

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN

Jährlich DM 66,—

Nummer 3

1979

75. Jahrgang

Erwin Iserloh: Das Herrenmahl im römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Gespräch . . . Spalte 177
Albrecht Peters: Einheit im Herrenmahl? . . . Spalte 183

Exegese des AT und NT . . . Sp. 189

Israelite and Judaeon History.
Hrsg. von J. H. Hayes und J. M. Miller
(J. Scharbert)

Chr. Jeremias: Die Nachtgesichte des Scharja (P. Beentjes)

A. Lauha: Kohelet (B. Lang)

R. Detweiler: Story, Sign, and Self
(P.-G. Müller)

St. Westerholm: Jesus and Scribal Authority (P. Schäfer)

U. Busse: Das Nazareth-Manifest Jesu (W. Radl)

H. Weder: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern (H.-J. Klauk)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 206

Biblica Sacra iuxta Latinam
Vulgatam versionem ad codicum
fidem (B. Fischer)

La doctrine des douze apôtres
(Didachè). Hrsg. von W. Rordorf und
A. Tuilier (A. Stuiber)

L. Lies: Wort und Eucharistie bei Origenes
(H. Moll)

N. El-Khoury: Die Interpretation der Welt
bei Ephraem dem Syrer (W. Cramer)

Alberti Magni Opera Omnia. Tomus
XXXVII, Pars II. Hrsg. von P. Simon (L. Ott)

Der Traktat Heinrichs von Friemar
über die Unterscheidung
der Geister. Bearb. von G. Warnock
und A. Zumkeller (J. Sudbrack)

R. Jansen: Studien zu Luthers Trinitäts-
lehre (W. Schwab)

Katholische Kontroverstheolo-
gen und Reformer des 16. Jahr-
hunderts. Hrsg. von W. Klaiber (H.-J.
Köhler)

Ignatius von Loyola. Bearb. von K. Rah-
ner, P. Imhof, H. L. Loose (E. Iserloh)

Zwischen Polemik und Irenik.

Hrsg. von G. Schwaiger (K. J. Rivinius)

Säkularisation und Säkularisie-
rung im 19. Jahrhundert. Hrsg. von
A. Langer (K. J. Benz)

R. Marbach: Säkularisierung und sozialer
Wandel im 19. Jahrhundert (K. Forster)

N. Trippen: Theologie und Lehramt im
Konflikt (Ch. Weber)

E. Poulat: Catholicisme, Démocratie et So-
cialisme (Ch. Weber)

Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Hrsg.
von G. Schwaiger (Ch. Weber)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 227

Ch. Gestrich: Neuzeitliches Denken und
die Spaltung der dialektischen Theologie
(E. Thaidigsmann)

H. Wipfler: Grundfragen der Trinitäts-
spekulation (W. Dettloff)

Ch. Duquoc: Dieu différent (H.-J. Jaschke)

Kirchenrecht . . . Sp. 230

J. Martí Bonet: Roma y las iglesias parti-
culares en la concesión del palio a los obispos
y arzobispos de occidente 513–1143 (F. O.
Busch)

H. Maritz: Das Bischofswahlrecht in der
Schweiz unter besonderer Berücksichtigung
der Entwicklung im Bistum Basel nach der
Reorganisation (N. Trippen)

U. Mosiek: Verfassungsrecht der Lateini-
schen Kirche, Band II (R. Weigand)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 236

C. H. Peschke: Christian Ethics (F. Furger)

P. Lönning: Abtreibung – Testfall der
Sozialethik (G. Ermecke)

Sterbehilfe oder wie weit reicht
die ärztliche Behandlungs-
pflicht? Hrsg. von V. Eid und R. Frey
(H. Kramer)

J. Schwarte: Grundfragen des menschi-
chen Zusammenlebens in christlicher Sicht
(G. Ermecke)

Christlicher Dienst an der Welt.
Ausgewählt und eingel. von W. Harth
(G. Ermecke)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 242

R. Egenter: Miteinander umgehen
(H.-G. Surmund)

P. M. Zulehner: Einführung in den pasto-
ralen Beruf (L. Karrer)

K. Chr. Thust: Das Kirchen-Lied der Gegen-
wart (H. Hucke)

Christliche Spiritualität, Philosophie . Sp. 246

A. Raffelt: Spiritualität und Philosophie
(H. Verwey)

R. Guardini: Theologische Briefe an einen
Freund (Eu. Biser)

Theologische Bibliographie . . . Sp. 249

„Das Herrenmahl“¹ im römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Gespräch

Von Erwin Iserloh, Münster

Die vom Sekretariat für die Einheit der Christen und vom Lutherischen Weltbund eingesetzte gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission legt hier ein einstimmig verabschiedetes Dokument vor in dem Bewußtsein, in wichtigen Punkten zur Übereinstimmung gekommen zu sein, und in der Zuversicht, daß auch die noch offenen Fragen einvernehmlich geklärt werden können.

¹ Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: Das Herrenmahl. – Paderborn/Frankfurt a.M.: Bonifacius-Druckerei/Lembeck (1978). 116 S. kart. DM 6,80.

Zu den letzteren gehört das Amt der Kirche und seine Vollmacht. Darüber soll demnächst eine weitere Studie erscheinen. In dieser sollen auch mit der Eucharistie zusammenhängende Fragen – gemeint ist wohl u. a. die Interkommunion – beantwortet werden. Die hier vorgelegte Studie konzentriert sich auf die Eucharistie. Sie verwertet bewußt die schon vorliegenden Konsenspapiere von Malta, Accra, Dombes und der katholisch-lutherischen Gespräche in den USA sowie der bilateralen Gespräche mit der Anglikanischen Kirche. Sie will nicht bei der Theologie stehenbleiben, sondern sieht ihr Ziel erst erreicht, wenn der von den Theologen festgestellte Konsens über das gemeinsame Zeugnis und die gestell-

16. JUL. 1979

ZID

ten Aufgaben von den Kirchen und Gemeinden rezipiert wird. „Das Herrenmahl“ tut gut daran, nicht von den Kontroversfragen auszugehen, sondern vom „Gemeinsamen Zeugnis“ (1. Teil S. 13–30). Erst der 2. Teil behandelt die Frage der Überwindung der „gegensätzlichen Positionen“, „die der vollen Glaubens- und Eucharistiegemeinschaft entgegenstehen“ und die als solche „erkannt, markiert und gezielt angegangen werden (müssen), um das Trennende zu erkennen und zu überwinden“ (31).

Es geht bei der Eucharistie um die „Lebensbewegung“ durch Christus im Hl. Geist zum Vater. Das Geheimnis der Eucharistie verbindet uns mit dem dreieinigen Gott, zieht uns hinein in sein Urgeheimnis.

„Der himmlische Vater ist der erste Ursprung und das letzte Ziel des eucharistischen Geschehens. Der menschgewordene Gottessohn, durch den, mit dem und in dem es sich vollzieht, ist dessen lebendige Mitte. Der Heilige Geist ist die unermeßliche Liebeskraft, die es bewirkt und weiterhin wirksam werden läßt“ (15).

Im Zusammenhang mit der Doxologie am Ende der Hochgebete: „durch ihn und mit ihm und in ihm...“ wird die eucharistische Gegenwart gesehen. Sie wird als sakramentale und geistliche gegen eine räumliche oder naturhafte Gegenwart und als reale, wahrhafte und substantielle gegen ein rein erinnerndes oder figuratives Verständnis abgegrenzt (17). Die Eucharistie ist eingesetzt als Anamnese des ganzen Versöhnungshandelns Gottes in der Person Christi mit der Konzentration auf Kreuz und Auferstehung. Es geht darum, daß Christus, der „vom Tod ins Leben übergegangen ist“ (Joh 5,24), uns in diese Bewegung einbezieht, daß wir, die wir aus eigener Kraft Gott kein wirkliches Opfer darbringen können, „durch die Kraft Christi in sein Opfer hineingenommen werden“ (18).

Bei dieser Sicht, die sich von der großen Doxologie leiten läßt, kommt mit dem „in der Einheit des Hl. Geistes“ die Bedeutung der Anrufung des Hl. Geistes, die Epiklese in Sicht. Christus „ist unter uns als der vom Vater im Hl. Geist Hingegebene und als der für den Vater und die Menschen im Hl. Geist Sich-Hingebende“ (25). „Alles, was der Herr uns gibt, und alles, was uns dazu befähigt, es uns zu eigen zu machen, wird uns durch den Hl. Geist zuteil“ (20). Die Epiklese ist damit auch das Gebet um den lebendigen Glauben, der uns zur fruchtbaren Feier des Gedächtnisses des Todes und der Auferstehung befähigt. Vom Leib Christi genährt, werden die Gläubigen durch den Hl. Geist immer mehr ein Leib (vgl. 1 Kor 10,17). „So ist die Eucharistie zugleich Quelle und Höhepunkt kirchlichen Lebens“ (21). „Die Christusgemeinschaft, in die wir in der Eucharistie kraft des Heiligen Geistes hineingenommen werden, führt letztlich hin zum ewigen Vater“ (22) in Dank, Fürbitte, Lobpreis, Hingabe. Wenn man um die leidenschaftliche Kontroverse über das Opfer der Messe im 16. Jh. und um das „ewig geschieden und widereinander“ der „Schmalkaldischen Artikel“ weiß, ist man gespannt, was zum Opfercharakter der Eucharistie gesagt wird. Ausgehend vom Auftrag des Herrn „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ wird betont, daß in der Gedächtnisfeier mehr geschieht als „verflossene Ereignisse mit dem Erinnerungsvermögen und der Phantasie“ zu vergegenwärtigen, Vergangenes ins Gedächtnis zu rufen (26), vielmehr geht es um „Wirk-sammachung eines vergangenen Ereignisses in der Gegenwart“, darum, daß „der Herr sein Volk in seine Gegenwart ruft und mit seiner Heilstat konfrontiert“; „die zu seinem Gedächtnis Eucharistie feiern, werden in Christi Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen einbezogen“ (26). Im gläubigen Empfangen werden wir „in das versöhnende Opfer hineingenommen“ und ausgerüstet zur Hingabe unserer selbst (Röm 12,1) (27).

All diese Formulierungen helfen uns weiter. Man sollte aber aussprechen, daß wir mit diesen Aussagen aus dem Denkhorizont des 16. Jhs. herausgetreten sind und aufgrund heutiger exegetischer und liturgiegeschichtlicher Einsichten Schwierigkeiten, um derentwillen Luther die Messe als Götzendienst verdammt hat, einleuchtender als die Kontroverstheologen der Reformationszeit und als das Konzil von Trient aufheben können. Dann hätte man keine Hemmungen zu haben brauchen, zu der erst wirklich einigenden Aussage durchzustößen: In der Eucharistie wird das ein für allemal dargebrachte Opfer Christi am Kreuz sakramental, d.h. im Zeichen gegenwärtig, insofern ist sie Opfer und können wir in dieses Opfer einbezogen, seiner Früchte teilhaftig werden. In den beiden letzten Kapiteln des 1. Teils werden „Der Weltbezug der eucharistischen Feier“ und ihr eschatologischer Bezug, ihr „Blick auf die künftige Herrlichkeit“ aufgezeigt.

Im 2. Teil „Gemeinsame Aufgaben“ soll gefragt werden, inwieweit die Probleme, an der einst die Eucharistiegemeinschaft zerbrochen ist, inzwischen geklärt sind und inwieweit sie einer vollen Gemeinschaft noch entgegenstehen und ob die liturgische Praxis dem entspricht, was glaubend bekannt wird. Gegensätzliche Positionen will man kenntlich machen, um sie zu überwinden. Solche bestehen nicht bezüglich der Realpräsenz, sondern nur bezüglich des Wie der wirklichen Gegenwart. Wenn man lutherischerseits

gegenüber der Lehre von der Transsubstantiation das Bedenken hat, sie lege ein naturalistisches Mißverständnis nahe, dann sollte man anmerken, daß die Transsubstantiationslehre gerade die Intention hatte, ein materiell-historisches und lokales Verständnis auszuschließen, und daß dagegen die Nominalisten des Spätmittelalters, die der Konsubstantiation den Vorzug gaben, nicht genügend unterschieden zwischen sakramentaler und örtlich-historischer Gegenwart. Ein solcher Hinweis erfolgt in etwa im ersten der beige-fügten „Exkurse“, die von den Autoren Harding Meyer und Vinzenz Pfnür in eigener Verantwortung erarbeitet und von der Kommission „zustimmend zur Kenntnis genommen“ worden sind (12).

Hinsichtlich der Dauer der Gegenwart bekennen nach dem Dokument beide Seiten, daß die Gegenwart auf den gläubigen Empfang ausgerichtet ist, aber nicht nur auf den Augenblick des Empfanges beschränkt ist und nicht vom Glauben des Empfangenden abhängt. Die Schwierigkeit liegt in der Gegenwart vor dem Empfang und über den Empfang hinaus hinsichtlich der übrigbleibenden Elemente.

Katholischerseits wird man heute keine Bedenken haben zu sagen, daß Christus in der Eucharistie nicht gegenwärtig ist, um verehrt zu werden, sondern daß er verehrt wird, weil er gegenwärtig ist. Man wird sich bemühen, den eucharistischen Kult als Ausweitung der eucharistischen Feier in den Tag und die Welt hinein zu sehen und die Aufbewahrung zunächst als Ermöglichung der Krankenkommunion betrachten, wobei diese als in die Eucharistiefeier einbezogen zu verstehen ist.

Eine „unzulässige Trennung vom Mahlgeschehen“, die lutherischerseits als anstößig empfunden wird, ist damit nicht gegeben. Anstößiger ist in katholischer Sicht – aber auch in der Luthers – der heute „lutherischerseits praktizierte Umgang mit den übriggebliebenen Elementen“ (34). Hier liegt nach „Das Herrenmahl“ eine „noch nicht bewältigte Diskrepanz“ (ebd.) vor. Aber lediglich in Zitaten aus den Papieren der Gruppe von Dombes und der Gespräche in den USA um Verständnis zu werben für die katholische Praxis und zu sagen, daß auch für die Lutheraner „Gottesdienst, Verehrung und Anbetung so lange angemessen sind, wie Christus sakramental gegenwärtig bleibt“ (Zitat von USA I), reicht nicht aus, wenn man über die Dauer der Gegenwart keine klaren Aussagen zu machen vermag. Aus der zustimmenden Zitierung von Dombes, man möge die eucharistischen Elemente aus dem ihnen geschuldeten Respekt „für den spätere Empfang aufbewahren einschließlich der Verwendung für die Krankenkommunion“ (ebd.), muß man an sich schließen, daß, wenn überhaupt Realpräsenz angenommen wird, diese nicht auf die Zeit der Feier beschränkt ist.

Luther hat sich gegen die Einschränkung der Gegenwart auf den Empfang gewandt, weil er einen heimlichen Zwinglianismus argwöhnte: „es sind etliche, die lassen es nur ein Sakrament sein, weil's in usu ist; was aber ist und bleibt werfen sie wegk. Das ist nicht recht“ (WATr 5, Nr. 5314).

Wenn man schon die Verlegenheit in den lutherischen Gemeinden, was mit den übrigbleibenden Elementen zu geschehen hat, nicht verschweigen kann und sich der geringen Teilnahme am Abendmahl bewußt ist, dann sollte man behutsamer sein mit der Forderung an die katholische Seite, die Spendung der hl. Kommunion unter beiden Gestalten anzustreben (46). Denn heute bleibt es in den großen katholischen Gemeindegottesdiensten nicht „vornehmlich“, sondern nur aus praktischen Gründen bei der Kommunion unter einer Gestalt, obwohl die Kirche sich bewußt ist, daß durch die Kelchkommunion „die Teilnahme am Opfer, das gefeiert wird, auch im Zeichen besser sichtbar“ ist (Römisches Meßbuch, Allgemeine Einführung Nr. 56, h) und die Kommunion „ihre volle Zeichenhaftigkeit gewinnt...“, wenn sie unter beiden Gestalten gereicht wird“ (Nr. 240). Die Kommunion unter beiden Gestalten ist in der Neuordnung der Liturgie vorgesehen, man will sie aber wegen kaum zu vermeidender Mißstände in Eucharistiefeiern „mit einer großen Zahl von Kommunizierenden ausgeschlossen“ (Nr. 242) wissen. Die nicht Kommunizierenden sollen nicht von der Eucharistie ausgeschlossen sein, weil das Gedächtnis des Todes des Herrn im gläubigen Lob und Dank auch ohne Kommunion für eine legitime, wenn auch nicht volle Form der Teilnahme anzusehen ist. Ist die lutherische Seite hier nicht in der Gefahr der Gesetzlichkeit? Es wird gesagt: „Nach evangelischem Verständnis ist die Kommunion der Gemeinde unabdingbarer Teil der Feier der Eucharistie nach der Stiftung des Herrn“ (39). Wann kann man von Gemeinde

reden? Bei zwei, drei oder zehn Teilnehmern am Abendmahl? Soll das Abendmahl ausfallen oder es einem Mitglied – und sei dieses der Pfarrer selbst – versagt bleiben, wenn die Gemeinde die Teilnahme verweigert? Der im Dokument zitierte Text der Liturgiekonstitution Nr. 27, wonach „die Messe in jedem Fall öffentlichen und sozialen Charakter hat“ (40), meint doch auch die Messe, bei der die Gemeinde nur durch den Altardiener oder im Notfall sogar nur durch den Priester allein (Nr. 211) vertreten ist. Sicher ist das ein Grenzfall und wird die Eucharistiefeier als „ein Handeln der gesamten Kirche“ (Nr. 5) dabei nicht sichtbar, aber darf man ihn deshalb ausschließen? Sicher nicht in einer Zeit der Konzentrationslager, Gefängnisse oder einer *ecclesia depopulata*. Vor allem sollte man den Grenzfall nicht als für das interkonfessionelle Verhältnis so erheblich herausstellen, wenn man grundsätzlich einer Meinung ist.

Von größerem Gewicht dagegen ist die Frage, ob man die Eucharistie ausschließlich als Kommunionfeier versteht. Das ist im vorliegenden Dokument sicher nicht der Fall. Der Abschnitt „Eucharistisches Opfer“ geht davon aus, daß das „ein für allemal“ für die Sünden der Welt dargebrachte Opfer in der Mitte der Gemeinde wirksam wird. Als katholische Lehre wird das Konzil von Trient zitiert, wonach in jeder Eucharistie „ein wirkliches und eigentliches Opfer dargebracht“ wird, das nicht nur Lob und Dank und bloßes Gedächtnis, sondern „ein wirkliches Sühnopfer“ ist und sich vom Kreuzesopfer nur durch die Art der Darbringung unterscheidet. Es werden Mißverständnisse oder Unterstellungen zurückgewiesen, und man betont, daß es sich um eine ungeschuldete Gabe der Liebe Gottes handelt, die in keiner Weise von den Menschen verdient ist (36), und weist mit USA I darauf hin: „Außer Christus haben wir keine Gaben, keine Anbetung, kein Opfer, das wir von uns aus Gott darbringen können“ (ebd.).

Dabei kommt aber die katholische Position, wie sie heute über das Tridentinum hinaus im ökumenischen Gespräch vertreten werden kann, nicht optimal zum Ausdruck. Ein Satz wie „In der eucharistischen Vergegenwärtigung des geopfert und sich opfernden Herrn können die von ihm Erlösten im besten Sinne opfern“ (ebd.) steht sicher nicht auf der Höhe des „Gemeinsamen Zeugnisses“ im 1. Teil. Wenn man sogar „evangelischerseits“ vom „gegenwärtigen Kreuzesopfer“ (37) sprechen kann, dann könnte man die katholische Position doch besser darstellen mit dem Satz: Das in der Eucharistie sakramental gegenwärtige Kreuzesopfer wird durch, mit und in Christus, ihrem Haupt, von der Kirche unter Lob und Dank dem Vater im Hl. Geist dargeboten. Gerade weil die Messe nur als Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers Opfer sein kann, ist sie wie dieses nicht nur Lob- und Dankopfer, sondern auch Sühnopfer. Freilich nicht in dem Sinne, daß ein zürnender Gott milde gestimmt werden müßte, sondern wir uns versöhnen lassen, indem wir teilbekommen an der Hingabe Christi an den Vater.

Der Abschnitt über das Opfer wird abgeschlossen mit der dankbaren Feststellung der Konvergenz in vielen bisher belastenden Fragen (38f):

1. Es geht nicht um Wiederholung, sondern um Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers, dessen Einmaligkeit und Vollgenügsamkeit damit nicht infragegestellt wird.
2. Das „ex opere operato“ soll die Priorität des Handelns Gottes bezeugen.
3. Damit ist die gläubige Anteilnahme nicht ausgeschlossen. Sie wird vom Handeln Gottes ermöglicht und gefordert.
4. Die Bedeutung der gläubigen Feier wird nicht beeinträchtigt durch die Überzeugung, daß die Früchte der Eucharistie über den Kreis der Feiernden hinausreichen: Fürbitten und Meßintentionen für bestimmte Personen engen die souveräne Liebe Christi nicht ein.

Auch bezüglich des eucharistischen Dienstamtes glaubt man Konvergenz feststellen zu können. „Auch nach lutherischer Lehre wird der eucharistische Gottesdienst vom ordinierten Pfarrer geleitet... ist das kirchliche Amt eine göttliche Stiftung“ (41). Damit könne man die gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter zur ernsthaften Prüfung vorschlagen. Dabei ist man sich bewußt, daß diese Frage belastet ist durch den Vollzug der Eucharistie seitens nicht ordinierten Amtsträger im lutherischen Raum. Solange hier Unklarheit bleibt, kann man eigentlich nicht von einer „Auf-

fassung und Praxis von Ordination“ sprechen und ist die Frage an die katholische Kirche, wie sie die in der lutherischen Kirche gefeierte Eucharistie wertet, nicht eindeutig gestellt.

Im Abschnitt „Eucharistische Gemeinschaft“ wird betont, daß auch die lutherische Eucharistiefeier die Gemeinschaft der himmlischen und irdischen Gemeinde im Lobgesang und in der Fürbitte zum Ausdruck bringt. „Die Reformation hat zwar die Anrufung der Heiligen abgelehnt, aber die Fürbitte der Heiligen im Himmel nicht bestritten“ (43). Ob das heute noch gilt, wird nicht gesagt. Wieso Fürbitte aber nicht Anrufung, wird nicht gefragt. Hier und an manchen anderen Stellen zeigt sich, wie man katholischerseits verhältnismäßig leicht sich von Mißbräuchen und Einseitigkeiten distanzieren kann, die reformatorische Seite aber schwerer von Positionen loskommt, die man in berechtigter, aber inzwischen gegenstandslos gewordener Polemik gegen die Mißbräuche des Spätmittelalters bezogen hat; gegenstandslos mindestens in dem Sinne, daß die Kritik von katholischer Seite mitgetragen wird.

Der Zusammenhang von eucharistischer Gemeinschaft und Glaubensgemeinschaft wird betont und gefordert, aber darauf hingewiesen, daß Eucharistiegemeinschaft nach katholischer Auffassung die Kirchengemeinschaft voraussetzt, während man lutherischerseits aufgrund der festgestellten Gemeinsamkeiten im Evangeliumsverständnis „auch im jetzigen Zustand der Kirchenspaltung etliche Möglichkeiten der Abendmahlsgemeinschaft“ sieht (44).

Was die „Liturgische Gestaltung“ betrifft, soll Raum gelassen werden für Vielfalt, ist aber doch eine „größere Gemeinsamkeit in einigen Grundvollzügen anzustreben“ (45). Dabei stellen sich verschiedene Aufgaben. Katholischerseits sei anzustreben neben Vermeidung der Messe ohne Gemeinde und der Spendung der Kommunion unter beiden Gestalten die bessere Verwirklichung der Verkündigung innerhalb jeder Eucharistiefeier. Hier stellt sich die Frage, ob Verkündigung gleich Predigt ist und ob nicht zu unterscheiden ist zwischen der täglichen und der sonntäglichen Eucharistiefeier. Bezüglich der letzten gilt katholischerseits: „An Sonn- und gebotenen Feiertagen ist in allen Messen eine Homilie zu halten“ („Römisches Meßbuch“ Nr. 42). Wenn man kein „Gesetz“ daraus macht, sind alle drei Forderungen identisch mit denen der Liturgiekonstitution und des „Römischen Meßbuches“.

Lutherischerseits ist anzustreben: häufigerer Vollzug des Abendmahls mit größerer Beteiligung der gesamten Gemeinde und engere Verbindung von Wort- und Sakramentsgottesdienst.

Man übersieht nicht, daß die hier angesprochene unterschiedliche Praxis mit noch nicht behobenen Unterschieden des Glaubensverständnisses zusammenhängen. Rez. hat dabei den Eindruck, daß zwischen den lutherischen Gesprächsführern und weiten Kreisen ihrer Landeskirchen die Unterschiede erheblich größer sind als zwischen den konfessionsverschiedenen Verfassern des vorliegenden Dokumentes. Um so wichtiger ist dessen Rezeption durch die Gemeinden und die Praxis der liturgischen Feier des Herrenmahles.

Ein Drittel des Raumes (48–84) wird dem Abdruck der Texte, besonders der Hochgebete der verschiedenen Liturgien vom Römischen Meßkanon bis zum Abendmahl der Kirche von Schweden, zur Verfügung gestellt. Für Deutschland wird der Text der Agende für evangelisch-lutherische Kirchen I von 1955 unter Einbeziehung der 1976 und 1977 beschlossenen bzw. zur einstweiligen Erprobung bestimmten Revisionen gebracht. Zur Entkrampfung der Kontroverse wäre es gut gewesen, darauf hinzuweisen, daß in der Agende von 1955 durch Präfation (Großes Dankgebet), Sanktus (statt „Jesaja dem Propheten das geschah“) vor dem Einsetzungsbericht und Anamnese der Charakter der „Eucharistie“ wesentlich besser gewahrt ist als in Luthers „Deutscher Messe“ von 1526.

Die wertvollen Exkurse von Harding Meyer und Vinzenz Pfnür im letzten Teil (85–114) über „Die Gegenwart Christi in der Eucharistie“, „Die Wirksamkeit der Sakramente sola fide und ex opere operato“, „Die Messe als Sühnopfer...“ u. a. zeigen nicht zuletzt, wie die Kenntnis der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte durch Beseitigung von Schutt die Einheit fördern kann.

Im Ganzen ist „Das Herrenmahl“ ein bedeutendes ökumenisches Dokument. Es zeigt einen weitgehenden Konsens in bisher heiß umstrittenen Fragen auf. Der noch bestehende Dissens wird nicht verschwiegen. Es wird aber die Richtung gewiesen, in der die volle Einheit bezüglich des Sakramentes der Einheit und des Friedens zu suchen ist.

Einheit im Herrenmahl?

Von Albrecht Peters, Heidelberg

Die gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission hat ein beachtenswertes Dokument zum Herrenmahl erarbeitet¹. Hierin knüpft sie an den sogenannten „Malta-Bericht“² von 1972 an und sucht die offengebliebene Frage nach der Eucharistie zu klären. In Kürze soll ein weiteres Statement zur Amtsproblematik vorgelegt werden.

1) Zu Aufbau und Inhalt des Bandes.

Der Konsensustext entfaltet in einem ersten Teil das „gemeinsame Zeugnis“ (13–30) im heilsgeschichtlichen Horizont und in trinitarischer Gliederung; in einem zweiten Teil werden unter dem Stichwort „gemeinsame Aufgaben“ (31–47) die traditionellen Kontroversen aufgegriffen, einer Klärung nähergeführt und gottesdienstliche Konsequenzen markiert. Der Text, der in einer schlichten und einprägsamen Sprache abgefaßt ist, greift umsichtig auf schon erarbeitete ökumenische Dokumente zurück, vor allem auf die Konsensustexte der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung von Accra zur Eucharistie, auf die Thesen der Gruppe von Dombes, auf die bilateralen Gespräche mit der Anglikanischen Kirche und auf die katholisch-lutherischen Gespräche in den USA³. Die Arnoldshainer Thesen (1957/62) und die Leuenberger Konkordie (1973) hingegen sind übergangen. Im Blick auf die gottesdienstliche Praxis halten sich die Gesprächspartner je drei beherzigenswerte Gravamina vor. Die Katholiken sollten Meßfeiern ohne Teilnahme der Gemeinde vermeiden, der Verkündigung in jeder Eucharistiefeier Raum geben, das Herrenmahl unter beiderlei Gestalt reichen. Die Lutheraner sollten sich die Forderung von Accra zu eigen machen, das Abendmahl an jedem Sonntag oder einmal in der Woche zu feiern (Nr. 33), eine größere Beteiligung der gesamten Gemeinde, vor allem auch der Kinder, anstreben und hierdurch das Mahl eng mit dem Wortgottesdienst verknüpfen (Nr. 76, S. 46). Der im Unterschied zum Malta-Bericht von allen Teilnehmern ohne Sondervoten unterzeichnete Text mündet aus in die dringliche Bitte um Rezeption durch das „ganze Volk Gottes“ (Nr. 77, S. 47).

Ausgewählte liturgische Texte führen in die gottesdienstliche Praxis ein (48–84). Auf die vier approbierten römisch-katholischen Kanons folgen Ordnungen aus der Vereinigten-lutherischen Kirche in Deutschland, aus den lutherischen Kirchen in den USA und Frankreich sowie in der Slowakei, Holland und Schweden. Jene recht unterschiedlichen Texte markieren einen Wandel von Luthers „Deutscher Messe“ von 1526 zu einer eigenständigen Erneuerung altkirchlicher Hochgebete, der in seinen geistlichen Entscheidungen und gottesdienstlichen Implikationen durchreflektiert werden sollte. Die slowakische Ordnung (74f) mit der offenen Schuld und einer solennen Absolution zwischen dem Wort- und dem Sakramenteil, mit ihrem Drängen auf einen gläubigen Empfang des Losspruchs und der Christusgegenwart sowie mit einem an den Mahlherrn gerichteten Gebet läßt noch am deutlichsten die Gestalt der Abendmahlsfeier erkennen, wie sie sich im Mittelalter herauskristallisierte und durch die Reformation akzentuiert wurde. Die in einer Fußnote (75) skizzierte Praxis, das Abendmahl nur wenige Male im Jahr innerhalb des Gemeindegottesdienstes unter strengem Bußcharakter zu feiern und es daneben noch außerhalb des Predigtgottesdienstes für besonders „Mühselige und Beladene“ anzubieten, hat weithin das zweite Jahrtausend der abendländischen Christenheit beherrscht und wird erst seit einigen Jahrzehnten überwunden. In der deutschen evangelischen Kirche geschah dies weithin erst nach dem zweiten Weltkrieg⁴; diese Erneuerung impliziert freilich den Abbruch jener tradierten volkskirchlichen Abendmahlspraxis. Die drei Gravamina der Katholiken den Lutheranern gegenüber aber auch der Wunsch der Kommission nach einer Rezeption ihrer geistlichen Einsichten in der gemeindlichen Praxis würden das Ende

einer Frömmigkeit beschleunigen, die unsere Gemeinden durch die Jahrhunderte hindurchgeleitet hat. Dieser tiefgreifende Umbruch sollte intensiv durchdacht werden.

Dem Dokument sind materialreiche und interessante Exkurse (85–114) beigegeben. Diese wurden von zwei Mitgliedern, von Vinzenz Pfnür und Harding Meyer, „in eigener Verantwortung“ erarbeitet und von der Kommission „zustimmend zur Kenntnis genommen“ (Nr. 4, S. 12). Man sucht die traditionellen Kontroversen historisch und systematisch aufzuarbeiten und deutet hierzu den Wandel zwischen dem 16. Jh. und der Gegenwart an. Auf kleinstem Raum werden kenntnisreiche Hinweise und bedenkenswerte Einsichten formuliert. Freilich orientiert sich vor allem V. Pfnür einerseits am spätmittelalterlichen Nominalismus und andererseits an Melanchthon. Der für Luther entscheidende endzeitliche Gerichtshorizont ist durchweg ausgeblendet, das leidenschaftliche Insistieren auf einem schriftgebundenen Christusgehorsam und einer eschatologischen Geistes-Gewißheit wird kaum erkennbar. Zugleich bleibt weithin verdeckt, wie sehr die Reformatoren zusammen mit ihren Gegnern in das zweite Jahrtausend der Christenheit eingebunden sind. Auf einige Verkürzungen und Unrichtigkeiten sei noch hingewiesen.

Im Exkurs zur Christuspräsenz in der Eucharistie (85–90) wäre zu ergänzen, daß die Transsubstantiationslehre auch die Funktion hatte, einem platten Sakramentsrealismus zu wehren. Die Hoheit Christi in seiner Selbstbindung an die Schöpfungsgaben wäre zu explizieren, damit auch das Verhältnis zwischen der sog. Ekklesia-Gegenwart und der Sakramentspräsenz Christi (zu 85f.). Im Blick auf die Dauer der sakramentalen Gegenwart unterscheiden sich Luther (in usu gleich in tota actione) und Melanchthon (in usu gleich in sumptione) zunehmend; die Konkordienformel folgt Luther (88f), doch die Unsicherheit bleibt⁵. – Im Abschnitt zu Eucharistie, Wort, Verkündigung (90–92) ist die radikale Unterordnung der drei Institutionen Christi: Taufe, Herrenmahl, Schlüsselamt unter die Leitordnung: Promissio – Fides abgeschwächt. Dem korrespondiert freilich eine pädagogische Verkürzung der Verkündigung und der Sakramentvollzüge; hierbei orientiert sich Melanchthon stärker an der Zeremonie als Luther. Hingegen ist in der katholischen Theologie die Viva vox Evangelii in Verkündigung und Eucharistie erst in den letzten beiden Jahrzehnten denkerisch reflektiert; die Konsequenzen für den Gottesdienst sind noch kaum bedacht. – In den Ausführungen zur Wirksamkeit der Sakramente (93–100) ist richtig erkannt, daß sich das – im Tridentinum antinomistisch als „nuda fide“ mißverständene – reformatorische *Sola fide* nicht gegen die Wirkkraft von Wort und Sakrament richtet, sondern gegen ein Bauen auf unsere Bereitung oder Mitwirkung. Doch wäre zur Taufe zu bedenken, daß Luther schon früh die *Fides infantium* gelehrt hat und beharrlich an dieser festhielt⁶. Nur gründete er die Säuglingstaufe (wie übrigens auch die von Erwachsenen) nicht hierauf, sondern auf Christi Befehl; hierzu ließ er den Glauben streng ausgerichtet sein auf Christi Wirken durch Mund und Hand seines Dieners und ließ ihn ganz aus jenem herauswachsen. Schief aber wohl unausrottbar ist die These von einer unterschiedlichen Zählung der Sakramente zwischen Luther und Melanchthon (95f). In ihr ist einerseits nicht beachtet, daß Luther schon 1520 bes. in *De captivitate Babylonica* mit der exegetischen Tradition die paulinische Konzentration auf das Christus-Mysterium rezipiert und Melanchthon ihm hierin folgt, andererseits ist übersehen, daß er ebenfalls schon 1520 eine Ausweitung vornimmt, die Melanchthon in Apologie XIII in die Bekenntnisse einfließen läßt⁷. Der durch den schillernden Sakramentsbegriff verdeckte Neuanfang der Reformation geht aus von den vier zentralen Institutionen, Ordinationes, Mandata des auferweckten Herrn, Evangeliumsverkündigung, Taufe, Abendmahl, Schlüsselamt, und ordnet ihnen den Dienst der öffentlichen Verkündigung und Sakramentspendung als eine indirekte Stiftung Christi durch seine Apostel zu⁸. Der reformatorische Kampf gegen ein Opus

¹ S. Sp. 177 Anm. 1.

² Evangelium – Welt – Kirche. Schlußbericht und Referate der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“, 1967–1971, hrsg. v. H. Meyer, Frankfurt a.M. 1975, 7–32, 33–58.

³ Die jeweiligen Veröffentlichungen sind auf S. 10f, Anm. 3 ausgewiesen.

⁴ Hierzu Karl Ferdinand Müller: Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche, in: Theologie und Liturgie, hrsg. v. L. Hennig, Kassel 1952, 198–339.

⁵ Siehe etwa: Jürgen Diestelmann: Konsekration. Luthers Abendmahls-glaube in dogmatisch-liturgischer Sicht, Luthertum H. 22, Berlin 1960; Jobst Schöne: Um Christi sakramentale Gegenwart. Der Saligersche Abendmahlsstreit 1568/69, Berlin 1966.

⁶ Vgl. Karl Brinkel: Die Lehre Luthers von der *Fides infantium* bei der Kindertaufe, ThA 7, Berlin 1958.

⁷ Hierzu A. Peters: Evangelium und Sakrament nach den Bekenntnissen der luth. Reformation, in: Evangelium und Sakrament, Oecumenica 1970, 125–176.

⁸ Dieser Neuanfang ist leider auch in der neusten Darstellung von Wolfgang Schwab: Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther, EHS. T 79, Bern - Frankfurt a.M. 1977, nicht erkannt und gewürdigt.

operatum (98ff) wird einerseits auf die Suffragienlehre und andererseits auf eine skotistische Sakramententheologie ausgerichtet; dies macht Wesentliches einsichtig. Nur angedeutet ist freilich der tiefgreifende Wandel in der Sicht von Wort und Glaube, von Person und Werk, der die reformatorische Rechtfertigungspredigt prägt. – Dieser Wandel schlägt sich nieder im Nein zur Messe als einem Sühnopfer für Lebende und Verstorbene (101–105). Die von den Reformatoren inkriminierte, vom Tridentinum korrigierte spätmittelalterliche Praxis ist instruktiv belegt; das hartnäckige Insistieren auf einer biblisch fundierten Gewißheit, die endzeitliche Verantwortung, das Problem der wiederholten Bitten, dies alles bleibt undiskutiert. Das Zitat aus dem Ev. Erwachsenenkatechismus (105, Anm. 21) wäre mit der reformatorischen Sicht ins Gespräch zu bringen. – Auch im Blick auf die Messen ohne volle Kommunion sowie zum Entzug des Kelches (105–108) wäre die reformatorische Anfrage zu unterstreichen, woher jene offensichtlichen Verstöße gegen die Stiftung Christi ihre endzeitliche Gewißheit nehmen wollen. – Die abschließenden materialreichen Verweise (109–114) auf die Eucharistie als ein Mahl für sich-heiligen-lassende Sünder rühren an die verwickelte Problematik der Zuordnung der Beichtbuße zum Abendmahl, an das Verhältnis zwischen Herrenmahl und Schlüsselamt. Richtig ist erkannt, daß die lutherische Reformation die schon im Mittelalter zunehmend katechetisch angereicherte Ohrenbeichte in ein obligates Katechismusverhör mit freiwilligem Schuldbekenntnis umgewandelt hat und an der solennen Kirchenbuße für öffentliche Sünder festzuhalten suchte. Nicht deutlich markiert ist, daß sich die aus den paulinischen Lasterkatalogen gespeiste altkirchliche Tradition der „Todsünden“ verschmolzen hat mit der durch Evagrius Ponticus zusammengetragenen und von Kassian dem Abendland übermittelten Überlieferung der mönchischen „Vitia principalia“. Dies schärfte und verunsicherte die Gewissen zugleich; der Gewissensdruck wuchs derart an, daß sich Luther etwa einmal sechs Stunden abmühte, alle ihm bewußten Verstöße zu benennen⁹. Er unterschied deshalb zwischen der wurzelhaften Ursache und den handgreiflichen Verfehlungen und sprach unverblümt aus: „Es ist noch nie kein Doktor so gelehrt gewesen noch wird immer, der ein gewiß Regel gebe, täglich (Sünden) vor den tödlichen zu erkennen, ausgenommen die groben Stück wider die Gepot Gottis... Es steht auch allein in Gottis Gericht, welche andere Sünd er tödlich achtet, und ist den Menschen nit möglich zu erkennen“ (WA 2, 721, 26)¹⁰. Das Herausstreichen der menschlichen Urversklavung angesichts des ersten Gebotes schlug freilich rasch um in ein „Wir sind allzumal Sünder“. Schon Luther eröffnete, wenn auch widerwillig, die Möglichkeit, in eine allgemeine Beichtformel auszuweichen (KK IV, 25). Dies hat die evangelische Beichtpraxis korrumpiert.

II) Die abgedruckten Ordnungen als Hinweise auf den Wandel im Abendmahlsvollzug und -verständnis.

Der die Jahrhunderte übergreifende Wandel im Sakramentsvollzug¹¹ läßt sich in seinen geistlichen Entscheidungen und praktischen Konsequenzen am einprägsamsten verdeutlichen anhand der beige-fügten Ordines. In ihnen schlagen sich zugleich die verbleibenden Kontroverspunkte wie die Gegenwart und Anbetung Christi unter den eucharistischen Gestalten, das Verhältnis zwischen Kreuzesopfer, Hohepriestertum und eucharistischem Opfer, die Zuwendung der Sakramentsfrüchte auch an Verstorbene sowie die Anrufung der Heiligen um Fürsprache nieder. Die Fragen nach dem eucharistischen Dienstamt und nach der gegenseitigen Anerkennung der Ämter (Nr. 65–68, 41f) seien ausgeklammert; sie sollen in einem weiteren Dokument abgehandelt werden.

Die beiden Extrempositionen in der Gestaltung der Feier sind einerseits markiert durch den traditionellen römischen Meßkanon (52ff) und andererseits durch die Konzentration auf die Einsetzungsworte (etwa 61). Der abendländische Meßkanon, von dem auch die drei neuen approbierten Hochgebete sich nicht grundsätzlich unterscheiden, tritt gleichsam in die Beracha Jesu ein und wird vollzogen als Gebet an Gott den Vater. Das solenne „durch und mit und in Jesus Christus“ der Schlußdoxologie wird im Vollzug selber nicht personhaft realisiert. Jesu Opfergegenwart wird scheinbar als etwas Dingliches unter den eucharistischen Gaben dem unsichtbaren Gott entgegengehalten. Daß Christus als die Mahlgabe zugleich der Mahlherr ist und uns als der bleibende Hohepriester vor dem heiligen Gott-Vater vertritt, wird nicht ausgesagt. Christus

selber wird erst angeredet in den priesterlichen Kommunionsebeten, die sich in der „gallisch-fränkischen Kirche“ herauskristallisierten und mit dem Agnus Dei zum Kommunionkreis verschmolzen¹². Jetzt wird dies akzentuiert in der Akklamation der Gemeinde: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir...“ Die Formulierungen zum neuen Verständnis des Opfers (Nr. 58, 35ff) und die ergänzenden Analysen von V. Pfnür zur Wirksamkeit der Sakramente (93ff) sowie zum Sühnopfer für Lebende und Verstorbene (101ff) deuten hin auf Christi personale Selbsthingabe als des Hauptes seiner Gemeinde (vgl. bes. Nr. 58, 36f); doch wendet man sich nirgends explizit an ihn selber als den gegenwärtigen Mahlherrn, der uns durch sein allgenugsames Opfer vor Gott vertritt.

Die Gegenposition ist liturgisch festgeschrieben in der strengen Verkoppelung von Verba testamenti und Austeilung, wie sie nach Luthers Deutscher Messe vor allem in den Ordnungen Bugenhagens propagiert und praktiziert ist. Seit 1520 hatte Luther die Stiftungsworte mit der indikativisch zugesprochenen Tauf- und Absolutionsformel parallelisiert und somit radikal eingefügt in die Grundordnung von Verheißung und Glaube. In der Deutschen Messe löste er sie nicht nur aus dem inkriminierten Kanon heraus, sondern damit auch aus der Struktur der Beracha. Nach Zwingli und Calvin wird unter einem historisierenden Verweis auf Christi Stiftung aus 1 Kor 11 verlesen¹³. Fortan schwankten die reformatorischen Kirchen zwischen einem weithin noch mittelalterlichen halbmagischen „Est“ und einem humanistisch historisierenden „Significat“ hin und her. Der Pfarrer tritt ein in Jesu Christi Selbsthingabe an die Seinen. Leider begleitet er die Verba testamenti durch lange gesetzliche Vermahnungen. In die evangelischen Agenden und Abendmahlslieder zieht ein gesetzhaftes: „Du sollst!“ ein. Die lobpreisende Anamnese des weltumspannenden Schöpfer- und Erlöserhandelns des dreieinigen Gottes und die demütige Epiklese des Heiligen Geistes verkümmern.

Die ungute Alternative zwischen dem Eintreten in Jesu Gebetszuwendung zum himmlischen Vater und dem bloßen Darreichen seiner Gnadengabe an die Kommunizierenden ist nur in einigen wenigen reformatorischen Ordnungen durchstoßen, die vor allem in der anglikanischen Kirche fortgewirkt haben. Bei uns in Deutschland kristallisiert sich nach schüchternen Ansätzen im vorigen Jahrhundert ein eigenständiger dritter Typus erst in den letzten Jahrzehnten heraus¹⁴. Er ist eingegangen in die Form B der Agende I für ev.-luth. Kirchen und Gemeinden von 1955 (61f) und wird in erst zur Erprobung freigegebenen Revisionen variiert (63ff). In diesem Typus sind die Stiftungsworte wieder eingefügt in ein Gebet an Gott den Vater, zugleich wird nach langen, heftigen Diskussionen die Epiklese erneut gewagt. Doch der Akzent verbleibt mit der sich bei Ambrosius andeutenden abendländischen Tradition auf den Verba; jene werden nicht narrativ kommemoriert, sondern weithin als solenne Stiftungs- und Einsetzungsworte im Evangeliumston gesungen. Die Epiklese konzentriert sich auf den heilsamen Empfang. Die Konsekration oder „Dermung“ (terminatio) (WA 19,97,12) gründet in den als Stiftung (institutio) und Auspendung (distributio) sowie als Befehl (mandatum) und Verheißung (promissio) verstandenen und vollzogenen Herrenworten. Auch die neuen schwedischen Ordnungen folgen diesem Duktus und sehen in den Verba testamenti die alles tragende Institutio Christi; doch verknüpfen sie jene enger mit der Bitte um die Sendung des Geistes nicht allein auf die Kommunikanten, sondern auch auf die ausgesonderten Gaben. Hierzu verwenden sie erstaunlich altkirchlich klingende Wendungen (78ff). Betont wird Christi allein versöhnendes Opfer ins Zentrum gerückt (79ff). Die amerikanischen Ordnungen nehmen die Selbsthingabe der Gemeinde im Offertorium vorweg (68) und fügen, wo sie nicht schlicht die Verba testamenti rezitieren oder jene analog zur Form B der VELKD auf eine knappe Anamnese und Epiklese folgen lassen, die Stiftungsworte in eine heilsgeschichtliche Kommemoration ein. Die nachgestellte Geist-Epiklese fleht um das neue Leben zur Ehre Gottes und um die endzeitliche Errettung. Das französische Formular (71ff) nimmt Christi Heilswerk in betont altkirchlichen Wendungen be-

⁹ WA 15,389,3: „Ego semel 6 horas.“

¹⁰ Dies scheint der Ordo Paenitentiae zu bestätigen, wenn er durchgehend den Terminus des Peccatum mortale ersetzt durch ein Peccatum grave; vgl. etwa auch LThK² IX, Sp. 1180. 1181–83 Art.: Sünde, Rahner, Scholz; Michael Schmaus: Katholische Dogmatik, Bd. IV, 1, München 1957, 574–577; Paul Anciaux: Das Sakrament der Buße, Mainz 1961, 40f.

¹¹ Hierzu jetzt die Artikel Abendmahlsfeier (G. Kretschmar, H. B. Meyer, A. Niebergall) sowie Abendmahl (A. V. Ström, G. Dellling, G. Kretschmar, E. Iserloh, J. Staedtke, A. Peters, U. Kühn, G. Wingren) in der TRE I, 229–328.43–229.

¹² Nach Josef Andreas Jungmann: Missarum Sollemnia, Bd. II, Freiburg 1958, 426–435.413–422.

¹³ Die Texte bei Joachim Beckmann: Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Gütersloh 1956, 146.161.

¹⁴ Der Neuanfang ist systematisch begründet durch Peter Brunner: Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: Leiturgia. Handbuch des ev. Gottesdienstes, Bd. I, Kassel 1954, 340–361.

reits in die Präfation hinein und läßt die Verba testamenti aus der Bitte um den Geist und dem Bekenntnis zur Teilhabe am Herrn herauswachsen. Die anamnetische Proklamation kreist um Christus als unseren Schöpfungs- und Heilsmittler und als den Weltvollen. Für alle neueren lutherischen Ordnungen ist kennzeichnend, daß auch im übergreifenden Gebet an Gott den Vater sowie im Flehen um den Geist Jesus Christus der personalhoheitliche Mittler bleibt. Das „durch ihn und mit ihm und in ihm“ der Schlußdoxologie wird personal expliziert; hierin ist die Eucharistie wahrhaft Mahl des Herrn.

III) Kritische Anmerkungen zum erreichten Konsensus vom reformatorischen Ansatz her.

So sehr ich den Thesen in ihren zentralen Einsichten zustimme, so gerne hätte ich die reformatorische Stimme noch klarer von der Rechtfertigung des Sünders aus akzentuiert. Leitend bleibt hierbei die Orientierung am Wort und Willen des in seiner Gemeinde gegenwärtigen Herrn (Nr. 75, 45). Dies verknüpft sich mit Luthers beharrlichem Drängen auf endzeitliche Geistesgewißheit.

Das Bekenntnis zu Christi eucharistischen Gegenwart (Nr. 48–55, 31–34; vgl. 85–90) konzentriert sich in der Einsicht, daß der aufgeweckte Geopferte sich selber sowie die Seinen an seine eigene Stiftung in der Nacht der Dahingabe gebunden hat. Insofern verweist die These der Realpräsenz auf das Geheimnis, daß sich der Erhöhte erneut herabläßt und der Kreatur verbindet und hierbei doch unser hoheitlicher Richter und Erretter bleibt. Weil in den Verba testamenti das Wie seiner Selbstbindung an die irdischen Gaben nicht expliziert ist, deshalb sollte die breite Skala zwischen dem schwebenden „cum illis (his) rebus, quae videntur, pane et vino“ in Melancthons Apologie (Art. X, 2,4; BSLK 248,2,43) und der spätmittelalterlichen Konsubstantiation offen bleiben. Freilich sollten sich die unterschiedlichen Interpretationen auf das tragende Geheimnis hin ausrichten lassen. Deshalb ist es begrüßenswert, daß von den lutherischen Gesprächspartnern das an Melancthon und Butzer anknüpfende „durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein“ der Arnoldshainer Thesen (Th. 4) und der Leuenberger Konkordie (Nr. 15 und 18) durch das „in und unter“ aus Luthers Katechismen (BSLK 709,24; vgl. 519,42) aufgefüllt und somit zur Trias der Konkordienformel (FC SD VII, 35,38; schon WA 26,447, 14–34) verstärkt wurde (Nr. 50, 32). Der humanistische Spiritualismus eines Melancthon oder Butzer dürfte sich kaum eignen zur einenden Mitte der Konfessionen. Auf dem anderen Ende der Skala möglicher Deutungen der Einsetzungsworte steht wohl nicht die im Tridentinum festgeschriebene Transsubstantiation, sondern die von manchen Skotisten bevorzugte, den Gnesiolutheranern von den Calvinisten zugeschriebene und in der Forschung beharrlich Luther untergeschobene „Konsubstantiation“¹⁵. Diese Schau würde freilich den Herrenleib auf die Ebene einer dinghaften Substanz herunterziehen und das mit den Präpositionen „in, mit und unter“ anvisierte Geheimnis verdecken, daß Christus in seiner erneuten Erniedrigung der zur Rechten des Vaters Erhöhte bleibt. Luther wollte den Spannungsbogen von einem lockeren „mit Brot und Wein“ bis hin zur Trans- oder Konsubstantiation offenhalten. Auf die christliche Glaubensfreiheit drängt er auch im Streit um die Anbetung Christi unter den eucharistischen Gestalten. Die römisch-katholische Lehre gebietet dies (D 878 / DS 1642f; D 888 / DS 1656); die mit Karlstadt einsetzende reformierte Gegenlehre verwirft er als Brotanbetung. Luther schreibt hierzu: „Wie wohl es Christus nicht gepoten hat, so hat ers doch auch nicht verpoten, sondern hats oft angenommen. Frei, frei solls sein, nach dem du Andacht und Gelegenheit hast“ (WA 11,448,7). Er fügt jedoch hinzu: „Wer aber gläubt . . . , der kann freilich dem Leib und Blut Christi sein Ehrbietung nicht versagen ohn Sunde“ (WA 11,447,7). Die gebundene Gewissensfreiheit der Seinen sollte auch den Umgang mit den eucharistischen Gaben prägen.

Die ursprüngliche Stoßrichtung der altkirchlichen Epiklese auf das Neuwerden der versammelten Schar ist unter der Chiffre der Hingabe breit entfaltet (Nr. 34–37, 25ff). Die Kirche soll „im Mitsterben mit ihrem Herrn . . . bereitet werden für das Mitauferstehen“ (Nr. 34, 25). Unter Verweis auf 1. Petr. 2,5 und Röm. 12,1f wird dies bezogen auf das Priestertum aller Glaubenden (Nr. 36,

26f; vgl. Nr. 60, 37f). Dieser Brückenschlag zwischen Eucharistie, Ethos und Eschatologie schließt eine empfindliche Lücke in den lutherischen Bekenntnissen. Dies ist in den Arnoldshainer Thesen angesetzt und prägt die ökumenischen Dokumente.

Freilich verbleibt eine Spannung zwischen der Reformation, aber auch der frühen und der mittelalterlichen Christenheit auf der einen Seite und dem neuzeitlichen Drängen auf Weltverantwortung auf der anderen. Noch der reformatorischen Christenheit diene die Wegzehrung der Eucharistie primär zur Stärkung auf der gefährlichen Wüstenwanderung quer durch diese vergehende Erdenwelt hindurch dem himmlischen Vaterhaus entgegen. Die gegenwärtige Paränese blendet den endzeitlichen Gerichtshorizont durchgehend aus und verschweigt die letzte Doppelbitte des Vaterunsers. Sie blickt auf die „große Zukunft“ des „uneingeschränkten ewigen Hochzeitsmahles“ (Nr. 45,44, 30) und läßt sich hierdurch inspirieren, „sich unermüdlich für die Erneuerung des Lebens und der Strukturen dieser Welt einzusetzen“ (Nr. 45). Aus dem „Heilmittel zur Unsterblichkeit“ (Ignatius: Eph. 20,2) wird ein Instrument zur Verwandlung dieser Welt (Nr. 39, 28). Mit Brot und Wein werden „Dinge unserer Welt“, mit dem Essen und Trinken werden „Grundvollzüge menschlichen Lebens“ in den „Erlösungs- und Heiligungsprozeß“ einbezogen (Nr. 10, 14). So sehr die Thesen am „Weltbezug der eucharistischen Feier“ (Nr. 38–41, 27ff) interessiert sind, so wenig wagen sie unsere leibhafte Teilhabe an Christi Kreuzes- und Auferstehungsleib zu bezeugen. Dies ließe sich auch weniger drastisch formulieren als bei Luther: „Der Mund, der Hals, der Leib, der Christus Leib isset, soll seinen Nutz auch davon haben, daß er ewiglich lebe und am jüngsten Tage auferstehe zur ewigen Seligkeit. Das ist die heimliche Kraft und Nutz, der aus dem Leibe Christi im Abendmahl gehet in unseren Leib“ (WA 23,259,4).

Die in der gegenwärtigen evangelischen Theologie umstrittene Frage, ob im Abendmahl eine Repräsentation des Golgathaopfers geschehe¹⁶, ist auch von den lutherischen Gesprächspartnern bejaht worden (bes. Nr. 59, 37). Für reformatorisches Verständnis darf dabei die Präsenz des Kreuzesopfers nicht abgelöst werden von der personhaften Gegenwart dieses Einen und Selben, der sich auf Golgatha für uns geopfert hat und vom Vater aus dem Grabe des Joseph von Arimathia auferweckt wurde. Diese unumkehrbare Zuordnung konkretisiert sich im Zeugnis von der Teilhabe der Christen am allgenussamen Opfer ihres Herrn sowie an seinem prophetisch-königlichen Priesteramt. Hierzu erinnert das Dokument an die präzisen Aussagen im „Sermon von dem neuen Testament“ von 1520 (Nr. 60, 37; WA 6,369,3ff). Anhand dieser Worte, welche den Kern reformatorischer Rechtfertigungsbotschaft ansprechen, ließe sich die unscharfe Redewendung vom Hinausgreifen der Eucharistiefrüchte über den engen Kreis der Mahlteilnehmer (Nr. 61, 38f) präzisieren und auch das Einbeziehen der Verstorbenen (Nr. 69–71, 42f) kritischer beurteilen. Im Abendmahl hat das sog. Opus operatum (vgl. 93–105) ähnlich wie in den anderen Stiftungen Christi, modern gesprochen, die Struktur einer performativen Wort-Tat-Handlung¹⁷. Innerhalb eines nicht mehr hinterfragten Regelsystems sozialer Kommunikation vollzieht ein hierzu Bevollmächtigter vor versammelten Zeugen die durch ein einmal gestiftetes Typexempel festgelegte performative Handlung. Hierdurch wird eine rechtsverbindliche Wirklichkeit gesetzt ohne Rücksicht auf den Seelenzustand oder die heimlichen Intentionen des Sprechenden oder der Umstehenden, also durchaus ex opere operato. In analogen Ausführungen zu den „Heißel- oder Tätelworten“ Jesu (WA 26,282,10–287,30) hatte Luther freilich bereits jenes ex opere operato vertieft zu einem ex institutione Christi. Man müsse unterscheiden zwischen der Christusgegenwart im Sakrament und den Gebeten. Zur Realpräsenz sei „der Glaube nicht . . . mit eingebunden“ (WA 26,288,12), wohl aber zum gesegneten Empfang und erhörten Gebet. Wie die eucharistische Christusgegenwart „auf den

¹⁶ Hierzu bes. Wilhelm Averkbeck: Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren ev. Theologie, KKTS 21, Paderborn 1966 und Otfried Koch: Gegenwart oder Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl, München 1965. Zu Luther vor allem Otto Hof: Taufe und Heilswerk Christi bei Luther, in: Zur Auerbauung des Leibes Christi. Festgabe f. P. Brunner, Kassel 1965, 223–244.

¹⁷ Hierzu etwa J. L. Austin: How to do things with words, ed. J. O. Urmson, Oxford 1962; Philosophical Papers, ed. J. O. Urmson, G. J. Warnock, Oxford 1961, 220ff; Lars Bejerholm / Gottfried Horrig: Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie, Gütersloh 1966; Oswald Bayer: Kurzer Begriff des ganzen Evangeliums. Das Herrenmahl als Mitte des Glaubens, EvKomm 12 (1979), 73–76.

¹⁵ Hierzu E. Iserloh, TRE I, 99,51–100,28; 101,49–102,9; Hartmut Hilgenfeld: Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften, SDGStH 29, Zürich 1971, 467ff; A. Peters: Das Abendmahl nach Luther, in: Im Lichte der Reformation, Jahrbuch 1970, 98–134, 102ff.

gläubigen Empfang ausgerichtet ist“ (Nr. 52, 33), so kann geistliche Gewißheit, „daß die Früchte der Eucharistie über den Kreis der Feiernden hinausreichen“ (Nr. 61d, 39), nur dem hoffenden Vertrauen erwachsen, daß der Vater die im Namen des Sohnes gesprochenen Gebete erhören werde. – Ein weiterer Schritt erfolgt im Gebet für Verstorbene sowie in der Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte. Luthers radikale Nachfrage nach biblisch fundierter Gewißheit zerbricht das erst im Mittelalter fixierte Stockwerkweltbild von Himmel, Hölle und Fegfeuer und rückt den Tod erneut unmittelbar an Christi Kommen heran; entsteht der weite Raum zwischen unserem Sterben und dem jüngsten Tag doch erst dadurch, daß wir unsere Erdenzeit naiv über diese Welt hinausgreifen lassen. Gott warnt vor allem im AT vor einem neugierigen Eindringen in den Todesabgrund, soll doch der Glaube seinen Raum behalten. Es verbleibt nur das behutsame Gebet: „Lieber Gott, ist die Seele in dem Stand, daß ihr noch zu helfen ist, so bitt ich, wolltest ihr gnädig sein“; und wenn du das einmal oder zwier tan hast, so laß es gut sein und befiehl sie Gott“ (WA 10 III, 195, 24). Noch schroffer wird die Fürbitte der Heiligen zurückgewiesen. Die diesbezüglichen Aussagen in Nr. 71 (42f) verschleiern die Härte der reformatorischen Entscheidung. Hatte Luther ab 1522 zunächst gesagt „Schonet die Schwachen und fuhret sie säuberlich“ (WA 10 II, 166, 29), so formuliert er im Kontext des Augsburger Reichstages: „Darumb ist nicht zu raten noch zu leiden, daß man die verstorbenen Heiligen um Furbitt anruffe oder anruffen lehre, sonder solls vielmehr verdammen und meiden lehren... Das Licht des Euangelii ist nu so helle am Tag, daß hinfurt niemand entschuldigt ist, wo er in Finsternis bleibt“ (WA 30 II, 644, 6). Nur gegen diese prophetische Warnung kann das Anrufen der Heiligen seine geistliche Gewißheit und sein endzeitliches Recht behaupten.

Die im Anschluß an die Thesen von Accra (Nr. 28) formulierten „Grundvollzüge“ der Eucharistiefeier (Nr. 76, 45f) schweigen vom Zuspruch der Vergebung. In den Thesen wird dieses Zentrum mittelalterlicher und reformatorischer Feier kaum erwähnt. Im Eingang klingt Luthers Kleiner Katechismus (KK V, 6) an (Nr. 6, 13); zur Verkündigung wird gesagt: „Das Sündenbekenntnis der versammelten Gemeinde umschließt immer auch das öffentlich bekundete Ja zur Versöhnungstat Gottes“ (Nr. 30, 23). Der Exkurs zur Eucharistie als einem Sünden-Mahl (109–114) drängt auf das Ringen um rechte Heiligung. Wo die „Solidarität im Leiden und in der Hoffnung mit allen Menschen“ (Nr. 41, 28) angesprochen wird, heißt es mit den ökumenischen Thesen von Uppsala 1968: Soziale, natio-

nale und rassische Trennungen innerhalb der Kirche könnten sich so verhängnisvoll auswirken wie Glaubensspaltungen (Nr. 41, 29). Von menschlicher Schuld vor Gottes Gericht und deren Vergebung ist nur am Rande die Rede. Die heilsgeschichtliche Verortung und die trinitarische Strukturierung der Eucharistie aber wohl auch das Drängen auf die sonntägliche Feier haben diese Dimension verkümmern lassen. Die Moderne hat den endzeitlichen Gerichtshorizont der heiligen Schrift ausgeblendet; man weiß kaum noch, was Sünde vor Gott und den Menschen ist. Es war sicher sachlich notwendig und biblisch gerechtfertigt, daß sich der häufige Gang zum Tisch des Herrn von der Ohrenbeichte, bzw. vom Katechismusverhör ablöste; doch drohen in den evangelischen Kirchen die zu meist nur kümmerlichen Überreste der Gemeindebeichte geschweige der Einzelbeichte gänzlich zu verschwinden, und auch in der katholischen Kirche gerät die Ohrenbeichte in eine tiefe Krise. Über der Eucharistie als dem Mahl der befreiten Gotteskinder sowie als der Einweisung in den Opferweg Jesu sollten wir die beides verbindende Mitte, die Schuldvergebung und Versöhnung mit Gott, nicht aus dem Blick verlieren. Eine intensive Neubesinnung tut hier dringend Not.

Diese recht kritisch ausgefallenen Anmerkungen wollen nur die Intention des Dokumentes unterstreichen und hierdurch den Dank für das behutsam Erarbeitete und einmütig Bezeugte abstaten. Den Kirchen und Gemeinden, die zu diesen Thesen stehen und dies in ihren Sakramentsfeiern zu bezeugen suchen, sollte die Gemeinschaft am Tisch des Herrn nicht verweigert werden. Die Kritik kann den breiten Konsens nicht aufheben. Vor allem wir evangelischen Christen wären herzensfroh, wenn unsere Pfarrer und Ältesten, wenn die Kirchenleitungen und Gemeindeglieder dieses gemeinsame Zeugnis über das Herrenmahl aufgreifen und mitverantworten würden (Nr. 77, 47). Wir sollten deshalb die bisherige Praxis der Feier an getrennten Tischen mutig infragestellen und behutsam überwinden; über eine seelsorgerlich begründete gastweise Zulassung hinaus sollten wir auf volle Tischgemeinschaft drängen. Woher nehmen wir uns das Recht, innerhalb der verfaßten Kirchen weitherzig bis zum Exzeß zu sein, an den Konfessionsgrenzen aber plötzlich anzuhalten und völlig andere Maßstäbe aufzurichten? Die endzeitliche Pflicht, sich mit dem Gegner zu vertragen und auszusöhnen, solange wir noch auf dem Wege sind dem kommenden Herrn und Richter entgegen (Matth. 5, 25f), gilt auch für die Kirchen und Konfessionen.

Israelite and Judaeon History, edited by John H. Hayes and J. Maxwell Miller. – London: SCM Press Ltd. (1977). XXXI, 736 S., (Old Testament Library) geb. £ 15.00

Diese Geschichte Israels ist das Ergebnis der Zusammenarbeit von 14 Fachleuten aus mehreren Ländern. Jede Geschichtsepoche wird von einem oder von zwei Mitarbeitern dargestellt. Jedes Kap. wird in Paragraphen untergeteilt, die die Quellenlage, die Ergebnisse der Archäologie, die allgemeine historische Situation in der altorientalischen Umwelt, die geschichtlichen Ereignisse in Israel, die religiösen und kulturellen Verhältnisse behandeln. Jedem Paragraphen geht eine nach Verfasseramen geordnete Bibliographie voraus. Auf Anmerkungen wird verzichtet.

John H. Hayes setzt an den Anfang „The History of the Study of Israelite and Judaeon History“ (S. 1–69). Die beiden Hauptperioden der Frühzeit, Patriarchenzeit und Aufenthalt in Ägypten, werden vorsichtig nicht als „Zeit der Patriarchen“ bzw. „Die protoisraelitischen Stämme in Ägypten“ o. dgl. überschrieben, sondern „The Patriarchal Traditions“ (70–148) und „The Joseph and Moses Narratives“ (149–212), womit offensichtlich die Hrsg. bzw. Vf. die Schwierigkeit andeuten wollen, aus den im Pentateuch gesammelten Traditionen sichere historische Ereignisse zu erschließen.

In dem Kap. „The Patriarchal Traditions“ umreißt William G. Dever die allgemeine historische Situation zur Zeit der Patriarchen, wie sie sich heute dem Archäologen darbietet. W. Malcolm Clark dagegen versucht, anhand der heutigen literarischen und traditions geschichtlichen Forschung wenigstens in groben Umrissen ein Bild von den Wanderungen der Patriarchen zu erschließen. Nach einer kritischen Würdigung aller wichtigen und zum Teil sehr gegensätzlichen Äußerungen der bekanntesten modernen For-

scher gesteht er der Verbindung der Patriarchen mit der Aramäischen Wanderung in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends, also in der späten Bronzezeit, die größere Wahrscheinlichkeit zu als der Frühdatierung in die Mittlere Bronzezeit, und hält die kanonische Patriarchengeschichte für ein Produkt der frühen Königszeit.

Das Kap. „The Joseph and Moses Narratives“ bearbeiten Thomas L. Thompson und D. Irvin, wobei Thompson die biblischen Erzählungen von Joseph, Mose und vom Auszug einer sehr kritischen Prüfung unterzieht mit dem Ergebnis, daß sie erst aus der Königszeit stammen und daher keinen historischen Wert für die Erschließung der Frühgeschichte Israels haben. Die Mitverfasserin Irvin ist ebenfalls nicht am historischen Gehalt der Tradition interessiert, sondern vergleicht ihre Motive nur mit entsprechenden Erzählungen der Umwelt Israels.

Weit positiver bewertet J. Maxwell Miller die biblischen Quellen über die Landnahme in dem Kapitel „The Israelite Occupation of Canaan“ (213–284). Aus einer kritischen Prüfung der biblischen Texte und der Verwertung archäologischer Gegebenheiten setzt er die Landnahme der wichtigsten Stämme Israels um 1200 an, und auch für die Landnahme der einzelnen Stämme in ihren traditionellen Siedlungsgebieten sieht er „no reason to doubt the essential historicity of the biblical traditions“ (284).

Leichter haben es die Verfasser der übrigen Kap., weil sie sich auf relativ sicherem Fundament bewegen; sie brauchen sich nur mit wenigen und dann immer gut abgesicherten Hypothesen abzugeben. A. D. H. Mayes stellt „The Period of the Judges and the Rise of the Monarchy“ dar (285–331), J. Alberto Soggin „The Davidic-Salomonic Kingdom“ (332–380), Herbert Donner „The Separate States of Israel and Judah“ (381–434), Bustenay Oded „Judah and the Exile“ (435–488), Geo Widengren „The Persian

Period" (489–538), Peter Schäfer „The Hellenistic and Macabaeae Periods" (539–604) und A. R. C. Leane und Jacob Neuser (dieser nur die Zeit nach der Zerstörung des Tempels) „The Roman Era" (605–677).

Ein nichtgezeichneter „Appendix" legt unter Anführung der wichtigsten Literatur die Schwierigkeiten für eine genaue Chronologie der Königszeit dar, ohne sich für ein bestimmtes System zu entscheiden. In einer Tabelle werden einfach die Regierungsjahre der Könige Israels und Judas nach Begriff-Jepsen, Andersen, Thiele, Albright und Miller nebeneinandergestellt. Die einzelnen Mitarbeiter waren anscheinend frei, sich für ein System zu entscheiden. Ein Sachregister der biblischen Eigennamen, der im Text und in den Bibliographien erwähnten Autoren und der Bibelstellen sowie 9 Karten schließen den Band ab, ein Abkürzungsverzeichnis und eine allgemeine historische Bibliographie stehen am Anfang.

Der ganze Band ist als eine gut informierende Gesamtdarstellung der Geschichte Israels zu beurteilen, auch wenn dem so gezeichneten Geschichtsbild die Einheitlichkeit fehlt. Vor allem fallen die Beiträge von Thompson und Irvin aus dem Rahmen. Die Hrsg. hätten besser daran getan, für dieses Kapitel Autoren zu wählen, die den biblischen Traditionen etwas mehr historischen Wert beimessen und weniger hypothesenfreudig sind; dann wäre der Gesamteindruck nicht so zwiespältig. Immerhin schadet es aber auch nicht, wenn der wenig informierte Leser hier erfährt, daß die Quellenlage für die Frühzeit Israels recht prekär ist. Es hätte auch nicht geschadet, wenn man auch die positiveren Stimmen hinsichtlich der Möglichkeit, einige einigermaßen gesicherte historische Tatsachen zu erschließen, deutlicher hätte zu Wort kommen lassen. In den anderen Kapiteln ist die Darstellung der unterschiedlichen Auffassungen bei der Quellenauswertung ausgewogener, so daß der Leser sich leichter ein eigenes Urteil bilden kann. Der Band kann auch Studenten wärmstens empfohlen werden; jedoch sollten sie auf die Ungesicherheit der Darstellung in dem Kapitel über die Mosezeit aufmerksam gemacht werden.

München

Josef Scharbert

Jeremias, Christian: Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 248 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des alten und Neuen Testaments, Bd 117) kart. DM 42.–

Seit der letzten Monographie zum Sacharja-Buch (W. A. M. Beuken, Haggai-Sacharja 1–8, 1967) bis zu dieser Habilitationsschrift von Ch. Jeremias sind genau zehn Jahre verflossen. Leider fehlt in diesem neuen Buch ein Überblick über die bisherige Sacharjaforschung, durch den man von Anfang an in die Problematik eingeleitet würde. Die Verkündigung des Sacharja ist zweifellos mit einem wichtigen Zeitpunkt innerhalb der Geschichte Israels verbunden: Ein Neuanfang in der alten Heimat ist endlich möglich geworden, denn ein Großteil der Exilierten ist zurückgekehrt (Wende 521–520 v. Chr.), und der Tempel kann wiederaufgebaut werden. Da Sacharja in die Zeit der zu Ende gehenden Prophetie gehört, liegt es nicht nur nahe, seine Visionen auf dem Hintergrund der älteren Prophetie zu untersuchen. Vielmehr ist es mindestens ebenso interessant, von den Nachtgesichten aus den Blick auf das spätere, der Prophetie folgende Phänomen der Apokalyptik zu richten. Für diese Untersuchung wird aus dem Bereich der apokalyptischen Literatur das Daniel-Buch herangezogen.

Der auffallende, zusammenhängende Komplex der Nachtgesichte ist von J. in zwei Teilen untersucht worden: I. Zur Struktur der Nachtgesichte (10–108); II. Das inhaltliche Material der Nachtgesichte (109–225). Dazu geht Vf. (im Teil Ia) auf das gemeinsame Grundschemata ein, wobei das 4. Nachtgesicht (Sach. 3,1–7) völlig herausfällt, weil es die Symmetrie im Aufbau (der Zyklus der 7 Nachtgesichte) stört. Die Argumente dafür, daß 3,1–7 nicht zum Bestand der Nachtgesichte gehört, findet man nur am Ende des Buches (201–225), wo aber eine ganz andere Problematik zur Diskussion steht. Das Datum Sach. 1,7, das die erste Vision einleitet, steht zugleich an der Spitze des gesamten Korpus der Nachtgesichte. Besonders das letzte (Sach. 6,1–8) ergibt Schwierigkeiten (speziell in 6,8) und völlig gelöst sind sie m. E. nicht (26–36).

Dann (Teil Ib) werden die Aufbauelemente der Nachtgesichte mit denen der übrigen Visionen des Alten Testaments verglichen (39–81). Es ergibt sich, daß bei Sacharja in den Typen der Symbol- und Situationsvision deutliche Beziehungen zu den älteren Propheten, viel schwächer hingegen zu den Visionen des Daniel-Buches zu erkennen sind. Wesentlich bedeutsamer ist die Feststellung, daß sich für die Frage nach der Deutung in den propheti-

schen Visionen vor Sacharja keine Belege finden. In diese Frage nach der Deutung ist bei Sacharja ein Moment der Verbindung und des Übergangs zur Apokalyptik zu erkennen: kein Nachtgesicht ist ohne Deutung verständlich.

Im Teil Ic (81–108) werden bemerkenswerte Züge und Strukturen im Rahmen des visionären Geschehens (Das Gespräch, die Rolle des Propheten in der Vision, die Rolle des Deuteengels, Jahwe in der Vision) mit den übrigen Visionen des AT verglichen. So fällt im Vergleich mit den übrigen Visionen auf, daß Sacharja so gut wie nichts berichtet von einer aktiven oder passiven Beteiligung seinerseits an der Schau, von eigenem Erleben und persönlichen Reaktionen und von Begleitumständen der Vision. Jahwes Verhältnis zum Visionsgeschehen und zum Visionär ist gekennzeichnet durch sehr große Distanz, womit die Rolle des Deuteengels und seine herausragende Bedeutung zusammenhängt. Allgemein gilt: Unverkennbar bestehen starke Beziehungen zu den älteren prophetischen Visionen; in vielem stehen Sacharjas Nachtgesichte deutlich am Übergang zu Daniels Visionen bzw. in ihrer Nähe, wobei öfter Linien von Ezechiel her aufgenommen werden. Interessant ist, daß Sacharja in einigen Fällen sozusagen über Ezechiel hinweg, an den er nicht anknüpft, älteren prophetischen Visionen nahesteht (besonders Amos, Jeremia). Nicht weniger interessant sind die Fälle, in denen Verbindungslinien von Ezechiel zu Daniel und/bzw. der apokalyptischen Literatur laufen – und zwar unter Ausschluß Sacharjas.

Im II. Teil (109–225) untersucht J., ob und inwieweit Sacharja jeweils durch bestimmte Vorstellungen, Bilder usw. angeregt oder bestimmt gewesen sein wird. Der Bereich der herangezogenen Texte umfaßt in erster Linie die prophetischen Texte, dazu das Daniel-Buch. Jedoch erweist es sich des öfteren als notwendig, diesen Bereich innerhalb – und gelegentlich auch außerhalb – des Alten Testaments auszuweiten. Unverkennbar ist in vielen Einzelzügen eine starke Beziehung zu den älteren Propheten und ihren Visionen bis hin zu Amos, am meisten aber zu Deuterjesaja und zum Ezechiel-Buch. Was die Visionsbilder selbst anlangt, so sind ähnlich gewichtige Wahrnehmungen über eine Berührung zwischen Sacharja und dem apokalyptischen Daniel-Buch nicht zu nennen; es können vielmehr nur Einzelzüge aufgeführt werden. Wesentliche apokalyptische Merkmale, die sich bei Daniel finden, fehlen bei Sacharja. Deshalb kann man Sacharja nicht als Apokalyptiker bezeichnen. Ein kurzer Blick auf das in Sacharja 1–8 außer den Nachtgesichten noch von Sacharja Überlieferte bestätigt, daß hier das prophetische Element stark hervortritt, und daß in der Gesamtschau dem Prophetischen größeres Gewicht zukommt.

Gegen einige Lösungen kann man m. E. Bedenken erheben, z. B. ob die Stätte *b m s l h* (Sach. 1,8) mit den zwei Bergen (Sach 6,1) identisch ist (110). Auch kann man sich fragen, ob die Vorstellung vom Gottesgarten im Wort *m s l h* eine Rolle spielt, wie Jeremias (114ff) behauptet. Wenn das zweite Nachtgesicht (Sach. 2,1–4) 'inhaltlich eine Ausführung des zweiten Teils der Verheißung 1,14f ist' (156), warum hören wir denn gar nichts über das Verhältnis vom ersten und zweiten Nachtgesicht und warum nur acht Seiten für eine motivgeschichtliche Untersuchung? Die Frage bleibt offen, wer der Jüngling ist (Sach. 2,8); ist er mit dem Mann (Sach. 2,5) oder dem Propheten identisch? Eine weitere Frage ist, ob der Mann eine Engelgestalt war, wie J. (166) und viele andere meinen (z. B. Beuken, 244; Horst Hat 217).

Das 5. Nachtgesicht (Leuchter und Ölbäume) wird von J. überraschend gelöst. Der Leuchter – sagt er – steht ganz offensichtlich für Jahwe; altorientalische Siegel bilden sehr häufig einen Leuchter oder Kandelaber als Symbol des Gottes ab, und zwar des Feuergottes Nusku. Auch der Text selber sagt es indirekt in V. 10b: 'Diese sieben sind die Augen Jahwes...'. J. hat also die viel vertretene Sicht Gunkels verlassen, 'daß ein Zusammenhang zwischen den sieben Planeten und den sieben Lampen des Leuchters bzw. den sieben Augen Gottes besteht' (185). Ich verweise darauf, daß z. B. schon K. Ellinger (Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II, ATD 25) diese Möglichkeit erwägt hat: 'Die Leuchter ist also Gott selbst' (110). Diesen Verweis findet man bei J. nicht!

Über den Vorschlag, Sach. 5,5–11 als eine Art Exegese zu den Versen 5,1–4 zu lesen (z. B. Bič, Biblische Studien 42), sagt Vf. gar nichts. Es ist aber interessant zu sehen, daß Sach. 5,11 zurückweisen kann zu 5,4 und daß z. B. auch Sach. 5,3 und 5,6 Beziehungen miteinander haben können!

Die weitgehende Analyse Sach. 3,1–7 ergibt – wir haben es oben schon erwähnt – daß dieses Nachtgesicht zum Datum 1,7 ('Am 24. Tag des 11. Monats... im 2. Jahr des Darius...') nicht paßt, weil von Serubbabel nicht mehr die Rede ist. In Sach. 3,1–7 liegt 'ein wohl von Sacharja stammendes, aber einem späteren Zeitpunkt als die übrigen

sieben Visionen zugehöriges Nachtgesicht vor, daß dann auch erst nachträglich eingefügt worden wäre' (223). Diese Lösung aber kann nicht standhalten, weil dann der Redaktor das Stück (3,1–7) nach Sach. 4,1–14 eingefügt hätte, da Serubbabel in 4,1–14 noch zugesprochen wird.

Zusammenfassend kann man sagen, daß der erste Teil dieses Buches wichtige Beobachtungen enthält, namentlich einen Vergleich mit den übrigen prophetischen Visionen des AT. Die hauptsächlich motivgeschichtliche Untersuchung des zweiten Teiles ist m. E. nicht ganz gelungen, weil viele wichtige Probleme undeutlich geblieben sind.

Utrecht-Uithof

Panc Beentjes

Lauha, Aarre: Kohelet. Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd XIX. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag 1978, VIII, 232 S. Ln DM 53.–

Stammen die Festlichkeit und Freude, die das Buch Kohelet trotz seiner melancholischen Farben überstrahlen, aus der Begegnung mit dem schenkenden Gott Israels? Stimmt es, wenn M. Klopstein formuliert: „Vom Abgrund radikalster Skepsis weiß er sich von Gottes Hand zurückgehalten. Darin, daß seine Skepsis ihn nicht der Tragik ausliefert, lebt Kohelet noch einmal entschieden vom israelitisch-jüdischen Erbe“? (Die Skepsis des Kohelet: Theol. Zeitschr. 28, 1972, 97–109, Zitat: 108f) Oder stammt seine Freude aus der Verzweiflung: „Le bonheur préconisé par Kohelet a toutes les apparences d'un remède fragmentaire qui n'apporte pas une solution valable au problème de l'existence humaine. Il s'agit plutôt d'une tentative désespérée de s'évader de la véritable condition humaine: tout est vanité. La caractéristique la plus importante de ce bonheur nous semble être l'absence de Dieu.“ Hat L. Gorssen recht, der Kohelet auf diese Weise als von Gott restlos getrennten, seiner eigenen melancholischen Festlichkeit überlassenen Menschen kennzeichnet? (La cohérence de la conception de dieu dans l'Ecclésiaste: Eph. Theol. Lov. 46, 1970, 282–324, Zitat: 322)

Wer zu L.s Koheletkommentar greift, ist gespannt, welcher Interpretation er sich anschließt: Ob er Kohelet etwa mit Klopstein und H. Gese (Vom Sinai zum Zion, München 1974, 179) als frommen, letztlich in Gott geborgenen Juden oder etwa mit Gorssen (den Lauha nicht nennt), H.-P. Müller (Neige der althebräischen „Weisheit“: ZAW 90, 1978, 238–264) und D. Michel (Vom Gott, der im Himmel ist: Theol. Viatorum 12, 1972/73, 87–100) als in Gottesferne lebenden, auf sich selbst zurückgeworfenen Skeptiker und Pessimisten versteht. Die Stärke von L.s Kommentar ist, daß er sich mit aller wünschenswerten Klarheit und Kompromißlosigkeit auf den Boden der skeptisch-pessimistischen Gesamtdeutung stellt: Koh ist „von der israelitischen persönlich existentiellen Glaubenslinie abgeglitten und zu einem beobachtenden Zuschauer ohne religiösen Eifer geworden“ (23). L. verweigert sich dem verbreiteten Wunsch, Koh tiefer als nur äußerlich in der jüdischen Religion verwurzelt zu sehen und ihn für eine harmonisierende biblische Theologie zu vereinnahmen. Er spricht von Koh. „weltanschaulichem Bankrott“ (22f), der zwar manchen Zeitgenossen zur Bibel zu locken vermag, sich aber letztlich für kirchliche Zwecke nicht ausbeuten läßt. Diese Sicht bestätigt L. in glänzender und überzeugender Weise praktisch auf jeder Seite seines sorgfältigen Kommentars. Auch zu anderen Grundfragen der Koh-Exegese nimmt L. entschieden Stellung. Er faßt das Buch nicht als festgefügteten Traktat, sondern nach K. Galling als Sammlung von 30 isolierten Lehrstücken und Sprüchen auf, die durch einen Prolog (1,3–11) und einen Epilog (11,7–12,7) abgerundet werden. Die Lehrstücke sind von zahlreichen Aramaismen durchsetzt, jedoch ist weder die von F. Zimmermann angenommene aramäische Grundschrift noch der von M. Dahood postulierte phönizische Sprachcharakter zu erwägen. Es finden sich einige wenige Gräzismen; auch eine Bekanntschaft mit dem Gnomiker Theognis und griechisch-hellenistischer Geistigkeit mag vorliegen; „aber eine direkte Abhängigkeit von griechischen Einflüssen bleibt unbewiesen“ (11). Dagegen ist L. mit O. Loretz der Meinung, daß das babylonische Gilgamesch-Epos „Kohelet so gut bekannt war, daß mehrere Impulse daraus im Predigerbuch unverkennbar sind“, besonders in der Aufforderung zum Lebensgenuß in 9,7–9 und in der pessimistischen Auffassung, „daß das Tun eines jeden nur ein Windhauch und der Tod der letzte Endpunkt des menschlichen Geschicks ist“ (13).

In der Frage schließlich, ob uns das Koh-Buch in seiner ursprünglichen Fassung oder in einer Bearbeitung vorliegt, vertritt L. einen verhältnismäßig radikalen Standpunkt. Er stellt nicht nur einige wenige Verse um (z. B. ordnet er 9,18b hinter 10,1a ein) und rechnet gelegentlich mit der Zufügung einzelner Wörter (etwa 1,17; 2,6; 3,2), sondern meint auch, ein Bearbeiter, von L. „Zensor“ genannt (69), habe über zwanzig Verse (etwa 2,24b–26; 3,17; 12,1.7) hinzugefügt, um das Buch einer jüdisch-orthodoxen Lesart fähig zu machen. Überall argumentiert L. eingehend und wertet die wissenschaftliche Literatur (vielleicht mit Ausnahme der französischen) sorgfältig aus. Das Buch des lutherischen Bischofs von Helsinki ist ein Glanzstück des Neukirchener Kommentars. Dennoch sei nicht verschwiegen, daß der Rez. bei aller Zustimmung hier und dort anders urteilen möchte.

1. In den letzten Jahren ist Frankreich das klassische Land der Koh-Forschung geworden, doch zitiert L. nur den Kommentar von Barucq. Außer dem schon genannten Aufsatz von L. Gorssen sind zu erwähnen: E. Glasser, *Le procès du bonheur par Kohelet*, Paris 1970; J. Lévesque, *Job et son Dieu*, Paris 1970, 654–679; A. Maillot, *La contestation. Commentaire de l'Ecclésiaste*, Lyon 1971; D. Lys, *L'Ecclésiaste ou Que vaut la vie?* Paris 1977 (als Diss.-Druck schon 1973); zuletzt: A. Barucq *Qohélet, in: Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Fasc. 50b, Paris 1977, 609–674. Man mag darüber spekulieren, ob das Interesse in Frankreich an Koh mit dem französischen Existentialismus zusammenhängt, vgl. etwa Gorssen, *La cohérence* 291f Anm. 31; H. Lusseau, in: H. Cazelles, *Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris 1973, 635ff. Im Neuhebräischen übersetzt man absurdité mit *devar hävāl* und greift somit auf Kohelets Vokabular zurück.

2. Trotz seiner treffenden Hinweise auf kulturgeschichtliche Parallelen (78) und auf die melancholische Übersättung der Freude (16) scheint mir L. die Eigenart des Motivs von der „Lebensfreude angesichts des Todes“ nicht richtig erfaßt zu haben. Er bleibt der traditionellen Auffassung verhaftet, Koh denke an gutbürgerliches Genießen harmloser Alltagsfreuden. Wenn von „Essen und Trinken“ die Rede ist, spricht L. vornehm und lateinisch von „carpe diem“, statt, was gemeint ist, von „Fressen und Saufen“. Das ausgelassene Fest wird als „glückliches Familienleben“ verstanden und zur häuslichen „Idylle“ domestiziert (9,9 sei von der Ehefrau die Rede); das „Essen und Trinken“ wird auf „alltägliche Lebensbedürfnisse“ (169) herabgestuft. Gegen solche Verharmlosung sprechen die zahllosen vorderasiatischen, ägyptischen, griechischen und biblischen Texte, die *la dolce vita* empfehlen und ihr „carpe diem“ mit „memento mori“ verbinden.

An die Seite der biblischen Texte Koh 9,7ff; Jes 22,13; Sir 14,11–19; Weish 2,5ff treten ein Text aus dem Gilgamesch-Epos (L. 78 und 170), ägyptische Harfnerlieder, ägyptische und griechische Grabinschriften, Texte aus den Tragikern (Aischylos, Perser 838–842; Euripides, Alkestis 788–798), Komikern (Athenaios, *Deipnosophistai* VII 280c, VIII 336 c-f) und der *Anthologia Graeca* (VII 452, XII 50).

Auf den ursprünglichen „Sitz im Leben“ des Motivs verweisen uns die antiken „Kommersbücher“, die unter den Pseudonymen Anacreon und Theognis laufen (vgl. Theognis 793ff, 969ff; Anacreonta Nr. 32 und 52), und der bei Herodot II 78 geschilderte Festbrauch: Die Gastmähler (Sir 31f) der reichen Privatleute wurzeln in der gemeinsamen orientalisches-ägyptisch-griechischen Weinkultur, an der auch Israel Anteil hat; ihre „Gaudemus“-Stimmung hatte die Festkultur schon zwei Jahrtausende begleitet, ehe sich Koh zu ihrer tiefen Weisheit bekannte. Vgl. B. Lifshitz, *L'exhortation à la jouissance de la vie dans une inscription tombale juive à Jérusalem*: RB 73, 1966, 248–255; H. te Velde, *De goede dag der oude Egyptenaren*, Leiden 1971; J. Assmann, *Fest des Augenblicks – Verheißung der Dauer*, in: *Fragen an die altägyptische Literatur*. Studien zum Gedenken an E. Otto, Wiesbaden 1977, 55–84; H. Goedicke, *The Date of the „Antef Song“*, in: *Fragen an die altägypt. Literatur 185–196*; M. V. Fox, *A Study of Antef: Orientalia* 46, 1977, 393–423. Eine ähnliche „bürgerliche“ Fehldeutung ist dem Autor in der Erklärung von 9,10 unterlaufen. Die Übersetzung „Alles, was dir unter die Hände kommt, mit deiner Kraft zu tun, das tue“ bezeugte in der Tat das „Streben, den irdischen Pflichten gerecht zu werden“ (170), aber die richtige Wiedergabe ist: „Was immer deiner Hand zu tun beliebt, das tu mit deiner (ganzen) Kraft“, vgl. 1 Sam 10,7. Koh ist nicht an Pflichterfüllung, sondern an Lustgewinn interessiert.

Die auf den Lebensgenuß bezüglichen Texte werden von L. wie von den meisten Übersetzern philologisch nicht ganz korrekt gedeutet: 3,13 (vgl. 2,24; 5,17; 8,15) ist nicht von dem Menschen die Rede, „der bei all seinem Mühen ißt und trinkt“, sondern dem, „der als Lohn für all seine Mühe ißt und trinkt“. Das *bet preti* ist in der New English Bible mit „in return for“ und bei Glasser mit „grâce à“ richtig wiedergegeben.

3. L. hat die von F. Ellermeier und K. Galling ausgearbeitete Perikopierung modifiziert und übernommen. Das ist gewiß eine weise Entscheidung, doch ist sie offen für weitere Modifizierungen. So möchte ich etwa 3,16–4,3; 5,9–6,6; 9,13–10,1 je als Einheit verstehen. Die gewichtigste Frage an L.s System der Perikopen dürfte die nach dem Charakter von 1,1–3,15 sein. Dieser Komplex könnte nämlich in der Tat eine ein-

heitliche, wenngleich differenzierte Einheit bilden, gewissermaßen den systematischen Grundstock, an den der Rest des Buches in lockerer Perikopenform angegliedert ist. Auf diese gelegentlich vorgetragene Idee (vgl. den Kommentar von C. Siegfried 1898; Gese, Vom Sinai 176f Anm. 22; Michel, Vom Gott 90) geht L. nicht ein. Ebenso wenig erörtert er die neuerdings von Glasser und Lys wieder erwogene Ansicht, Kohelets Buch lasse eine durchgehende Komposition erkennen.

4. Die prinzipielle Ablehnung der Positionen von Zimmermann und Dahood kann man gerade im Hinblick auf neuere Arbeiten gerne teilen, vgl. F. Pilotti, Osservazioni su alcuni usi linguistici dell'Ecclesiaste: Bibbia e Oriente 19, 1977, 49–56; C. F. Whitley, Koheleth: His Language and Thought (BZAW 148) Berlin 1979, 106–118. Dennoch scheinen mir Dahoods Arbeiten nicht genügend ausgewertet zu sein: L.s kritische Reserve geht so weit, daß er sich gute Einsichten entgehen läßt. Dahoods Übersetzung von *elm* als „ignorance“ ist zu 3,11 nicht einmal angemerk, obwohl sie überzeugt; ebenso fehlt ein Hinweis auf die Konjekturen *npj* „in the presence of“ in 8,2, die ebenfalls wahrscheinlich ist. Vgl. M. Dahood in Biblica 33, 1952, 206; 39, 1958, 311. Künftig ist auch Whitleys gut dokumentierte These über den „mischsprachigen“ Sprachcharakter des Koh zu beachten.

5. Nachdem man von einem griechisch-hellenistischen Einfluß auf Koh seit H. Ranston (Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature, London 1925) kaum mehr etwas gehört hatte und die Diskussion durch O. Loretz (Qohelet und der Alte Orient, Freiburg 1964, 45–57) als abgeschlossen gelten mußte, haben neuerdings R. Braun (Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie, BZAW 130, Berlin 1973), J. de Savignac (La sagesse de Qôhélet et l'épopée de Gilgamesh: Vet.-Test. 28, 1978, 318–323) und C. F. Whitley das Thema wieder aufgenommen. Sie rechnen mit einem intensiven Einfluß griechischer Geistigkeit; Whitley erneuert sogar Voltaires „C'est un philosophe épicurien“. L. steht dieser Sichtweise hilflos gegenüber und kann sich zu keiner bündigen Ablehnung durchringen. Daß sich hinter Kohelets Diktion bisweilen griechische Ausdrücke verbergen, gesteht er unter Berufung auf R. Braun in immerhin vier Fällen zu (3,11.12; 8,16; 9,3; 11,5 mit Parallelen), von denen jedoch kein einziger wirklich überzeugt. Daß Koh „griechische Weisheit in hebräischem Gewand“ sei, scheint mir völlig unbewiesen. Lediglich 3,21 könnte Koh in der Unterscheidung zwischen Leib und Seele eine griechische Idee aufnehmen; aber er lehnt die (griechische) Sicht ab, die Seele (hebr. *ruach*) habe ein privilegiertes Nachleben. Ebenso erwägenswert ist die Sicht von Lys, L'Ecclesiaste 117f, Koh 1,4ff greife griechisches Gedankengut auf, um es abzuweisen. Insgesamt muß gelten, was J. Pedersen, Scépticisme israélite: RHPH 10, 1930, 317–370 (Zitat: 342) erkannte: „Si nous regardons les analogies alléguées ci-dessus, nous reconnaitrons qu'il ne s'agit que de ressemblances plus ou moins superficielles.“

6. Ich gestehe, daß mich die Annahme einer so umfangreichen und etwa 10 Prozent des Textes ausmachenden orthodoxen Zensur und Korrektur nicht überzeugt. Mindestens in 2,24–26; 3,13.17a; 4,5; 5,18; 7,6; 8,12f kann ich keine größeren Zusätze und in 2,6; 3,2,5; 8,8; 9,12; 10,1 keine hinzugefügten Wörter entdecken. Mir scheint der Text philologisch wie er dasteht und inhaltlich ohne Aufgabe der skeptisch-pessimistischen Gesamtdeutung verständlich; L.s gelegentlich vorsichtige und abschwächende Ausdrucksweise (3,13 sei „möglicherweise ein Zusatz“ u. ä.) kann ich nur unterstreichen. Aber ich möchte weitergehen und mich vorerst dem Urteil von H. W. Hertzberg, R. Gordis und D. Lys anschließen, denen wir die letzten umfangreichen Koh-Kommentare in deutscher, englischer und französischer Sprache verdanken: „Je mehr ich mich mit Koh beschäftigt habe, um so mehr ergibt sich mir aus allen Instanzen – Bezeugung, Sprache, Stil, Metrum, Aufbau, Gedankengehalt – die Einheitlichkeit von Koh 1,2–12,8“ (H. W. Hertzberg, Der Prediger. Gütersloh 1963, 41). „The various Hakam glossators and Hasid interpolators are merely figments of the scholarly imagination“ (R. Gordis, Koheleth – The Man and His World, New York 1968, 73). Niemand wird behaupten, die Kommentare von Hertzberg, Gordis und Lys seien ohne kritische Vernunft geschrieben. – Warum soll man von der schon geläufigen Deutung von *twb* / *hwt* in 2,26 als „genehmer, favorisierter/ mißfälliger Mensch“ abkommen? Diese Nuance anzunehmen ist weit einfacher als der Griff zur literarkritischen Schere unserer exegetischen Großväter. 3,17a ist als gleich im folgenden Vers wieder verworfener Gedanke plausibel; um den Versteil beraubt, verliert der Text an Beweglichkeit und gedanklicher Schärfe. So gewiß schließlich 12,12–14 ein redaktioneller Nachtrag ist, so wenig steht seine Intention fest. Statt an die kritische Stellungnahme eines Zensors, kann man durchaus an ein Kolophon denken, das einmal ein Korpus salomonischer Schriften abschließen wollte (Spr, Hld, Koh?), vgl. G. T. Sheppard, The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary: CBQ 39, 1977, 182–189.

Die ausgewogenen Darlegungen, die sorgfältige Dokumentation und die verständliche und lebendige sprachliche Form machen Lauhas Kommentar gleichzeitig zu einem Standardwerk der exegetischen Forschung und zu einem Buch, das man gerne liest.

Tübingen

Bernhard Lang

Detweiler, Robert: *Story, Sign, and Self. Phenomenology and Structuralism as Literary Critical Methods.* – Philadelphia/Missoula: Fortress Press / Scholars Press 1978. 224 S. (The Society of Biblical Studies. Semeia Supplements) kart. \$ 5.95

Vf. ist Direktor des Instituts für Freie Künste an der Emory Universität in Atlanta/Georgia. Als Professor für Literatur ist er der „Neuen Amerikanischen Kritik“ verpflichtet, wurde aber beim Bibelstudium ausschließlich mit historisch-kritischen und formgeschichtlichen Methoden ausgebildet, so daß er, wie die meisten Exegeten, die Spannung und vordergründige Diskrepanz von Formlinguistik und traditionsgeschichtlicher Form- und Redaktionskritik am eigenen Leib erfahren hat. Aus dieser Erfahrung heraus schrieb Vf. diese Studie, um in einem Überblick über die beiden literaturkritischen Methoden der Phänomenologie und des Strukturalismus deren je spezifische Züge darzustellen und am Schluß ihre grundsätzliche Vereinbarkeit zu betonen und ihre komplimentäre Anwendung in der Praxis zu fordern. Den Nutzen dieser praktischen Interaktion der beiden Methoden weist er in einem „komparativ-mediatistischen“ Verfahren auf, indem er zuerst die Theorie der beiden Methoden aus ihren Quellentexten erhebt und dann ihre weitgehende Übereinstimmung und Versöhnbarkeit in der Praxis aufzeigt. Sein Ziel ist, „die strategischen Übertreibungen eines Heidegger und Derrida zu versöhnen“ (3).

Seine Studie soll alle Literaturinterpreten, sowohl jene säkularprofaner Texte wie auch jene religiös-biblicher Texte, ansprechen. Daß bis heute oft religiöse Texte mit andern Methoden interpretiert werden als profane Texte mit ähnlichem Lebensgewicht, trägt nicht unwesentlich zur Entfremdung von Theologie/Exegese und Literaturdisziplinen bei, meint Vf. Zwischen exegetischen und profanen Auslegungsmethoden sind oft ganz unnötige, künstliche und letztlich unhaltbare Barrieren aufgerichtet worden. Dagegen tritt Vf. dafür ein, daß auch Theologen und Exegeten sich über die heute bei Textinterpretationen angewandten Verfahren informieren sollten und im Gespräch mit ihren „profanen“ Kollegen bleiben müßten. Zu diesem Zweck will Vf. Basisinformationen zu einer dem Niveau heutiger Literaturkritik entsprechenden Interpretationsmethode liefern. Zwar weiß er um sein heikles Unternehmen, weil Linguistik und Literaturwissenschaft unter Theologen und Exegeten nicht geringe Verwirrung gestiftet haben, meint aber dennoch, daß bessere Information hier helfen kann. „Tatsächlich zeigen einige gallische Literaturkritiker einen geradezu perversen Spürsinn, dem Leser die Sache zu verdunkeln und ihn verwirrend zu irritieren“ (3). Dieses Urteil des gelehrten Vf.s kann so sicher nicht nur von gallischen Linguistern, Literaturwissenschaftlern und Exegeten gesagt werden.

Vf. verfolgt das Ziel seiner Studie in vier Schritten. Nach der Einleitung (1–5) behandelt er im 1. Kap. „Grundbegriffe von Phänomenologie und Strukturalismus“ (7–30). Er stellt kurz Edmund Husserl's Methode vor und zeichnet dann das Programm des Strukturalismus seit Claude Lévi-Strauss, Roman Jakobson, Lacan und Derrida (16–26). Im 2. Kap. stellt er die „Phänomenologische Literaturkritik“ dar (31–102). Mit Hilfe von Zoran Konstantinović, Phänomenologie und Literaturwissenschaft, München, 1973, John Macquarrie, Twentieth Century Religious Thought, New York 1963 und Helmut Kreuzer (Hrsg.), Phänomenologie und Hermeneutik, Göttingen 1975 stellt er die Entwicklung der phänomenologischen Methode durch Roman Ingarden, Maurice Merleau-Ponty, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Georges Poulet, Hans-Georg Gadamer und Paul Ricoeur dar. Dann bringt er Beispiele der Methodenentwicklung durch Mircea Eliade (Mythes, Rêves et Mystères, Paris 1957), John Vernon, Paul Ricoeur, Rudolf Bultmann, Robert W. Funk, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre (Studie über Genet von 1952), Paul Brodtkorb und David Halliburton. Das 3. Kap. über „Strukturalismus und Literaturkritik“ (103–164) stellt zuerst wieder die Entwicklung der Theorie durch Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, A. J. Greimas, Tzvetan Todorov, Gérard Genette u. a. dar und bringt dann Anwendungsbeispiele von Edmund Leach, Matthieu Casalis, Roland Barthes, Jean Starobinski, Louis Marin, R. E. Johnson, Günther Schiwy (Peter Handke's Der Kurze Brief zum langen Abschied), Lucien Goldmann und Robert Detweiler.

Im 4. Kap. entwickelt Vf. seine Thesen zur Harmonisierung der beiden Methoden: „Phänomenologische und strukturalistische Literaturkritik: Möglichkeiten und Versöhnung“ (165–218). Er vergleicht Theorie und Praxis der Textanalyse bei Husserl und Jakobson, bei Heidegger und im Strukturalismus, bei Piaget und in der Phänomenologie, bei Ricoeur und im Strukturalismus, bei Derrida und in der Phänomenologie. Vf. kommt zu der Einsicht, daß in der Praxis der Interpretation die phänomenologische und die strukturalistische Methode oft denselben Weg beschreiten und zu denselben Ergebnissen kommen. Beim „Spiel der Interpretationen“ zeigen beide Methoden oft gleiche Züge: Der Wunsch,

durch den Text Welt-Wirklichkeit zu erfassen; die Voraussetzungen des interpretativen Akts zu durchleuchten; die Unzufriedenheit mit dem empirischen Text und das dadurch begründete „Zurückfragen“ hinter die Textintention; die Analyse der Spannung von individueller Perspektive und allgemeiner Identität im Text; schließlich das Insistieren beider Methoden auf der Sprache als Substrat von Wirklichkeit, was Vf. die „Linguistikalität von Existenz“ nennt (197). Daher kann Vf. dafür eintreten, beide Methoden kombinatorisch anzuwenden, um den Reichtum der Interpretation zu erschließen.

Das äußerst informative Buch stellt eine geschickte Einführung in Theorie und Praxis der literaturkritischen Phänomenologie und des Strukturalismus dar. Obwohl nicht unmittelbar an die Adresse von Exegeten geschrieben, werden sie es mit Gewinn lesen, um mit manchen Vorurteilen, die eher aus Mangel, denn aus Überschuß an Information erwachsen, aufzuräumen. Die Schlußthese des Buches, daß Strukturalismus und traditionelle Methoden bei der Textinterpretation – auch und gerade der biblischen – vereinbar sind, wird sich bewähren.

Stuttgart

Paul-Gerd Müller

Westerholm, Stephen: Jesus and Scribal Authority. – Lund: CWK Gleerup 1978. 178 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series, Bd 10) kart.

Die Arbeit ist eine unter der Anleitung von B. Gerhardsson angefertigte ntl Diss. Sie verfolgt ein doppeltes Ziel, nämlich einmal – ausgehend von der berühmten Beschreibung der mündlichen Überlieferung der Pharisäer Ant. XIII § 297 – den Entstehungsprozeß dieser mündlichen Torah der Schriftgelehrten und Pharisäer nachzuzeichnen und zum anderen Jesu Stellung innerhalb des zeitgenössischen Judentums und insbesondere seine Beurteilung des pharisäischen Anspruchs und der Autorität der Schriftgelehrten/Pharisäer herauszuarbeiten.

Entsprechend gliedert sich die Arbeit in zwei Teile. Nach einer Einleitung, in der die gestellte Aufgabe und die Quellenlage umrissen wird (hier ist, wie so oft, das Problembewußtsein hinsichtlich der ntl Quellen ausgeprägt als hinsichtlich der rabbinischen Literatur; bei den rabbinischen Texten gilt schlicht der Standpunkt: „material is used for which the sources themselves make the claim that they depict the pre-70 period, usually by naming sages who lived at that time“, 3), werden in einem 1. Teil („The Makers of Halakha“, 12–52, Anmerkungen 133–141) die Pharisäer und Schriftgelehrten vorgestellt und Fragen des pharisäischen Gesetzes, der Ordination und der gesetzgebenden Körperschaften (Sanhedrin, pharisäische Versammlungen) erörtert. Dieser Teil faßt vorwiegend die bisherige Forschung zusammen und bietet kaum eigene Ansätze.

Der folgende 2. Teil („Jesus' view of scribal authority“, 53–132, Anmerkungen 141–157) ist offensichtlich der Hauptteil der Arbeit. Hier wird an den zentralen Themen der Zehnt- und Reinheitsvorschriften, des Sabbatgebotes und des Eid- und Eherechtes Jesu Stellung zur pharisäischen Gesetzespraxis jeweils auf dem Hintergrund des zeitgenössischen Judentums analysiert und interpretiert. Es ergibt sich für den Autor, daß Jesu „differences with the Pharisees were rooted in opposing views, not as to the status of extrabiblical law, but as to the nature of biblical law and its relation to the will of God“ (128). Jesus war mit Sicherheit kein Pharisäer, aber seine Ablehnung des pharisäischen Torahverständnisses bedeutet nicht, daß er etwa den Sadduzäern oder einer anderen frühjüdischen Gruppe zuzurechnen wäre. Ebenso wenig gibt es einen Hinweis darauf, „that he intended to abrogate the Mosaic law in order to replace it with laws of his own“ (130). Der Unterschied zwischen Jesus und den Pharisäern besteht nach Ansicht des Vf. einzig und allein in dem verschiedenen Verständnis des göttlichen Willens: „Thus, in Jesus' view, the will of God is fulfilled not by compliance with a legal code (the Pharisaic view, though it must be remembered that compliance was to come from the heart), but by a heart whose attitude is right ... When Jesus did find the will of God in scripture, it was not by carefully applying the provisions of its legal clauses, but by penetrating to what, in his view, was the purpose of its Author. A heart in tune with that purpose is alone seen as capable of fulfilling the divine will“ (130).

Die Analyse läuft schließlich darauf hinaus, daß die Summe der moralischen Lehre Jesu im Liebesgebot zu sehen sei: „The fulfilment of the law is love“ (131).

Dieses Ergebnis ist weder neu noch überraschend. Trotz zahlreicher wertvoller Einzelbeobachtungen und trotz der Vermeidung allzu gängiger Klischees fragt sich der Leser am Schluß, ob der Autor in der betonten und nicht mehr hinterfragten Gegenüberstellung des pharisäischen objektiv-universalistischen „statutory law“ und des von Jesus geforderten subjektiv-individualistischen „heart in tune with the divine purposes“ nicht doch wieder bei einer Leerformel angelangt ist, die alles und nichts besagen kann.

Insgesamt herrscht der Eindruck vor, daß der Vf. sich mit seiner Fragestellung zu viel vorgenommen hat und daher fast zwangsläufig zu eher pauschalen Ergebnissen gelangen mußte. So interessant und gelungen der Überblick über die Gesamtproblematik des Verhältnisses zwischen Jesus und den Pharisäern über weite Teile ist, nützlicher und befriedigender wäre wahrscheinlich ein echter Forschungsbeitrag in einem der zahlreichen angeschnittenen Themenkomplexe gewesen.

Köln

Peter Schäfer

Busse, Ulrich: Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16–30. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1978). 134 S. (Stuttgarter Bibelstudien, Bd 91) kart. DM 19.60

Die Untersuchung ist eine Frucht der Studien, die B. in seinem Buch „Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas“ (Stuttgart 1977) in der Reihe „Forschung zur Bibel“ vorgelegt hat (vgl. die dortige Ankündigung 57, Anm. 1). Da dieses in der ThRv schon vorgestellt worden ist (1978/3, 198–200), sollen hier nur kurz die jetzt nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Wunder, sondern der lukanischen Intention überhaupt aufgegriffenen Probleme aufgezählt werden, die B. selbst S. 30 nennt: die Quelle(n), der lukanische Kontext, der (gebrochene?) Gedankengang, Behandlung und Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen, „die Bedeutung der programmatischen Episode für das lukanische Jesusbild“, schließlich Historisches und Semantisches.

Düsseldorf

Walter Radl

Weder, Hans: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 312 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, H. 120) Ln DM 58.–

Eine weitreichende Vorentscheidung neuzeitlicher Gleichnisexegese, die mit A. Jülicher einsetzt, besagt, daß die Gleichnisse Jesu aus der rhetorischen Figur des einfachen Vergleichs entwickelt sind, nicht aber aus der Metapher. Die Metapher gilt vielmehr als Vorstufe zur Allegorie. Der Unterschied von Vergleich/Gleichnis einerseits und Metapher/Allegorie andererseits ist nach Jülicher fundamental. Im Gegensatz dazu versucht die Arbeit von W., die als Diss. bei E. Schweizer in Zürich geschrieben wurde, „die Gleichnisse Jesu vom Wesen der Metapher her zu verstehen“ (5). Hier wird also Ernst gemacht mit einem Meinungsumschwung, der sich in der Exegese seit längerem abzeichnet.

Der erste Abschnitt des ersten Hauptteils (11–57) zeichnet den Weg nach, den die Forschung in den letzten hundert Jahren genommen hat. Neben Jülicher, dem ein eigener Paragraph gewidmet ist, kommen R. Bultmann, C. H. Dodd, J. Jeremias, E. Linnemann, E. Fuchs, E. Jüngel, R. W. Funk und D. O. Via zu Wort. Es verwundert etwas, daß J. D. Crossan keine Berücksichtigung findet, obwohl er konsequenter noch als Funk und Via den Beziehungen zwischen Gleichnis und Metapher nachgespürt hat¹. Der Stil dieser Ausführungen ist mehr referierend gehalten, mit zahlreichen wörtlichen Zitaten. Das Besondere der jeweiligen Positionen wird treffend herausgestellt, die großen Linien kommen gut in den Blick. Die kritische Würdigung bleibt ausgespart, sie ist auf den folgenden Abschnitt verschoben – eine Aufteilung, die nicht unbedingt einleuchtet, sich aber auch nicht nachteilig auswirkt.

Wo W. seine Schwerpunkte setzt, macht der Forschungsbericht deutlich: E. Fuchs sind zehn Seiten gewidmet. Entsprechend ist im ganzen Buch viel von Sprachereignis, Sprachgeschehen, Sprachlichkeit, Sprachraum, Sprachgewinn u. ä. die Rede. Daß bei dieser Betonung des Wortgeschehens eine konfessionell bedingte Vorentscheidung mitschwingt, möchte man vermuten, auch wenn diese nicht so ausdrücklich auf den Begriff gebracht würde, wie es an einer späteren Stelle geschieht. Zum Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20,1–16 heißt es: „Und darin ist die Parabel das Ereignis der Ankunft von Gottes heilschaffender Gerechtigkeit und mithin kommensurabel mit der

¹ Vgl. J. D. Crossan, Parable as Religious and Poetic Experience: JR 53 (1973) 330–358; ders., In Parables: The Challenge of the Historical Jesus, New York 1973. Weder zieht im weiteren Verlauf nur Crossans Beiträge zu einzelnen Texten heran, nicht aber die hier genannten hermeneutischen Überlegungen.

paulinischen Botschaft von der Rechtfertigung sola gratia. Eine paulinisch-lutherische Interpretation der Parabel ist deshalb durchaus angemessen" (227, Anm. 86). Sehr ergänzungsbedürftig ist auch ein E. Jüngel entlehnter Satz wie dieser: „Vielmehr ist die Basileia nur im Gleichnis und nur als Gleichnis da“ (65; vgl. auch die Ablehnung der analogia entis [79]). Wer der Gleichnisauslegung von E. Fuchs einigermaßen ratlos gegenübersteht, wie der Rezensent, wird auch mit W. manche Schwierigkeiten haben.

Im zweiten Abschnitt (58–98), der „Bemerkungen zur Theorie der Gleichnisauslegung“ überschrieben ist, werden die sprachphilosophischen und hermeneutischen Linien weiter ausgezogen. Die im eigentlichen Sinn linguistisch-literaturwissenschaftliche Literatur zur Metaphorik wird nur sehr spärlich benutzt. W.s Hauptgewährsleute, auf weite Strecken hin sogar die einzigen, sind P. Ricoeur und E. Jüngel. Weitere Autoren werden zum Teil nur über sie rezipiert. Nirgendwo fällt z.B. der Name von H. Weinrich. Wenigstens eine Beschäftigung mit seinen wichtigen Beiträgen² wäre unerlässlich gewesen. Weinrichs Definition der Metapher als Wort in einem konterdeterminierenden Kontext gibt eine ebensogute, wenn nicht bessere Arbeitsgrundlage ab wie ihre von W. bevorzugte Umschreibung als paradoxe Prädikation.

W. geht von dem Satz „Achill ist ein Löwe“ aus – ein denkbar abgegriffenes Schulbeispiel und eine schlechte Metapher dazu („Achill kämpft wie ein Löwe“ wäre, wiewohl syntaktisch ein Vergleich, semantisch eine gelungenere Metapher). Die Struktur, die hier vorliegt, nämlich Subjekt – Kopula – Prädikat, überträgt W. auf die Gleichnisse. Dem Gottesreich als Subjekt wird mit Hilfe der Kopula „ist“, „gleich“, „verhält sich wie“ als Prädikat eine Erzählung zugesprochen, die dem Horizont weltlicher Erfahrung entstammt, während das Gottesreich als unweltliche Größe zur Sphäre der Offenbarung gehört. Aus dem Zusammenstoß von Unvergleichbarem entspringt die für jede Metapher konstitutive semantische Spannung, die sinnerhellend und sinnstiftend wirkt. Eine nach diesem Muster gebildete Metapher ist dann theologisch wahr, wenn sie der Grundmetapher „Jesus ist Christus“ entspricht (warum nicht Sohn? oder Kyrios? Und stimmt diese Analogie überhaupt? Gehört denn in dem Satz „Jesus ist Christus“ das Subjekt Jesus in den Bereich der Offenbarung und das Prädikat Christus in den der innerweltlichen Erfahrung?). Das Gleichnis als ganzes funktioniert auf der Ebene der Komposition wie die Metapher auf der Wort- und Satzebene. Darin liegt für W. die Berechtigung, die Interpretation der Gleichnisse vom Wesen des Metaphorischen her anzugehen. Das Problem der vorgeprägten Einzelmetaphern in den Gleichnissen (Vater, König, Knecht etc.) wird demgegenüber recht stiefmütterlich behandelt.

Wenn Gleichnis und Metapher in dieser Weise neu bestimmt werden, fällt die herkömmliche Basis für die Unterscheidung von Gleichnis und Allegorie dahin. Aber alte Vorurteile wurzeln tief. Auch W. möchte grundsätzlich am Unterschied von Gleichnis und Allegorie festhalten. Er folgt im Grunde D. O. Via, wenn er ausführt, im Gleichnis seien die einzelnen Erzählszüge, auch wenn sie selbständige metaphorische Bedeutung mit sich bringen, streng auf eine Pointe hingeordnet. Nur als geschlossene erzählerische Konfiguration (Via) kann ein Gleichnis dem Gottesreich präzidiert werden. Der Allegorie fehlt ein solches übergeordnetes Subjekt, die einzelnen Metaphern stehen unverbunden nebeneinander, das Erzählergerüst – sofern überhaupt vorhanden – wirkt nicht integrierend und bedarf keiner metaphorischen Auslegung, es setzt vielmehr die angezielte Wirklichkeit direkt in Chiffren und Bilder um (70f).

Dieses Urteil wäre wohl anders ausgefallen, wenn Weder sich (a) mit literaturwissenschaftlichen Beiträgen zum Allegorieproblem beschäftigt hätte (jeder diesbezügliche Hinweis fehlt)³ und wenn er (b) gezwungen wäre, die theoretische Unterscheidung an Texten zu verifizieren. Als Paradebeispiel für Allegorien führt man in der Gleichnisforschung gern die visionären Bildreden der apokalyptischen Literatur an. Das tut auch der Literaturtheoretiker N. Frye, nur nennt er sie „naive Allegorien“. Sie verwirklichen die eigentlichen Möglichkeiten des allegorischen Modus nur höchst unvollkommen. Frye fügt hinzu, daß allegoriefeindliche Kritiker dazu neigen, „jede Art von Allegorie so zu behandeln, als ob sie naive Allegorie oder die Übertragung von Ideen auf Bilder sei“⁴.

Die Definition der Allegorie bei W. ist die einer naiven, nicht die einer dichterisch gelungenen Allegorie. Das Problem ist sicher vielschichtig. Das letzte Wort dazu ist noch nicht gesprochen.

Immerhin sieht W., daß allegorische Gleichnisauslegungen von eigentlichen Allegorien streng zu unterscheiden sind. Die zunehmende allegorische Ausdeutung der Gleichnisse im Verlauf ihrer Tradierung hängt mit dem Wesen der Metapher zusammen. Metaphern sind auf immer neue Anwendungen und damit auf Geschichte hin angelegt: „einerseits nehmen sie geschichtliche Erfahrungen in sich auf, indem sie ihr Potential an Implikationen reaktivieren und neue Aspekte in ihren Konnotationsbereich einbeziehen; andererseits stiften sie geschichtliche Erfahrungen, indem sie imaginativ Zusammenhänge vorwegnehmen, die aufgrund der herkömmlichen Sprachtradition nicht als solche erkannt werden konnten“ (73; im Orig. z. T. kursiv). Daraus folgt, daß die nachösterlichen Interpretamente nicht einfach als wertloses Beiwerk abgestreift und beiseitegelassen werden dürfen. Als unausfüllbare Spuren der Wirkungsgeschichte gehören sie zum Gleichnis selbst. Ihre – man muß schon sagen grobe – Mißachtung bei J. Jeremias etwa ist so grundsätzlich überwunden.

Auch sonst findet sich auf diesen Seiten sehr viel Richtiges. Dazu gehören die Überlegungen zur Fiktionalität der Gleichnisse (67). Die erzählte Welt ist nicht identisch mit der vorfindlichen Welt. Der Realismus einer Gleichniserzählung kann niemals Wahrheitskriterium (so C. H. Dodd) oder Echtheitskriterium (so J. Jeremias) sein. Die richtige Fragestellung lautet vielmehr: wie wird die erfahrbare Wirklichkeit in Erzählung transponiert? Genau betrachtet zeigt sich, daß in Gleichnissen Seltsames, Unerwartetes geschieht, daß sie die Grenzen unserer Alltagswelt gerade sprengen und so Einbruchstellen für das Andere freilegen. Und von diesem Anderen her wird wiederum das Weltliche neu qualifiziert. „Denn wenn das Wort ‚Vater‘ zum metaphorischen Prädikat Gottes wird, so kann davon auch das Verhalten der Väter dieser Welt nicht unbehelligt bleiben“ (79). Aufgrund dieser Einsicht weist W. zu Recht an mehreren Stellen die überzogene zeitgeschichtliche Gleichnisauslegung von J. D. M. Derrett in ihre Schranken. Auch seinem Protest gegen die Reduzierung der Gleichnisaussage auf ein bloßes Existenzverständnis bei D. O. Via (68f) wird man nur zustimmen, ebenso seiner Forderung, Gleichnisse nicht primär als autonome ästhetische Objekte zu sehen, sondern sie im Kontext des Lebens Jesu auszulegen. Jesu Verhalten ist (mit E. Fuchs) der Verstehensrahmen seiner Gleichnisse, auf ihre „Verbundenheit mit der Person Jesu“ sind „sie um ihrer Verstehbarkeit willen angewiesen“ (85).

Der zweite Hauptteil (99–273) bietet traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu den zwanzig wichtigsten Gleichnistexten der synoptischen Tradition (nicht behandelt werden die lukanischen Beispielerzählungen und die Bildworte). Die Anordnung folgt der Quellenlage: Gleichnisse aus dem Mk-Stoff (mit Parallelen), aus der Logienquelle, aus dem Mt- und Lk-Sondergut. Die Erörterung dieses umfangreichen Materials auf nicht einmal 200 Seiten stellt ein gewisses Wagnis dar. Schon Jülicher hat mehr als das Doppelte dafür gebraucht. Die literarkritischen Analysen sind denn auch von sehr unterschiedlichem Wert. Manche machen einen guten und fundierten Eindruck (so die Besprechung der Parabeln vom großen Mahl Mt 22,1–10 par [177–185] und von den anvertrauten Geldern Mt 25,14–30 par [193–202]), andere reichen einfach nicht aus (so die Ausführungen zum Gleichnis von der selbstwachsenden Saat Mk 4,26–29 [104–106] und zum – zugegebenermaßen sehr schwierigen – Gleichnis vom Türhüter Mk 13,33–37 [162–164]). Auch in den Details wird man W. nicht immer folgen können. Das sei an einem Einzelbeispiel demonstriert:

Zum Gleichnis vom Sämann Mk 4,3–9 bemerkt W., es weise keine markinischen Züge auf (101). Wie aber steht es mit dem ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν V. 5b? Die adjektivische Verwendung von πολὺς ist typisch für Markus, vgl. Mk 3,7f; 5,21.24; 6,13.34f; 8,1; 9,14; 10,22; 12,37. Gleiches gilt für das εὐθύς in V. 5c. Daß V. 7c überschießt, ebenso das ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα (evtl. von Mk?) in V. 8b, wird zutreffen. In V. 8fin ist gegen W. mit dem Vatikanus dreimal ἔν zu lesen, und zwar deswegen, weil hier ein Aramaismus vorliegt. V. 20, wo die textkritische Lage sich noch schwieriger gestaltet, ist kein Gegenargu-

² Zusammengefaßt in H. Weinrich, Sprache in Texten, Stuttgart 1976; anregend auch ders., Linguistik der Lüge, 4. Aufl., Heidelberg 1970.

³ Vgl. etwa A. Fletcher, Allegory. The Theory of a Symbolic Mode, 3. Aufl., Ithaca N. Y. 1967; E. Honig, Dark Conceit. The Making of Allegory, 2. Aufl., Providence 1972.

⁴ N. Frye, Analyse der Literaturkritik (Anatomy of Criticism, 1957, dt. von E. Lohner und H. Clewing) (Sprache und Literatur 15), Stuttgart 1964, 94. Vgl. jetzt auch J. Strelka, Methodologie der Literaturwissenschaft, Tübingen 1978, 118: „Die Allegorie ist sowohl der Metapher

wie dem literarischen Symbol im engeren Sinn benachbart, und sie stellt zusammen mit Metapher und Symbol die wichtigste dichterische Bildstruktur dar. Es ist kein Zufall, daß einige der größten Werke der Weltliteratur von Dante bis Kafka als Allegorien angelegt sind.“

ment. Daß die dreifache Ertragsangabe sekundär unter dem Einfluß der Deutung entstanden sei und ursprünglich nur „bis zu dreifach“ dort gestanden habe, wird man W. kaum abnehmen, zumal dann nicht, wenn man mit ihm von der „ausgesprochen konsequenten Formalstruktur“ ausgeht. Die breite dreifache Ausmalung des Mißerfolgs verlangt aus erzählerischen Gründen nach der dreifachen hyperbolischen Ertragsangabe. Der Weckruf in V. 9 und wohl auch das korrespondierende *ἀκούετε* in V. 3a gehören nicht zum ursprünglichen Gleichnis. Den Beweis liefert W. selbst. Bei der Rekonstruktion der vermutlich jesuanischen Fassung – die für alle Gleichnisse dankenswerterweise im vollen Wortlaut geboten wird – lautet in unserem Fall der letzte Vers: „Und er sagte (!): ‚Wer Ohren hat zu hören, der höre!‘“ (108). Subjekt zu „er sagte“ kann nur Jesus sein, nicht der Sämann. Dann aber ist diese Formulierung im Munde Jesu undenkbar. Sie gibt sich eindeutig als referierende Notiz eines Redaktors oder Tradenten zu erkennen, der folglich den Weckruf hier eingebracht hat. Gerade von dieser sekundären Rahmung aus interpretiert W. aber den ursprünglichen Sinn des Gleichnisses. Das Gleichnis hat es mit dem Hören zu tun, es geht um die Selbstwirksamkeit des Wortes, „Säen“ ist Metapher für die Verkündigung Jesu (110). So wird dem Jesusgleichnis wiederum die eschatologische Spitze abgebrochen, die Basileia wird nicht direkt ins Bild gesetzt, sondern nur auf dem Umweg über ein Sprachgeschehen, das sie mit sich bringt. Letztlich bleibt diese Auslegung der nachträglichen Deutung in V. 14–20 verpflichtet, die, von bestimmten Konnotationen des angesprochenen Bildfelds ausgehend, die Saatmetaphorik paränetisch umdeutet. Diese Gemeindegemeinschaft darf nach W. nicht allegorisch genannt werden, sie sei vielmehr eine „Transformation des ursprünglichen Jesusgleichnisses in den Erfahrungsbereich der nachösterlichen Gemeinde“ (113; im Orig. kursiv; der Autor legt übrigens eine ausgesprochene Vorliebe für Kursivschrift an den Tag). Um Transformationsvorgänge geht es in allen Gleichnissen. Warum aber hier die formale Besonderheit einer Deutung, die von dem Gleichnis selbst deutlich abgesetzt ist? Dafür gibt es nur ein einziges weiteres Beispiel in der gesamten synoptischen Tradition, nämlich die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen Mt 13,36–43. In Wirklichkeit handelt es sich in Mk 4,14–20 um den Musterfall einer Allegorese apokalyptischer Herkunft. Das οὐτοί εἰσιν V. 15.16.18 zählt zu den hervorstechendsten Merkmalen allegorischer Schriftauslegung. Um das zu erkennen, wären allerdings ausgedehntere religionsgeschichtliche Untersuchungen notwendig gewesen.

Überhaupt kommt die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise entschieden zu kurz. Die metaphorischen Bestände, die sich aus der Umweltliteratur erheben lassen und die für Ursprung und Entfaltung der synoptischen Gleichnisse von Bedeutung sind, werden meist nur beiläufig angesprochen (man vgl. etwa, wie wenig auf S. 110 zur Saatmetaphorik oder auf S. 155f zur Weinbergmetapher gesagt wird; besser ist der Überblick zur metaphorischen Qualität von „Schaf“ und „Hirte“ 173f). Ein selbständiger Umgang mit den außerbiblischen Quellen ist nicht zu erkennen. Verweise auf Billerbeck oder auf die Artikel im ThWNT allein können auf Dauer nicht befriedigen.

Vorbildlich hingegen ist das saubere Abheben der einzelnen Traditionsstufen bei der Einzelauslegung. Jedes Gleichnis wird zunächst in den Rahmen der Botschaft Jesu gestellt, dann kommen die Anliegen zur Geltung, die die tradierende Gemeinde mit ihnen verband (mehrfach werden zwei verschiedene Gemeindestufen unterschieden), schließlich erfolgt die redaktionsgeschichtliche Einordnung in die Theologie der synoptischen Evangelien. Sofern möglich, wird jeder Text bis ins Thomasevangelium hinein verfolgt. Mit Genugtuung ist zu konstatieren, daß W. durchgehend vor einer Überschätzung des Thomasevangeliums warnt. Wir haben es nicht mit authentischer außersynoptischer Tradition zu tun, sondern mit gnostischer Bearbeitung evangeliarer Texte, die irriterweise einen archaischen Eindruck hervorrufen (vgl. z. B. 152f, 176, 193, 279).

Festzuhalten ist ferner, daß W. für alle untersuchten Gleichnisse jesuanischen Ursprung wahrscheinlich macht. Selbst für umstrittene Gleichnisse wie das von den bösen Winzern Mk 12,1–12, vom Unkraut unter dem Weizen Mt 13,24–30 und von den zehn Jungfrauen Mt 25,1–13 (hier allerdings mit einigem Zögern) hält er an der Authentizität des Grundbestandes fest. Auch die neuere linguistisch fundierte Arbeit von T. Aurelio kommt zu einem ähnlichen Ergebnis⁵. In dem ein oder anderen Fall kann man geteilter Meinung sein (wie erklärt sich z. B. die Nähe von Mt 13,24–30 zu Mk 4,26–29? und wie ist das literarkritische Verhältnis von Mt 25,1–13 zu Lk 13,25–27 zu bestimmen?

W. und Aurelio geben darauf keine Antwort). Grundsätzlich aber ist dieser Trend zu begrüßen. Einer sich anbahnenden Tendenz, Jesus mehr und mehr wichtige Gleichnistexte abzusprechen⁶, dürfte damit Einhalt geboten sein.

Vorzüglich gelungen ist der zusammenfassende Schlußteil (275–301), der die Hauptlinien noch einmal hervorhebt und die Ergebnisse auswertet für eine differenzierte Antwort auf die Frage nach der Beziehung von historischem Jesus und Christus des Glaubens. Ich hebe einige Sätze heraus (im Orig. z. T. kursiv).

Jesus gehört „als Sprecher der Gleichnisse wesentlich zu der in ihnen angesagten Wahrheit“ (276). Dieser Sachverhalt konnte nachösterlich nur christologisch eingebracht werden. Aus Gottesreichgleichnissen werden Gleichnisse über Jesus Christus, ursprüngliche Metaphern für Gott werden auf ihn übertragen. Dieser Vorgang ist theologisch notwendig und legitim. „Die explizite Christologie der Gemeinde nimmt die theologische Explikation Jesu wahr“ (277). Aus der christologischen Interpretation ergibt sich die heilsgeschichtliche. Metaphern werden beim Wort genommen und auf Geschehnisse bezogen. Das ermöglicht „der Gemeinde, ihren eigenen Ort innerhalb der Geschichte Gottes mit der Welt sprachlich zu erfassen“ (278). Die Gleichnisse Jesu tragen den Anspruch Gottes an den Menschen heran und haben insofern einen ethischen Aspekt. „Eben diesen hat die christliche Gemeinde wahrgenommen, wenn sie die Gleichnisse paränetisch interpretierte“ (280). Nur wo die Paränese in neue Gesetzmäßigkeit abgeleitet, ist sie einer Sachkritik zu unterziehen.

Die Gleichnisexegese kann sich nach dem Gesagten nicht auf die Suche nach dem historischen Jesus beschränken, aber auch nicht darauf verzichten, beides aus historischen und theologischen Gründen. Auch für sie gilt, „daß die Frage nach dem historischen Jesus legitim ist als die methodisch notwendige Frage nach dem geschichtlichen Element des christlichen Kerygmas. Sie hat stattzufinden im Kontext des Nachvollzugs der kerygmatischen Interpretation der Geschichte Jesu, welche die christliche Gemeinde unter dem neuen Aspekt von Ostern durchzuführen hatte“ (298). „So wie die Gleichnisse Jesu auf seine Existenz als den Ort, wo die Nähe der Basileia sich ereignet, verweisen, verweist das Kerygma auf Jesus und stellt damit sicher, daß die Wahrheit Gottes im Sein Jesu Ereignis geworden ist“ (300).

Das Verzeichnis der zitierten Literatur (302–312) umfaßt einschließlich Hilfsmittel, Lexikonartikel und Kommentare zehn Seiten. Vollständigkeit in den Literaturangaben ist sicher kein erreichbares, nicht einmal ein erstrebenswertes Ziel, aber hier klaffen doch befremdliche Lücken. Auf einiges wurde schon hingewiesen. Von den Gleichnisbüchern vermißt man ungern die von Carlston, Fiebig und Feldman, zumal die beiden letztgenannten sich in besonderer Weise um die Erhellung von frühjüdischen Metapherntraditionen bemüht haben⁷. Zu Mt 13 hätte J. D. Kingsbury mit Nutzen herangezogen werden können⁸. Unverständlich ist, daß die Arbeit von H. Räisänen zur markinischen Parabeltheorie keine Berücksichtigung findet⁹. Mit weiterer Spezialliteratur zu einzelnen Texten könnte man Seiten füllen. Alles war gewiß nicht heranzuziehen, das Fehlen von monographischen Bearbeitungen verschiedener Gleichnisse darf immerhin angemerkt werden¹⁰. E. Fuchs hingegen ist mit über zwanzig Titeln vertreten. Das heißt doch die Gewichte etwas ungleich verteilen.

Register sind leider nicht beigegeben. Der Druck ist sorgfältig und weithin fehlerfrei. Das Folgende wäre zu korrigieren: S. 8 (Inhaltsverzeichnis): in der Zeile zu 2.2.2 fehlt am Schluß die Klammer; S. 22 (Zwischentitel): lies C. H. Dodd; S. 54, Anm. 387: lies G. Eichholz; S. 67, Z. 3 von unten: lies Abschnitt; S. 121, Anm. 121: lies Klostermann.

⁶ Vgl. etwa K. Berger, Materialien zu Form und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse: NT (1973) 1–37; G. Sellin, Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter: ZNW 65 (1974) 166–189; 66 (1975) 19–60; L. Schottroff, Das Gleichnis vom verlorenen Sohn: ZThK 68 (1971) 27–52.

⁷ P. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, Tübingen 1904; ders., Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Ein Beitrag ..., Tübingen 1912; A. Feldman, The Parables and Similes of the Rabbis. Agricultural and Pastoral, 2. Aufl., Cambridge 1927; C. E. Carlston, The Parables of the Triple Tradition, Philadelphia 1975.

⁸ J. D. Kingsbury, The Parables of Jesus in Matthew 13. A Study in Redaction-Criticism, London 1969.

⁹ H. Räisänen, Die Parabeltheorie im Markusevangelium (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 26), Helsinki 1973.

¹⁰ Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter Lk 16,1–13 vgl. z. B. M. Krämer, Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter Lk 16,1–13. Auslegungsgeschichte – Umfang – Sinn. Eine Diskussion... (BSRel 5), Zürich 1972 (mit Aufarbeitung der gesamten Auslegungsgeschichte); zur Parabel von den bösen Winzern Mk 12,1–12 M. Hubaut, La parabole des vigneronniers homicides (CRB 16), Paris 1976.

⁵ T. Aurelio, Disclosures in den Gleichnissen Jesu. Eine Anwendung der disclosure-Theorie von J. T. Ramsey, der modernen Metaphorik und der Theorie der Sprechakte auf die Gleichnisse Jesu (Regensburger Studien zur Theologie 8), Frankfurt/M. 1977.

Alles in allem: ein beachtlicher neuer Versuch mit mehr Licht- als Schattenseiten. Dem eigensten Anliegen des Autors entspricht eine ganz aufs Wortgeschehen abgestellte, manchmal fast meditativ anmutende hermeneutische Entschlüsselung der Texte. Ihre methodische Bearbeitung mit den Mitteln der historisch-kritischen Exegese fällt demgegenüber etwas ab. Die mangelnde Berücksichtigung von jüdischem und hellenistischem Vergleichsmaterial stellt vielleicht die empfindlichste Schwäche der Arbeit dar.

Doch soll nicht diese negative Note am Schluß der Besprechung stehen¹¹. Stellen wir noch einmal heraus, was ausgezeichnet genannt zu werden verdient: die durchdachten Ausführungen zur Hermeneutik, besonders im Schlußteil, die entschiedene Rückbindung der Gleichnisse an den historischen Jesus, die Rehabilitierung der nachösterlichen Tradition, die sorgfältige Erhellung des Überlieferungsprozesses und die abgewogene Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Historie und Kerygma.

München

Hans-Josef Klauck

La doctrine des douze apôtres (Didachè). Introduction, text, traduction, notes, appendice et index par Willy Rordorf et André Tui-lier. — Paris: du Cerf 1978. 228 S. (Sources chrétiennes Nr. 248) kart. FF 169.—

Die 1873 wieder aufgefunden und 1883 von Bryennios veröffentlichte Didache schien endlich Licht für die älteste Geschichte und Lehre des Christentums gebracht zu haben; einiges wurde wirklich klarer, aber noch viel mehr Rätsel wurden einer Forschung aufgegeben, die seitdem teils unverdrossen teils recht skeptisch am Werk geblieben ist. In ununterbrochener Folge erschienen Textausgaben der Didache, Übersetzungen, Kommentare und zahllose Einzeluntersuchungen. Trotzdem ist die nun auch in den Sources Chrétiennes vorliegende Edition mit Übersetzung, Kommentar und ganz ausführlicher Einleitung nicht überflüssig. Hier ist wieder einmal alles Voraufgehende ebenso knapp wie geschickt zusammengefaßt und hier wird versucht, der Didache, so wie sie uns nun einmal überliefert ist, gerecht zu werden. Die Skeptiker werden beinahe gegenüber jeder festen Behauptung natürlich ihre Zweifel behalten, weil es in der Forschung fast für alle Fragen sogar mehrere abweichende Antworten gibt.

Mehr als die Hälfte des Bändchens ist der Einleitung gewidmet, in der die entscheidenden Fragen beantwortet werden, während in den kommentierenden Anmerkungen zu Text und Übersetzung immer nur einzelne Punkte erläutert werden können. Nicht mehr umstritten ist jetzt, daß Did. 1/6 eine jüdische Zweigelehre übernommen hat, in die eine section évangélique (Did. 1,3/2,1) eingefügt ist. Aber dann beginnen schon die Schwierigkeiten: welches ist der ursprüngliche Titel der Didache? Eine klare Entscheidung ist unmöglich; übrigens ist aus den Titeln nichts zu entnehmen über Ursprung, literarisches Genus und Benützerkreis. Offenkundig ist wieder nur, daß die Didache ein recht uneinheitliches, aus verschiedenen Teilen zusammengesetztes Werk ist. Eine grobe Einteilung ergibt sich, wenn man unterscheidet: 1. eine Zweigelehre, 2. einen liturgischen Abschnitt, 3. einen disziplinären Teil und 4. das eschatologische Schlußkapitel 16. Beim disziplinären Teil wäre es zutreffender, die Kapitel 11–13 mit Anordnungen über das Verhalten gegenüber wandernden Christen (Lehrer, Apostel, Propheten, reisende Brüder) abzuheben von den Kapiteln 14 und 15, wo die ortsansässige Gemeinde beschrieben wird. Dieser Unterschied wird übrigens S. 49 und 72 auch ausdrücklich notiert. So käme man zu einer fünfteiligen Disposition, wie sie schon Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1975, 721 vorgeschlagen hat.

Den einleitenden Bemerkungen über Bedeutung, Titel und Charakter der Didache (Kap. I–II) folgt das umfangreiche Kap. III mit einer ausführlichen Analyse des Werkes. Die von der Didache übernommene Zweigelehre ist, abgesehen von der schon genannten christlichen Interpolation, ein jüdischer Text, der auch selbständig umlief, bezeugt durch die lateinische Doctrina und altchristliche Zitate. Die liturgischen Kap. 7–10 bieten als schwieriges Problem die richtige Beurteilung der „Eucharistie“-Gebete: Eucharistiegebete im späteren Sinn oder Agapegebete oder irgend eine Kombination? Eine klare Entscheidung erscheint unmöglich zu sein. Dagegen ist das nur koptisch überlieferte Myron-Gebet wahrscheinlich doch nur eine spätere Interpolation, wofür auch die in den Apostolischen Konstitutionen vorhandene Umarbeitung spricht.

Didache 11/13 nennt Apostel, Propheten und Lehrer die hervorragenden Glieder der Gemeinde und bezeugt damit einen sehr alten

Zustand, wie wir ihn vor allem für Antiochien kennen. Didache 14/15 mit einer anderen, neueren Art von Gemeindestruktur könne nicht vom Verfasser der Kap. 11/13 stammen. Die ältere charismatische Gemeindeverfassung erscheint abgelöst durch eine auf Wahl und fester Institution beruhende Leitung durch Bischöfe und Diakone. Das eschatologische Schlußkap. 16 wird von vielen als ursprünglicher Abschluß der Zweigelehre betrachtet; doch stehen dieser Ansicht bedeutende Schwierigkeiten entgegen.

Für Beurteilung und Datierung der Didache ist entscheidend, wie man ihr Verhältnis zu den ntl. Schriften bestimmt; dies gilt vor allem für Unabhängigkeit oder Abhängigkeit vom Mt.-Evangelium. Nach Ansicht von H. Köster, J.-P. Audet und R. Glover wäre die Didache unabhängig von Texten unseres kanonischen NT und böte meistens älteren Textzustand als die Parallelen im Mt.-Evangelium.

Da die Didache eine Kompilation ist, sind nach Möglichkeit die Phasen der Entstehung festzustellen und dann für die endgültige Redaktion ein terminus ante quem zu bestimmen. Die reichlich künstlichen Hypothesen von Audet werden abgelehnt; es wird folgende Entstehung der Didache vorgeschlagen: Ein unbekannter Kompilator hat in die weitverbreitete Zweigelehre die christlichen Texte Did. 1,3b–2,1 und 6,2–3 eingefügt; von demselben Bearbeiter stammen die Kap. 7–10 und wahrscheinlich auch die Kap. 11–13. Die Kap. 14–15 gehen auf einen zweiten Redaktor zurück, der eine weiterentwickelte Gemeinde voraussetzen konnte, wie sie gegen Ende des 1. Jh. allgemein üblich war. Auch die Zufügung des Schlußkapitels 16 dürfte dieser Zeit angehören. Somit ergibt sich als Datum der Schlußredaktion der gesamten Didache das Ende des 1. Jh. Als Ort der Entstehung kommt wohl das hellenistische Syrien in Betracht und zwar eine ländliche Gemeinde, nicht die Großstadt Antiochien.

Im Kap. IV werden die Probleme der Textüberlieferung besprochen. Wichtig erscheint, daß der Bryennios-Text vom Jahre 1056 aufgewertet wird: er geht zuletzt auf einen Text des 5. Jh. zurück und verdient also mehr Vertrauen als ihm oft geschenkt wird. Bestätigt wird diese Bewertung durch das Papyrus-Fragment von Oxyrhynchus. Bemerkenswert ist, daß die georgische Übersetzung überhaupt nicht mehr zu den verwertbaren Textzeugen gerechnet wird, da sie auf der Grundlage des Bryennios-Textes im 19. Jh. geschaffen sein dürfte (115f).

Die Textherstellung ist naturgemäß weitgehend abhängig vom Bryennioskodex; die Fragmente von Oxyrhynchus und einer koptischen Übersetzung bieten nur für wenige Partien textkritische Hilfe. Die äthiopische Übersetzung und die indirekte Überlieferung (Barnabasbrief, Canones apostolorum und deren Epitome, die Apostolischen Konstitutionen und auch die lateinische Doctrina apostolorum) sind nur mit größter Vorsicht zu benützen. Im textkritischen Apparat sind deren Lesarten aber notiert.

Dankenswert ist eine neue kritische Edition der lateinischen Doctrina apostolorum nach den beiden MS aus Freising und Melk (Anhang S.201/210).

Wie die bisherige Forschung zu erwarten lehrt, bleiben viele Bedenken. Selbst wenn man zugibt, daß die Didache nicht vom Mt.-Evangelium abhängig ist, fragt man, ob nicht auch noch in der 1. Hälfte des 2. Jh. eine gewisse Unabhängigkeit vom Mt.-Text bestehen kann, wie sie in dieser Zeit bei Justin zu finden ist (91 Anm. 1). Auffällig ist, daß der Text des Herrengebets wörtlich mitgeteilt werden muß, wenn er doch wegen des dreimaligen täglichen Betens auswendig bekannt sein mußte. Ebenso auffällig ist, daß diese Verwendung des Herrengebets später überhaupt keine Rolle mehr spielt. Zur Zeit des Paulus gibt es in Philippi sicher Apostel, Propheten und Lehrer, aber auch Bischöfe und Diakone (Phil. 1,1); in der Didache 11–13 und 14–15 ist dasselbe festzustellen, hier allerdings mit dem Unterschied, daß Apostel, Propheten und Lehrer nicht unbedingt ortsansässig sind und als Durchreisende eine vorsichtige Gemeindeunterstützung nötig haben. Niedergelassene Propheten und Lehrer sollen die Erstlinge erhalten, sonst die Armen (Did. 13,4). Darf man daraus schließen, daß es keine Bischöfe und Diakone gab, denen die Erstlinge gegeben werden konnten (63)? Die Spannungen zwischen den Did. 11–13 und Did. 15 sind unübersehbar; es ist aber nicht klar, ob sich darin eine Entwicklung des 1. Jh. von charismatischer zu institutioneller Gemeindeverfassung bekundet oder ob es sich um ein Nebeneinander beider Formen handelt, das auch noch in der 1. Hälfte des 2. Jh. möglich war. Bei der Entstehungsart altkirchlicher Ordnungen ist immer damit zu rechnen, daß Älteres und in Wirklichkeit längst Überholtes mitgeschleppt wird – das gilt sogar bis heute im kodifizierten Kirchenrecht.

Es ist den Herausgebern und Kommentatoren dieses Sources Chrétiennes-Bändchens gelungen, das Beste aus ihrer schwierigen Aufgabe zu machen und für alle weitere Forschung eine unentbehrliche Informationsquelle bereitzustellen.

Bochum

Alfred Stüiber

¹¹ Anmerungsweise sei der Hinweis erlaubt, daß sich eine Reihe von erfreulichen Übereinstimmungen im Grundsätzlichen mit der unabhängig von W. entstandenen Arbeit des Rezensenten ergeben, vgl. H. J. Klauck, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NTA NF 13), Münster 1978.

Lies, Lothar: Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses. — Innsbruck, Wien, München: Tyrolia 1978. 363 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 1) kart. DM 68.—

Die vorliegende Monographie eröffnet die Reihe „Innsbrucker theologische Studien“, die in Verbindung mit den Professoren der Theol. Fak. Innsbruck von E. Coreth, W. Kern und H. Rotter herausgegeben wird. Zum Druck ist die gekürzte Fassung der im WS 1976/77 an der Univ. Würzburg angenommenen Diss. gekommen, die von Johannes Betz, einem ausgewiesenen Kenner der altkirchlichen Eucharistielehre, betreut wurde.

Die Arbeit zerfällt in drei Hauptteile. Ihnen sind in einer Hinführung die formalen Vorstellungsinhalte des Begriffs „eucharistia“ vorangestellt (11–36).

Im ersten Teil widmet sich L. drei zentralen Teilgebieten von Eucharistie, die im Ausgang der vororigenischen Tradition behandelt und dann mit Origenes verglichen werden: Er stellt fest, „daß die wesentlichen Vorstellungsinhalte der Eucharistie als Wortgeschehen, die wir bei Origenes gefunden haben, mit der vororigenischen christlichen Tradition übereinstimmen“ (59). Der Vorstellungsinhalt des Begriffs „Eucharistie als Kultspeise“ geht vornehmlich auf die Bereiche Kultfeier, Herrenleib und Kultspeise zurück (64–148). „Origenes unterscheidet sachlich die Wahrheit der Eucharistie vom Symbol der Eucharistie, wobei das Symbol durch seinen Zeigecharakter die leibhaft vermittelnde Gegenwartsweise der wahren Eucharistie ist.“ (146) Die kultische Feier versteht sich als geistige Anamnese; sie vollendet sich nicht im Symbol sondern in der Seele, wodurch die Sakramentalität des Geschehens eindeutig zu kurz kommt. Was die Opferdimension des Begriffs Eucharistie anbelangt (149–216), so geht der Jesuit von den Termini $\thetaυσία$, $\piροσφορά$, $δόξα$ und $ἀνάμνησις$ aus. Er stellt jedoch keine theologisch erforderliche Definition voran, wodurch der weitere Gang der Untersuchung erheblich unklar bleibt. Zudem werden die Textaussagen in der Origenes vorausgehenden Überlieferung bisweilen kontextlos und ohne theologiegeschichtliche Einordnung eingeblendet (bes. 151f, 167–169).

Der zweite Hauptteil greift den Untertitel der Arbeit auf: „Zur Spiritualisierung des Eucharistieverständnisses“ (217–258). Hierbei kommt L. zur Unterscheidung von eigentlicher Analogisierung, die im Rahmen der sakramentalen Eucharistie verbleibt, und uneigentlicher Analogisierung, die ihn überschreitet (252). Der Alexandriner wird hier in seinem Metier so recht untersucht und breitgefächert dargestellt. Die hier getanen Äußerungen gelten in der Regel für seine gesamte Theologie, sind somit exemplifizierend auf die Eucharistie hin einzuordnen und zu verstehen.

Im dritten Hauptteil geht es um die „sakramentale Eucharistie als Logosgegenwart und Eulogie“ (259–352). Hier entwickelt L. in minutiöser Kleinarbeit die unterschiedlichen Dimensionen des Begriffs „eulogia“ zur Bezeichnung der Logosgegenwart sowie die sakramentale Eucharistie als Symboleulogie. In diesem Licht erscheint die Verkündigung als „Ankunft des Logossegens in Christus“, als „Gedächtnis des objektiven Segensgedächtnisses Gottes in Christus“ und als „Opferwirklichkeit“ (293). Der spürbare Verlust an der Symbolkraft und die mangelnde sakramentale Schweise resultieren aus der Verwortungstendenz des Origenes, die das Ganze der Eucharistie umgreift (337). Den Abschluß bildet eine kurze Bilanz mit einem Ausblick auf die gegenwärtigen Fragestellungen (339–352).

Schaut man nach den umfangreichen Detailanalysen auf das Ganze der vorliegenden Untersuchung, so ergibt sich folgender Gesamteindruck: Hier liegt eine aus den Quellen erarbeitete, mit viel Mühe zusammengestellte dogmatische Arbeit vor, die nach dem Versuch von Leo Grimmelt aus dem Jahre 1941 die Wesensmerkmale der origenischen Eucharistielehre erneut ins Licht stellt. Wertvoll verdient die frühchristliche Entwicklungsgeschichte vor der Zeit des Alexandriners genannt zu werden: Was den profan-griechischen, frühjüdischen und vororigenisch-christlichen Bereich angeht, so erhebt L. die Vorstellungsinhalte von „eucharistia“ und stellt zugleich fest, wie sehr der Alexandriner der Tradition verhaftet ist und aus ihr lebt (62f, 97, 214–216).

Aber gerade hier steigen auch Fragen und Bedenken auf, von denen einige erwähnt seien: Wieso bleiben so wertvolle Zeugnisse wie die christlichen Märtyrerakten, die Aberkios-Inschrift, fast die gesamte apokryphe Literatur sowie der Barnabasbrief fast ohne Beachtung? An welcher Stelle findet die Erörterung des Ausdrucks $\logωζη \thetaυσία$ statt? Eine Behandlung von Didache 9–10, die erklärmaßen vom Wesen der Texte absieht und dazu keine strukturelle Einordnung vornimmt, vermag auch keine im Wesen zutreffende Antwort zu geben (67–70). Justin ohne seine Einordnung unter die Apologeten zu behandeln, heißt, seinen zeitgeschichtlichen Horizont verkennen, ohne den eine gültige Auslegung unbefriedigend bleibt (72–76). Formal gesehen, sind in die-

ser nicht leicht zu lesenden Monographie etliche Druckfehler stehen geblieben. Bedauerlicherweise fehlen die für diese Arbeit maßgeblichen Werke von G. W. H. Lampe, A patristic greek lexicon (Oxford 1968) und P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grec (Paris 1970). Dagegen konnte die neue Gesamtdarstellung von P. Nautin, Origène. Sa vie et son oeuvre (Paris 1977) nicht mehr eingearbeitet werden.

Doch diese genannten Ausstellungen wollen den Wert vorliegender Erstlingsarbeit nicht herabsetzen. Hier liegt eine neue Synthese des erreichten Forschungsstandes vor, die zum Nachdenken anregt und für die dogmatische Theologie hilfreich sein wird.

Köln

Helmuth Moll

Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem. Iussu Pauli PP. VI. ed. cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae S. Hieronymi in Urbe O.S.B. Vol. XV: Liber Hiezechielis ex interpretatione S. Hieronymi cum prologo eiusdem et variis capitulorum seriebus. — Romae: Typis Polyglottis Vaticanis 1978. LXXXII, 297 S. Ppb.

Mit diesem Bd wird die große kritische Ausgabe der lateinischen Vulgata (Vg) fortgesetzt, die im Auftrag des Hl. Stuhles von den Benediktinern der Abtei S. Girolamo herausgegeben wird. Die Anfänge dieses Unternehmens gehen über 70 Jahre zurück, bis auf die Reformbestrebungen Pius' X. Inzwischen hat sich vieles geändert, und das Unternehmen hat etwas von seiner Aktualität und Bedeutung eingebüßt, weil die lateinische Sprache in der katholischen Kirche nicht mehr die gleiche Stellung einnimmt wie damals. Und niemand wacht mehr darüber, daß als lateinischer Bibeltext nur die Editio Typica Sixto-Clementina von 1598 nachgedruckt wird. Eine päpstliche Kommission bereitet eine ‚Neo-Vulgata‘ vor, die unter möglicher Wahrung des alten Sprachkleides in moderner Weise an den hebräischen und griechischen Urtexten orientiert sein soll, um in die liturgischen Bücher Aufnahme zu finden und zum offiziellen Text der katholischen Kirche zu werden. Seit 1969 gibt es außerdem eine kritische Handausgabe der Vg (kritischer Text mit kleinerem Variantenapparat) in zwei Bänden, hg. von R. Weber unter Mitwirkung von B. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks und W. Thiele, wovon die zweite Auflage 1975 erschienen ist. Mag dadurch das praktische Interesse an der Weiterführung der großen kritischen Vg-Ausgabe gemindert sein, für die Wissenschaft bleibt sie immer noch gleich wichtig. Denn es geht darum, die Überlieferung der einflußreichsten Schriftensammlung der abendländischen Kultur zu erforschen und darzustellen. Gewiß geschieht das dem Wesen einer kritischen Ausgabe entsprechend in der Erstellung eines kritisch gesicherten Textes und in der Darbietung der reichen handschriftlichen Überlieferung in einem großen Apparat, der allerdings nur ein Ausschnitt aus dem tatsächlich vorhandenen Überfluß sein kann. Aber es geht dabei um einen exemplarischen Modellfall, aus dem wegen der Fülle des Materials Einsichten in Überlieferungsgeschichte und Textkritik gewonnen werden können, die allgemeine Geltung beanspruchen dürfen.

Natürlich hat sich diese Vg-Ausgabe in dem halben Jh. seit dem Erscheinen ihres ersten Bandes 1926 etwas verändert.

Der erste Bd war so gestaltet, wie es nach einem vorausgegangenen Buch zu erwarten war: H. Quentin, Mémoire sur l'établissement de la Vulgate. I. Octateuque, Rom 1922. Die Ideen Quentins entfachten eine lange, weltweite Diskussion über die Methoden der Textkritik, woran sich alles beteiligte, was Rang und Namen hatte. Viel Zustimmung fand Quentin damals nicht. Aber seit etwa zehn Jahren steigt sein Ansehen wieder in der Diskussion über die Grundlagen der Textkritik, insbesondere wenn über eine teilweise Automatisierung und den dadurch möglich werdenden Einsatz des Computers in der Textkritik, speziell der biblischen Textkritik, gesprochen wird. Der Name von Quentin, der 1935 gestorben ist, findet sich auf den Titelblättern der Ausgabe nur bis Bd 3 (1936, Num und Dtn); von Bd 4 an werden dort nur noch die „Mönche von S. Girolamo“ genannt. Für Eingeweihte ist es aber kein Geheimnis, daß die Hauptverantwortung für die Bde 3–10 (1936–1953, Num — Ps) Robert Weber zukommt, von Bd 11 an (1957, Spr usw.) H. de Sainte-Marie, J. Gribomont und J. Mallet. Die Ideen Quentins, daß die gesamte handschriftliche Überlieferung der Vg von einem fehlerhaften Archetyp abstamme, fanden bis Bd 12 (1964, Weish und Sir) in der Ausgabe dadurch ihren Ausdruck, daß in einem ersten, kleinen textkritischen Apparat über die Rekonstruktion dieses Archetyps und seine eventuell notwendige Korrektur Rechenschaft gegeben wurde. Darunter stand der eigentliche kritische Apparat der Varianten mit ihren Zeugen. Von Bd 13 (1969) an ist mit Beginn des Propheten-Corpus

diese Unterscheidung gefallen. Dieser Bd brachte noch andere wichtige Änderungen. Seither sind die Einleitungen länger geworden: 64, 44 und 82 S. gegenüber früher höchstens 24 S., wenn man von der Ausnahme in Bd 1 absieht. Sie bringen seither nicht nur kurze Beschreibungen der Handschriften, sondern auch Ausführungen über die Textformen und ihre Beziehungen sowie über die Textgeschichte. Die beiden textkritischen Apparate sind in einen einzigen zusammengefaßt und überdies von Orthographica entlastet, die in systematisch gegliederte Register im Anhang verwiesen sind.

Als erfahrene Fachleute der lateinischen Bibel und speziell der Vg kennen die Herausgeber den aktuellen Stand der Forschung und halten sich frei von den falschen Vorstellungen, wie man sie sonst meistens antrifft. Weder nach dem Entstehen noch nach der Überlieferung ist die Vg ein einheitliches Werk oder eine einheitliche Sammlung von Werken; jedoch darf andererseits auch die Verschiedenheit nicht übertrieben werden. Wie seine Prologe zeigen, hat Hieronymus die Bücher Jes, Jer mit KlgI aber ohne Bar, Ez, Dan, zwölf Kleine Propheten als fünf einzelne Werke übersetzt und publiziert, die er auch nicht nachträglich zu einem Corpus zusammengefaßt hat. Alle fünf werden gewöhnlich 391/2 datiert, aber das wird in der Einleitung zu den Kleinen Propheten noch zu erörtern sein. Denn die ältesten Teile des Kommentars zu den Kleinen Propheten sind sicher vor 393 verfaßt und setzen die neue Übersetzung voraus; andererseits wird in der Einleitung zu Ez S. LXVIII mit beachtlichen Gründen dargelegt, daß das Ende des Prologs zu Ez einen versteckten Gegenangriff gegen Rufins Übersetzung der Apologie des Pamphilus für Origenes enthält, die erst auf 397/8 datiert wird.

Alle fünf Übersetzungen hat Hieronymus durch Widmungen an Paula und Eustochium ediert; denn sie sind wohl auch mit dem einfachen ‚vos‘ der Prologe zu Jer und Ez gemeint. Vom Widmungsexemplar ist aber das Autorenexemplar zu unterscheiden, auf das Hieronymus zurückkam, mindestens als er seine Kommentare verfaßte: 391/2, 394/6 und 406 zu den Kleinen Propheten, 407 zu Dan, 407/10 zu Jes (Buch 5 schon 398), 410/14 zu Ez, 414/6 zu Jer (blieb unvollendet). Er hat bei dieser Gelegenheit Fehler in seinem Exemplar verbessert, wenn auch nicht alle; die Fehler konnten ihre Ursache in der Flüchtigkeit des Übersetzers oder des Schreibers haben.

Richtig werden als verbesserte Fehler beurteilt: Ez 16,13; 28,24; 33,21; 41,1,3; 47,15; als nicht verbesserte Fehler des Schreibers (in der Ausgabe nach der Intention des Autors gegen die Überlieferung korrigiert): Ez 32,10 und 44,30; als nicht verbesserte Versehen des Übersetzers (folgerichtig auch in der Ausgabe beibehalten): Ez 36,36; 42,4,13, obwohl 36,36 und 42,13 wichtige Handschriften das Versehen beseitigen. 37,16 verbessert zwar Hieronymus das Versehen ‚illud... eum‘ (beides bezieht sich auf ‚lignum‘), und die korrigierte Lesart steht in wichtigen Handschriften, die Herausgeber behalten aber den ursprünglichen Fehler bei, weil Hieronymus auch sonst beim Übersetzen Ähnliches unterlaufen ist. Im gleichen Vers ist mit Recht ‚domui‘ rezensiert; allerdings dürfte das eher eine Stillform des Hieronymus sein als ein Versehen des Übersetzers. 37,23 hat Hieronymus wahrscheinlich nachträglich stilistisch verbessert, und ebenso kann man die Überlieferung 35,8 verstehen, vielleicht auch 20,18. Richtig wird 42,6 eine Randnote des Hieronymus zum Text angenommen, die ihre Spuren in der Überlieferung hinterließ. Ich stimme auch der Annahme zu, daß 36,5 eine Korrektur des Hieronymus in einer Handschriftengruppe als Korrektur (‚gladio‘ korrigiert zu ‚gaudio‘) überliefert ist.

Wir müssen also auf ein Autorenexemplar schließen mit Versehen des Autors und des Schreibers und mit nachträglichen Korrekturen des Autors, die – wie wir es in erhaltenen Handschriften dieser Zeit sehen können – nicht durch Rasuren, sondern durch zarte Durchstreichungen oder Punkte und zugesetzte Buchstaben ausgeführt waren, so daß die ursprüngliche Lesart erkennbar blieb. Kann man hier noch von einem Archetyp im eigentlichen Sinne sprechen als einer vom Original (= Autorenexemplar?) verschiedenen Handschrift, von der die gesamte Überlieferung abstammt? Wenn man darauf verzichten würde, einen solch fragwürdigen Archetyp ins Spiel zu bringen, dann könnte man die Kreuze im Text auf die Stellen beschränken, wo der Text gegen die gesamte (direkte und indirekte) Überlieferung verbessert wird, weil man nur so die Intention des Autors gegen ein Schreiberversehen zur Geltung bringen kann.

Die Kreuze könnten demnach wegfallen in 16,10.13.39; 21,27; 27,9; 28,24; 33,21; 36,5; 41,1,3; 47,15.16; 48,22. Wenigstens an einigen dieser Stellen ist die Bezeugung kaum anders als in 1,1; 3,13; 23,42; 37,23; 44,27, wo diese Kreuze fehlen. Und es wird ja S. LXIII ausdrücklich gesagt, daß die richtige Lesart auch in wenigen und sogar schlechteren

Handschriften überliefert sein kann. Vielleicht sähe die Bezeugung an diesen Stellen schon anders aus, wenn R. Stephanus aus dem verlorenen ersten Bd zum Sangermanensis (Paris, B. N. lat. 11553) nicht nur 5 Lesarten mitgeteilt hätte (vgl. S. XIVf); zu solcher Vermutung berechtigt das, was in der Einleitung zu Jer S. XXVIII steht, vgl. ibid. XV und Einleitung zu Jes S. XVI. Aber um keinem Irrtum Vorschub zu leisten, sei ausdrücklich bemerkt, daß ich an den genannten Stellen mit der Textrezension einverstanden bin; es geht nur darum, ob wirklich der Archetyp einen Fehler aufwies.

Zweifel an der Textrezension kann man eigentlich nur haben in 1,2; 6,13; 11,16; 20,18; 23,42; 32,22; 33,21; 35,8; 37,16 (siehe oben); 44,19 (kann man 44,19 wirklich anders entscheiden als 11,16 und 32,22?). Besonders 6,13 (lucum), vielleicht auch 23,42 (earum... earum), könnte man aufgrund der Bezeugung den gleichen Bearbeiter vermuten, dessen Änderungen im Prolog 16–17 und Ez 44,27 (ut ministrent) mit Recht abgelehnt wurden.

Die Untersuchungen zur Textgeschichte in der Einleitung zu Ez müssen zusammen mit den Einleitungen zu Jes und Jer gesehen werden, da sie sich gegenseitig ergänzen. Um das Erscheinen der einzelnen Bände nicht allzu sehr hinauszuzögern, können nicht jeweils alle Probleme erörtert werden. Die Einleitung zu Jes benützte statistische Tabellen aller Abweichungen und Übereinstimmungen zwischen den Handschriften in Probeabschnitten, um ihre Verwandtschaft zu bestimmen. Die Einleitung zu Jer fügte einige Einzelheiten hinzu und untersuchte besonders die Handschrift Paris, B. N. nouv. acq. lat. 1586, als eine der Vorlagen für die Rezension des Alkuin. Die Einleitung zu Ez will mit Hilfe der Lesarten, die nur von wenigen Handschriften bezeugt sind, trotz der sehr kontaminierten Überlieferung zunächst Subarchetypen bestimmen, für die nicht nur gemeinsame Verderbnisse, sondern auch bewußte Änderungen charakteristisch sind; sie stellen also eigentliche Rezensionen dar, die sich auf das Propheten-Corpus erstreckten (S. XXIX). Alte Fragmente und mit Unterlagen erhaltene Originale karolingischer Textausgaben (Rezensionen) vermitteln höchst interessante Einblicke in die bewegte Überlieferung der lateinischen Bibeltexte und liefern den Beweis dafür, daß das Stemma codicum, das der Textkritiker anstrebt, nicht so sehr den historischen Stammbaum der Handschriften bzw. der darin überlieferten Texte darstellt, als vielmehr ihre logische Ordnung.

Zunächst ist die spanische und die italienische Überlieferung zu unterscheiden. Die älteste spanische Handschrift (Palimpsestfragmente in León, Catedral 15), die aus dem 7. Jh. stammt, enthält aber noch kaum eine der charakteristischen Lesarten, sondern ist eher mit der zweiten italienischen Familie zu verbinden; und der jüngere Toletanus (vor 988) enthält mehr solche Lesarten als der ältere Cavensis (kurz nach 850). León, Catedral 6 (geschrieben 920), schließt sich in Ez 1–10 eng an die Bibel von San Millán (Madrid, Acad. de la Hist. 20; um 900) an und greift von Ez 11 an andere Lesarten auf, vor allem solche, die im Toletanus bezeugt sind. Die Bibel von Cardena, jetzt in Burgos (Seminar bzw. Ausstellung der Kathedrale; 10. Jh.), stimmt so mit León 6 überein, daß sie im Apparat der Ausgabe nicht berücksichtigt wird. Eine spanische Handschrift, die der gemeinsamen Schicht von San Millán und León 6 nahestand, ist von Theodulf bei seiner Rezension benützt worden, nicht Theodulf hat auf die genannten spanischen Handschriften eingewirkt (S. LIII), wie in der Einleitung zu Jes behauptet worden war.

Die italienische Überlieferung teilt sich in drei Familien und zwei transalpine Ableger: 1. Der Codex Amiatinus (Northumbrien, um 700 nach italienischer Vorlage) und eine Propheten-Handschrift des 6. Jh. aus Italien, von der Fragmente in Orléans, B. M. 19, erhalten sind. Diese Handschrift diente um 800 Theodulf bei seiner Rezension des Bibeltextes; sie war die Vorlage für Orléans, B. M. 17 (um 800), und – nach Korrekturen – für die Theodulfbibel Le Puy und Paris, B. N. lat. 9380. Aber der gleiche Text ist durch die Fragmente in Paris, B. N. lat. 152, schon um 700 in Gallien bezeugt. 2. Die zweite Familie ist mit der ersten durch gemeinsame Fehler verbunden. Zu ihr gehört die Bibel von Bobbio (Mailand, Ambros. E. 26 inf.; um 850), die Abschrift einer Propheten-Handschrift ist, die in Bobbio schon im 7. Jh. entstand; Fragmente davon sind erhalten in Mailand, Ambros. A. 138 sup. Der zweite Hauptzeuge dieser Familie ist die älteste Theodulfbibel (Stuttgart, HB. II,16; etwa 795). Aber auch dieser Text wird schon um 700 in Gallien im Lektionar von Luxeuil (Paris, B. N. lat. 9427) benützt. Er ist alt, wie die Zitate Gregors des Großen zeigen. Eine Vorform findet sich schon in unserer ältesten Handschrift aus dem 5. Jh. (Palimpsestfragmente in St. Gallen 193). Gewisse Beziehungen zu den ältesten spanischen Fragmenten (in León, Cat. 15) sind daher nicht überraschend. Die beiden Familien waren in der Einleitung zu Jes noch nicht voneinander zu unterscheiden. 3. Die dritte Familie ist jünger; ihr Zeuge (Monte Cassino 543) stammt auch erst aus dem 11. Jh. und unterlag schon anderen Einflüssen. 4. Den ersten transalpinen Ableger der italienischen Überlieferung finden wir in den beiden Regensburger

Handschriften Wien 1218 und München, Clm 14197, beide aus der zweiten Hälfte des 8. Jh. Dieser Ableger hat eigene Lesarten, die öfters aus dem altlateinischen Text stammen. Aber der Grundbestand ist verwandt mit der zweiten italienischen Familie und mit den alten Fragmenten in St. Gallen 193. Zu diesem Ableger scheint auch die Admonter Propheten-Handschrift (entstanden zu Anfang des 8. Jh. in Luxeuil) zu gehören, wenn man nicht nur die spärlichen Reste aus Ez (München, Clm 29158a) berücksichtigt, sondern auch die Stücke, die aus anderen Propheten erhalten sind. 5. Der zweite Ableger ist im westlichen Frankreich (Austrasien) im 7. Jh. anzusetzen. Er führte Lesarten aus dem Ez-Kommentar des Hieronymus ein und wies ziemlich viele Fehler auf. Seine Zeugen sind E = Paris, B. N. lat. 9382 (Echternach, Anfang des 8. Jh.), und U = Autun, B. M. 2 (Ende des 8. Jh.). Überarbeitungen dieser Rezension bieten S = St. Gallen 44 (St. Gallen, zwischen 760 und 781) und T = Paris, B. N. nouv. acq. lat. 1586 (Tours, um 780). Diese Handschriftengruppe weist, wie S. XLII ausgeführt wird, in Ez 16–30 allein oder mit wenigen anderen Zeugen 170 charakteristische Lesarten auf, wovon nur 18 in allen vier Handschriften stehen, aber viele in E (154 = 90,6 %) und U (149 = 87,6 %), weniger als die Hälfte in T (83 = 48,8 %) und S (74 = 43,5 %).

Aber T. gibt noch interessantere Einblicke in die Textgeschichte, wie S. XLII–XLVII gezeigt wird, vgl. auch die Einleitung zu Jer S. XXXI–XLIV. Mit Hilfe der Bamberger Alkuin-Bibel (Bamberg, Staatl. Bibliothek Bibl. 1) läßt sich die unmittelbare Vorlage von T zu Ez rekonstruieren; das wird jetzt auch bestätigt durch die Reste einer Alkuin-Bibel, die in St. Maximin zu Trier aufbewahrt wurde, siehe F. Mutherich in A. Rosenauer, G. Weber (Hrsg.), *Kunsthistorische Forschungen Otto Pacht zu seinem 70. Geburtstag*, Salzburg 1972, 44–54. Die Bamberger Bibel ist zwar erst 835/40 in Tours entstanden, wohl in Marmoutier vor den Mauern der Stadt, nicht in St. Martin selber; aber ihr Text gleicht in Ez nicht den andern Alkuin-Bibeln, wie es bei den übrigen Propheten der Fall ist, sondern T. Und weil er in Ez 16–30 sogar 11 Lesarten mit E und/oder U gegen T teilt, muß er aus der Vorlage von T stammen. In dieser Vorlage von T waren Korrekturen angebracht worden. Auch T selber ist dann gründlich korrigiert worden, und diese Korrekturen sind nicht als sekundäre Angleichungen an die Alkuin-Bibel zu verstehen, sondern als Anweisungen für Abschreiber, teilweise in tironischen Noten oder einer besonderen Kurzschrift, d. h. sie sind Vorarbeit für die Alkuin-Bibel. Neue Lesarten werden allerdings erst ab Jer 48,44 angegeben; beginnt der Sondertext der Bamberger Bibel auch an dieser Stelle? Wir haben also fünf Stufen einer Rezensionstätigkeit vom Subarchetyp EUST über die Vorlage von T, Korrekturen darin (noch 55,3 % der typischen Lesarten), T ursprüngliche Hand (noch 48,8 % der typischen Lesarten), Korrekturen T², womit der Text der Alkuin-Bibel erreicht ist, der keine Beziehungen mehr mit dem Subarchetyp EUST erkennen läßt. Diese fortgesetzte Arbeit am Vulgatatext erstreckte sich etwa auf die Jahre von 750 bis 800, folgt jedoch einer einheitlichen Linie. Alkuin tritt erst 781 in Verbindung mit Karl dem Großen und wird 796 Abt von Tours. Er könnte höchstens die letzte Etappe dieses Prozesses beeinflussen haben, die Korrekturen T²; aber auch das ist fraglich. Das gilt ebenso für die *Epistola de litteris colendis* (vielleicht 784/5) und die *Admonitio generalis* (789), die Karl unter maßgeblicher Mitwirkung Alkuins erließ. Sicher vorher wird in Tours die Orthographie wesentlich verbessert und die Hälfte der Sonderlesarten des Subarchetyps ausgemerzt. Die letzte Stufe der Rezension von Tours befaßt sich kaum mehr mit der Orthographie, sondern beseitigt die Sonderlesarten von T und die noch verbliebenen des Subarchetyps und ersetzt sie vornehmlich durch Lesarten der beiden ersten Familien der italienischen Überlieferung (vgl. oben), aber auch durch Emendationen (nur 6 in Ez 1–20, jedoch 37 in Ez 21–35). Außerdem fügt sie ein: Einteilung in Kapitel, Zwischenüberschriften, Angaben, wo größere Buchstaben zur Textgliederung zu setzen sind, und stichometrische Angaben am Ende der Bücher. Von der Alkuin-Bibel bleibt als persönlicher Anteil Alkuins vielleicht die Ausdehnung der Rezensionstätigkeit auf noch nicht bearbeitete Bücher der Bibel und sicher die Zusammenfassung zu einem Pandekten. T zeigt ja, wie inkonsequent Vorlagen bei der langjährigen Rezensionstätigkeit benutzt wurden, obwohl die Richtung gleich blieb und auch die Institution, die sie trug. Nachdem aber einmal in Tours der Pandektentyp Alkuin-Bibel entstanden war, änderte sich sein Text nicht mehr viel, abgesehen von „Rückfällen“ wie dem Ez-Text in der Bamberger Bibel und in den Trierer Fragmenten oder dem Wechsel im Evangelientext seit dem Amtsantritt von Abt Adalhard 834. Mancher mag zwar zweifeln, weil eine Untersuchung der zahlreichen Handschriften aussteht; jedoch darf eine solche von den Herausgebern der Vulgata keinesfalls erwartet werden, da sie vor allem für die Weiterführung der Ausgabe zu sorgen haben.

Dagegen verändert Theodulf den Ez-Text seines Pandekten innerhalb von etwa 20 Jahren gleich mehrmals. Zunächst folgt er der zweiten italienischen Familie, dann gibt er spanischen Einflüssen nach, hierauf benützt er eine italienische Handschrift der ersten Familie als Vorlage und kehrt schließlich wieder zu seinen beiden ersten Texten zurück. Was paläographisch eine geschlossene Gruppe von Handschriften aus dem gleichen Scriptorium ist, bietet drei verschiedene Ez-Texte, wenn auch verbindende Lesarten nicht ganz fehlen. In anderen Teilen der Bibel läuft die Veränderung des Textes in den Exemplaren

der Theodulf-Bibel anders; für Bar vgl. die Einleitung zu Jer S. XXVI und zur Theodulf-Bibel überhaupt meine Darstellung in: W. Braunsfeld (Hrsg.), *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben. II. Das geistige Leben* hg. von B. Bischoff, Düsseldorf 1965, 177–183. Die Theodulf-Bibel beruht also viel mehr als die Alkuin-Bibel auf einem „lebenden Archetyp“, den wir uns als ungebundenes Werkstattexemplar vorstellen können, in das weitere Korrekturen eingetragen wurden, während andererseits Abschriften hergestellt wurden.

Einige andere Rezensionen des 9. Jh. werden nur in der Einleitung besprochen, bleiben aber aus dem textkritischen Apparat der Ausgabe verbannt. Die Bibel von Corbie (Paris, B. N. lat. 11532–11533; um 830/50) ist nicht das Original, sondern Abschrift einer wissenschaftlichen Rezension, die mit Hilfe der Ausgaben des Alkuin und Theodulf, der zweiten italienischen Familie, des austrasischen Ablegers EUST, der lokalen Überlieferung von Corbie (M = Amiens, B. M. 8; Anfang des 9. Jh. zur Vervollständigung der mehrbändigen Maudramanus-Bibel) und des Hieronymus-Kommentars einen Text herstellte, der möglichst genau dem hebräischen Text entsprach. Auch diese Arbeit ist in verschiedenen Stufen vorgenommen worden. Denn die Lesart 33,21 stammt aus der mißverstandenen Randlesart in M und die wiederum aus Hieronymus; die Erklärung S. LV ist demgegenüber nicht überzeugend. Leider wird das Verhältnis zu M nicht genauer untersucht. Diese Rezension scheint einen Einfluß auf den Text der Pariser Universität im 13. Jh. gehabt zu haben. Etwa um die gleiche Zeit wurde in Saint-Denis unter dem gelehrten Abt Hilduin aus verschiedenen Überlieferungen ein sehr guter Text erarbeitet, der in Paris, B. N. lat. 45 und 93 vorliegt (um 830/50; ein Reliquienverzeichnis weist auf Argenteuil, nicht auf Saint-Riquier). Etwas früher korrigiert die Bibel Paris, B. N. lat. 11504–11505 (geschrieben 821/2 in Paris, schon kurz darauf in Saint-Germain-des-Prés) den Alkuintext gelegentlich mit Hilfe der Theodulf-Bibel. Anderswo im karolingischen Reich (z. B. in St. Gallen, Reichenau, Reims, Saint-Amand) wurde im 9. Jh. ähnlich am Bibeltex gearbeitet, wie vorhandene Handschriften bezeugen; nur die Bibel von S. Paolo, ein Votivgeschenk Karls des Kahlen zu seiner Kaiserkrönung 875, konnte im Apparat der Ausgabe berücksichtigt werden.

Die karolingischen Bibeln sind nicht Abschriften älterer Ganzbibeln, sondern aus verschiedenen Teilhandschriften, oft auch aus verschiedenen Überlieferungen zusammengestellt. Sogar Teile der Bibel wie das Propheten-Corpus stellen nicht immer eine Einheit dar. Die vielfältigen Verflechtungen der Überlieferungsstränge beginnen schon im 5. Jh. Anzeichen dafür ist die weite Verbreitung einer altlateinischen Kapitelsreihe (Aa), die aus einer donatistischen Bibelausgabe stammt, und ihr Wechsel mit einer Überarbeitung nach der Vulgata (Ab), die ganz oder teilweise in allen drei italienischen Familien vorkommt. Mit einer konsequenten Verbreitung des Propheten-Corpus im Vulgatatext von einem einzigen Zentrum (etwa Rom) aus ist jedenfalls nicht zu rechnen, wenn man dem komplizierten Befund in den Handschriften gerecht werden will.

Ich hoffe, daß das Gesagte die Fülle von Einzelergebnissen ahnen läßt, die in der Einleitung dargelegt sind und hier nicht alle ausgebreitet werden können. Noch weniger sind hier die Konsequenzen zu erörtern, die sich für die textkritischen Methoden ergeben, z. B. für den verschiedenen Wert von Statistiken, einerseits aller abweichenden und übereinstimmenden Lesarten in Probeabschnitten, andererseits der seltenen Lesarten in Handschriften, deren paläographischer Zusammenhang unklar oder auch klar ist. Wie anders stellt sich die konkrete Textgeschichte im Gegensatz zur logischen Klassifizierung dar, sobald mehr Textzeugen erhalten sind, die Entwicklung in paläographischen Zentren faßbar wird und sonst fehlende Zwischenglieder (insbesondere alte Fragmente und Handschriften mit Korrekturen) unerwartete Verbindungen knüpfen! Kann man wie bisher Textgeschichte auf der Grundlage von „Lokaltexten“ konstruieren, wenn gleichzeitig am gleichen Ort verschiedene Texte verfügbar waren? Die neutestamentliche Textkritik sollte etwa den archäologischen Befund für das alte Ägypten ebenso ernst nehmen, wie es hier die Zeugen für das 8. und 9. Jh. im Frankenreich verlangen. Leider ist zu befürchten, daß alles mühsam Erarbeitete in den lateinischen Einleitungen eher begraben als publiziert ist. Dabei könnten hier nicht nur Mediävisten und Handschriftenforscher, sondern auch Textkritiker aller Art außer vielen interessanten Daten wichtige methodische Anregungen finden.

Abtei Mariendonk

Bonifatius Fischer

El-Khoury, Nabil: Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer. Beitrag zur Geistesgeschichte. — (Mainz): Grünwald (1976). 180 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 6) kart. DM 24.50.

Der verlockende Titel dieser Tübinger phil. Diss. führt den erwartungsvollen Leser weit in die Irre. Die „Interpretation der Welt“, die der Titel verspricht, wird bereits im Vorwort in einen

„hermeneutische(n) Versuch...“, zunächst Ephraems Kosmologie (I. Teil) und dann seine Anthropologie (II. Teil) herauszuarbeiten“, umgewandelt und im Inhaltsverzeichnis weiter auf „I. Weltursprung“ und „II. Das Wesen des Menschen (Das Leib-Seele-Problem)“ reduziert. Eine Einleitung über Leben und Werk Ephräms, die keine neuen Erkenntnisse vermittelt (13–23), sowie ein nicht sachgemäßer „historischer Ausblick“, der als „Wirkungsgeschichte der Schule von Nisibis“ spezifiziert wird (146–153), umschließen die Hauptkapitel.

Es ist ein legitimes Forschungsanliegen, das Denken Ephräms über Gott, Welt und Mensch zu moderner Problemstellung in Beziehung zu setzen und – wenn möglich – für die Gegenwart auszuwerten. Sachgerecht geschieht das aber nur, wenn man zunächst Ephräm in und aus seiner Zeit und Umwelt zu verstehen, nicht aber „aus einer abendländischen Tradition heraus zu erfassen“ (7) sucht. Letzteres führt den Vf. zu den völlig überflüssigen Beteuerungen, daß man bzgl. des biblischen Sechstageswerkes nicht „als Grundlage die neueste Naturwissenschaft voraussetzen“ (49) darf und daß „Fragen der Paläontologie, des Evolutionismus und der gesamten Naturwissenschaft, die sich mit dem Problem der Faßbarkeit eines Schnittpunktes der Menschwerdung auseinandersetzt“ (98), für die vorliegende Arbeit nicht in Betracht kommen.

Einige willkürlich herausgegriffene Beispiele mögen die oberflächliche Arbeitsweise des Vf. und seinen geringen Sinn für geschichtliche Zusammenhänge und zeitliche Abfolge aufzeigen. Zu S. 24–26: Es ist richtig, daß Ephräms Lehren auf dem Hintergrund der „in seiner Zeit üblichen Exegese“ zu werten sind. Zur Charakterisierung dieser Exegese genügt aber keineswegs ein kurzer Hinweis auf die Antiochenische Schule und ihre angeblich enge Verbindung zu Edessa und Nisibis. Es ist auch zu wenig, Ephräm einseitig zum Vertreter der antiochenischen Theoria zu deklarieren. Ein Satz wie: „Er (= der Wortsinn) hat mitunter seine Basis im typologischen Sinn... oder in der höheren Betrachtungsweise, die uns den Vollsinn (sensus plenior) erschließt“ (24), ist zudem purer Unsinn und bezeugt ein totales Nichtverstehen der antiochenischen wie der ephrämschen Exegese. – Zu S. 38–41: Eine „historisch-philologische Erläuterung der Begriffe in Ephraems Fassung von Gen 1,1“ müßte werkimmanent ansetzen und dann das räumliche und zeitliche Umfeld Ephräms in umfassender Weise (vgl. 26f) einbeziehen. Stattdessen bringt Vf. bzgl. *brā* = *erschaffen* ohne weitere Erläuterung 2 Zitate als Beleg dafür, daß Ephräm dieses Verb tatsächlich gleich dem AT gebraucht. Dabei zitiert er SdF 5, 27–32 nur unvollständig und übergeht den darin wichtigen synonymen Gebrauch von *brā* und *bad*. Mit einem weiteren Zitat will er die Andersartigkeit des göttlichen Erschaffens (*brā*) im Gegensatz zum menschlichen Schaffen (*bad*) belegen. Auch hier erwähnt er mit keinem Wort den möglichen synonymen Gebrauch der beiden Verben. Danach sucht er die Begriffe Erschaffen und Schaffen mit Aussagen so unterschiedlicher und ohne erkennbaren Grund herangezogener Autoren wie M. Heidegger, W. Lossky, W. Schulz, Descartes und Nicolaus Cusanus zu verdeutlichen. – Zu S. 58–59: Es ist berechtigt, den heutigen Leser durch zahlreiche Zitate in die Welt und Sprechweise Ephräms einzuführen. Das darf jedoch nicht so weit gehen, daß die gesamte Bearbeitung des Sechstageswerkes (50–62) eine willkürliche Zitatensammlung aus antiken und modernen Autoren ist. Vf. beginnt seine Darlegungen über den 5. Schöpfungstag abrupt mit einem Vers aus Nat 26,8, der zum Lob des Schöpfers aufruft. Es folgt das im Text nicht gekennzeichnete und in den Anmerkungen nicht ausgewiesene, mit einem Übersetzungsfehler „angereicherte“ (*nūnē* sind Fische, nicht Kriechtiere) Zitat GETon 22,20–25, danach ein französisches Zitat aus einem Artikel von Th. Lamy. In 3 eigenen Zeilen stellt Vf. die Hypothese auf, daß nach Ephräm „das pflanzliche Leben dem Licht... und das tierische dem Wasser zugeordnet werden könnte“. Ohne diese Hypothese aus Ephräm zu erhärten, verweist er mit 5 Zeilen auf eine Basiliusstelle, von der Ephräm mit Sicherheit nicht beeinflusst ist. Mit 2 Zeilen verweist er auf CH 15,2f, der in keinem Zusammenhang zum Schöpfungswerk des 5. Tages steht. Daran knüpft er ein Zitat aus R. Guardini und schließt abrupt mit Gen 1,22.

Das Literaturverzeichnis (154–165) bringt unter „1. Editionen der syrischen Werke Ephraems“ nicht etwa alle (benutzten) Editionen, sondern nur einige der älteren, teils überholten Ausgaben und die Bemerkung: „Hinzu kommen die kritischen Neuausgaben von Beck, Leloir, Ortiz de Urbina und Tonneau, die nur auf authentischen Texten beruhen, sowie die Editionen von Bickell, Mitchell und Rahmani.“ Es scheint, daß Vf. I. Ortiz de Urbina, *Vetus Evangelium Syrorum et exinde excerptum* Diatessaron Tatiani, Madrid 1967, zu den Neuausgaben der Werke Ephräms zählt. Sollte sich jemand für die neuesten Editionen interessieren, wird er sie mit etwas Mühe zwischen Kommentaren und Übersetzungen unter der Überschrift finden: „2. Chronologische Einordnung der echten Schriften Ephraems“. – Die Sekundärliteratur wird kaum je vollständig zu erfassen sein. Da Vf. sich aber eingehend mit Ephräms Welt- und Menschenbild befaßt, darf man doch u. a. folgende Angaben erwarten: St. Hidar, *Interpretatio Syriaca*. Die

Kommentare des hl. Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung, Lund 1974; T. Jansma, *Ephraems Beschreibung des ersten Tages der Schöpfung. Bemerkungen über den Charakter seines Kommentars zur Genesis*: OCP 37 (1971) 295–316; ders., *Beiträge zur Berichtigung einzelner Stellen in Ephraems Genesiskommentar*: OC 56 (1972) 59–79; ders., *Ephraem on Exodus II, 5: Reflections on the Interplay of Human Freewill and Divine Providence*: OCP 39 (1973) 5–28.

Genug der Auswahl an kritischen Bemerkungen! Sie sollen nicht besagen, daß man nicht auch manche lesenswerte Aussage bei El-Khoury finden könnte. Zu nennen ist etwa der Teil über „das Wesen des Menschen“ (97–144), wo Vf. sehr viele Ephrämtexte anführt, auf den gründlichen Untersuchungen von E. Beck aufbaut und die nicht adäquaten Fragestellungen größtenteils in die Anmerkungen verweist.

Gerleve

Winfried Cramer

Alberti Magni Opera Omnia. Tomus XXXVII, Pars II. Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas. Ed. Paulus Simon. – Münster: Aschendorff 1978. XXXII, 453–671 S. Halbleder DM 148.–

Im Jahre 1972 erschien der erste Teil des 37. Bandes der Kölner Albertus-Ausgabe, der den umfangreichen Kommentar Alberts zu der ps.-dionysischen Schrift *De divinis nominibus* enthält (vgl. ThRv 68, 1972, 292–294). Der zweite Teil des Bandes blieb den Kommentaren Alberts zu der Schrift *Mystica theologia* und zu den Briefen des Ps.-Dionysius vorbehalten. Dieser Teil ist nun erschienen, wie der erste Teil von P. Simon herausgegeben. Dem Textteil gehen kurze Prolegomena voraus (p. XXV–XXX), die die Prolegomena des ersten Teiles ergänzen und speziell das enthalten, was für die hier vorgelegten Kommentare von Bedeutung ist.

Die Zeit der Abfassung der vorliegenden Kommentare läßt sich ziemlich genau bestimmen. Die Prolegomena zum ersten Teil kamen zu dem Ergebnis, daß der Kommentar zu *De divinis nominibus* um 1250 entstand, als Albert in Köln lehrte und Thomas sein Schüler war. Die vorliegenden Kommentare folgten unmittelbar, da sich Albert an die Reihenfolge des Pariser Dionysius-Corpus hielt. Im Kommentar zum siebten Brief (p. 509 v. 4 sqq.) erwähnt Albert, daß seit dem Tode Christi 1216 Jahre vergangen sind. Den Tod Christi setzt er ebendort in das 34. Lebensjahr Christi, drei Monate nach der Vollendung des 33. Lebensjahres. Daraus ergibt sich, daß zur Zeit der Abfassung des Kommentars 1216 + 33 = 1249 volle Jahre seit der Geburt Christi vergangen waren. Die Abfassung fällt somit in den Lauf des Jahres 1250. Der Kommentar zur *Mystica theologia* ging dem Kommentar zu den Briefen unmittelbar voraus, dürfte also wohl auch in das Jahr 1250 fallen.

Über die Echtheit der Kommentare brauchte nichts gesagt zu werden, da sie durch die handschriftliche Überlieferung hinreichend bezeugt ist und von niemand bestritten wurde.

Für den Kommentar zur *Mystica theologia* werden 12 Hss. angeführt, für den Kommentar zu den Briefen zehn. Neun dieser Hss. enthalten beide Kommentare oder Teile derselben. Sieben der hier genannten Hss. enthalten auch den Kommentar zu *De divinis nominibus*. Sie wurden bereits in den Prolegomena zum ersten Teil beschrieben. Für die Prolegomena des zweiten Teiles blieben nur sechs Hss., die hier erstmals zu beschreiben waren. Die wichtigste Hs. für beide Teile ist Cod. I. B. 54 der Biblioteca Nazionale zu Neapel (N), ein angebliches Thomas-Autograph, das mit den sicher echten Thomas-Autographen zwar die „littera inintelligibilis“ gemeinsam hat, aber doch auffallende Unterschiede aufweist, weswegen die Herkunft von Thomas von manchen verneint wird, z. B. von M. Grabmann. Diese Hs. oder – genauer gesagt – eine leichter lesbare Abschrift derselben ist die Grundlage aller Hss., welche die in diesem Band vereinigten Kommentare Alberts enthalten. Wie für den ersten Teil, so kommen auch für den zweiten Teil die Hss. C (Cues, Hospital 96) und M (Paris, Bibliothèque Mazarine 873), die aus dem Ende des 13. oder aus dem Anfang des 14. Jhs. stammen, hauptsächlich in Betracht. Neu kommt im zweiten Teil u. a. die Hs. E (Basel, Universitätsbibliothek B. IV.18) hinzu, die aus derselben Zeit stammt. Der Hsrg. unterscheidet ähnlich wie im ersten Teil zwei Textgruppen: α = ARHFLV und β = BCM. Die zweite Gruppe steht N im allgemeinen näher als die erste. In den Teilen, die in N fehlen, z. B. im fünften Kapitel der *Mystica theologia* und in den meisten Briefen (außer Teilen der Briefe 8 und 9), hält sich darum der Hsrg. hauptsächlich an die Hss. der Gruppe β . Die bisherigen Ausgaben von Lyon (1651) und Paris (1892) folgen in der Regel Hss. der Gruppe α . Daraus sieht man, daß die neue Ausgabe einen echten Fortschritt bedeutet.

Als Textgrundlage für seine Kommentare zur *Mystica theologia* und zu den Briefen 1 bis 10 benützte Albert ebenso wie zu *De divinis nominibus* die lateinische Übersetzung des Johannes Sarracenus (1167). Die ältere Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena (ca. 862) zog er als *alia translatio* bei. Beide Übersetzungen fand er in dem Pariser Corpus der ps.-dionysischen Schriften (Bibliothèque Nationale lat. 17341 und lat. 15630). Dort fand er auch den 11. Brief, der jedoch keine Übersetzung aus dem Griechischen ist, sondern mittelalterlichen lateinischen Ursprungs ist. Albert hielt ihn für einen echten Brief des Dionysius und versah ihn darum mit einem Kommentar. Von diesem Brief abgesehen, ist den Kommentaren Alberts die Übersetzung des Johannes Sarracenus nach der Ausgabe „*Dionysiaca*“ (ed. Ph. Chevalier, Brügge 1937) unter Beiziehung der genannten Hss. des Pariser Dionysius-Corpus beigegeben. Die Textausgabe ist, wie üblich, von einem zweifachen Apparat begleitet, einem Verzeichnis der abweichenden Lesarten und einem Verzeichnis der Quellen.

Auf die Textausgabe folgen mehrere *Indices*, und zwar für den ganzen Bd: zuerst die Schriftstellen aus dem Alten und dem Neuen Testament (555–557), dann die von Albert angeführten Autoren (558–565) und die vom Hrsg. angeführten Autoren (566–578). In diesen detaillierten Verzeichnissen wird der reiche Inhalt des Quellenapparates sichtbar. Die meist zitierten Autoren sind Aristoteles und Augustinus. Von den arabischen Philosophen werden Averroes und Avicenna häufiger angeführt. Von den christlichen Philosophen und Theologen kommen neben Augustinus Ps.-Dionysius, Boethius, Johannes von Damaskus und Anselm von Canterbury häufiger zu Wort. Unter den vom Hrsg. angeführten Autoren ist vor allem Albertus zu nennen, von dem sehr viele Parallelstellen aus seinen verschiedensten Werken angeführt oder angegeben werden. Auf die beiden Autorenverzeichnisse folgt ein ungemein ausführlicher Index rerum et vocabulorum (559–663) mit je drei Spalten auf der Seite. Das Stichwort *angelus* z. B. umfaßt sieben Sp., das Stichwort *anima* fünf Sp., das Stichwort *bonum* nahezu sieben, das Stichwort *causa* fünf, das Stichwort *deus* 18,5, das Stichwort *forma* fünf, das Stichwort *intellectus* drei, das Stichwort *malum* 7,5, das Stichwort *motus* sechs, das Stichwort *ratio* drei Spalten. Dieser reichhaltige Index ist ein wertvolles Hilfsmittel, den Inhalt der Kommentare zu erschließen.

Den Corrigenda (670) sei noch angefügt: p.XXV v.6 lege: 509 (statt 507), ebenso p.XXV v. 14. Unter den Sigla (vor p. 453) lege: C = Cues, Hospital 96 (statt 56).

Wie der erste Teil des vorliegenden Bd.s, so ist auch der zweite Teil mit großer Sorgfalt gearbeitet. Wenn man sich das Photo eines Blattes der Neapolitanischen Hs. (N), das dem Band beigegeben wurde, ansieht, kann man sich eine Vorstellung von der überaus mühevollen Arbeit machen, welche die Textgestaltung erforderte. Dem erfahrenen Editor gebührt dafür Dank und Anerkennung.

Eichstätt

Ludwig Ott

Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Unterscheidung der Geister.

Lateinisch-mittelhochdeutsche Textausgabe mit Untersuchungen. Bearb. von Robert G. Warnock und Adolar Zumkeller OSA. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1977. VIII, 279 S. (Cassiciacum Bd XXXII) kart. DM 98.–

Jeder Schritt in die terra incognita der spätmittelalterlichen Spiritualität ist zu begrüßen. Vorliegender Traktat mit dem zweifelsohne ursprünglichen Titel: *De quattuor instinctibus, scilicet divino, angelico, diabolico et naturali* (gleich: von den vier inspruchen), läßt darüber hinaus auch die inhaltlich-dogmatische Bedeutung des Themas ahnen. An der Verfasserschaft Heinrichs von Friemar (des Älteren) ist aufgrund innerer und äußerer Kriterien nicht zu zweifeln. Der Terminus ante quem ist also sein Todesdatum 1340 (in Erfurt). Parallelen zum Traktat *De adventu Verbi* (Ausgabe: Würzburg 1975) lassen vermuten, daß der Unterscheidungs-traktat im ersten Jahrzehnt des Jahrhunderts verfaßt wurde.

Der lateinische Originaltext ist in 150 Hss überliefert; dazu zwei Frühdrucke; ein weiterer Druck von 1652; Fr. Vandenbroucke kennt noch einen dritten Frühdruck. Zumkeller stellt den Text nach 27 Handschriften her, begründet aber kaum, warum er diese 27 auswählte. Die 31 Hss und der eine Frühdruck der deutschen Fassungen (6 Hss sind verschollen) bringen 18 mehr oder wenig vollständige, aber voneinander unabhängige Übersetzungen: Warnock wählt für seine Ausgabe die bairische Übersetzung (die Prager Fassung). Beide Editionen (147–235) sind in untadliger Weise mit doppeltem Apparat nebeneinander

abgedruckt. Bibliographie, Register (auch ein inhaltliches Sachregister!) und ein nicht-vollständiges deutsch-lateinisches Glossar (237–279) runden die Ausgabe ab.

A. Zumkeller bringt in seiner Einleitung (3–38) neben den notwendigen biographischen und textlichen Untersuchungen auch eine knappe Würdigung des Traktats. Es ist die „erste thematische Schrift, die im Mittelalter über die ‚discretio spirituum‘ geschrieben wurde.“ (34) Sie liegt in der Augustinus-Tradition; und von deren pessimistischem Naturbegriff stammt auch die negative Beurteilung der natürlichen Antriebe, des „*instinctus naturalis*“. Dionysius der Kartäuser hat den Traktat deshalb (und aus anderen Gründen) scharf kritisiert. Es wird damit also zweifelhaft, ob die thomistische Ausdeutung Heinrichs durch Cl. Stroick (1954) zu recht besteht; die Quellen- und Zitations-Analyse (35–38) bestätigt den augustinischen Trend.

Die Untersuchungen Warnocks sind zur Hauptsache germanistisch; er geht sehr detailliert auf Hss- und Text-Beschreibungen ein (41–118). Die Vermutung, daß der Ps.-Tauler Traktat „von geistlicher Armuth“ den Traktat Heinrichs gekannt habe, nur weil dort auch die Vierzahl der Geister auftrete, übersieht die weiter verbreitete Tradition dieser Unterscheidung. Auch die „sozio-literarischen“ Untersuchungen bringen kaum erwähnenswerte Ergebnisse.

Der Traktat selbst bewegt sich auf dem groben Pflaster spätmittelalterlicher Spiritualität. Der göttliche „*instinctus*“ ist leicht auszumachen: Antrieb zur Nachahmung Jesu und zur größeren Demut, innere geistliche Freude, bessere Übung der Tugenden. Der „*instinctus angelicus*“ ist schwerer zu identifizieren; im Grunde scheint das Kriterium diese Nicht-Eindeutigkeit zu sein; der Engel verbirgt sich zuerst und richtet dann erst den Menschen auf; er bewegt ihn zum Guten, was aber dem Menschen nicht völlig bewußt ist. Der „*instinctus diabolicus*“ geht schlichtweg in die Richtung, die Gott und den Engeln entgegengesetzt ist. Der vierte Antrieb der Natur, der „naturreichen inspruch“, beansprucht die Hälfte des Traktats. Hier wird der Abriss einer Askese geboten, die überaus mißtrauisch ist gegen alles, was aus dem Menschen selbst emporsteigt, zum Beispiel gegen dessen Wissensdurst.

Der Unterschied zur „Unterscheidung der Geister“ des Ignatius von Loyola ist offensichtlich. Ignatius hängt auch eher von Bernhard von Clairvaux, von Johannes Tauler ab, als daß er in der Linie Heinrichs von Friemar oder Johannes Gersons steht.

Vorliegende Edition bietet eine vorzügliche Grundlage, solchen und anderen Differenzierungen nachzugehen.

München

Josef Sudbrack

Jansen, Reiner: *Studien zu Luthers Trinitätslehre*. – Bern, Frankfurt/M.: H. Lang/P. Lang 1976. 232 S. (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd 26) kart. sfr 44.–

Vorliegende Arbeit – sie wurde 1973 von der Theol. Fak. der Univ. Basel als Diss. angenommen – hat das Ziel, die wesentlichen Grundzüge der Trinitätslehre Luthers darzustellen und ihren Stellenwert innerhalb seiner Theologie aufzuweisen. Damit wird ein Thema aufgenommen, das bisher keiner eingehenderen Untersuchung gewürdigt wurde. Obgleich Luther nie eine systematische Trinitätslehre vorgelegt hat, enthält sein reichhaltiges Schrifttum doch genügend Material für eine zusammenschauende Betrachtung. Dabei begrenzt Vf. seine Untersuchung ausdrücklich auf den Zeitraum zwischen 1520 und Luthers Tod und spart auch hier die Aussagen des „Professors“, so vor allem die späten Disputationen aus. Die verbleibenden Quellen führt er in drei Abschnitten vor.

Zunächst werden Luthers Auslegungen des Apostolikums aus der Zeit zwischen 1520 und 1529 („Eine kurze Form... des Glaubens“ bis zu den beiden Katechismen) herangezogen. J. sieht den wesentlichen Ertrag darin, daß Luther entgegen einer üblich gewordenen Aufteilung des Symbolbuchs in 12 oder 14 Glaubensartikel auf die von der ursprünglichen Verbindung mit der Taufe gegebene trinitarische Bekenntnisstruktur zurückgreift und das Symbolum entsprechend dem Handeln des Vaters, des Sohnes und des Geistes in drei Artikel teilt. (Diese Gliederung wurde über die Katechismen zu einer Selbstverständlichkeit in der lutherischen Tradition). Mit dieser Dreiteilung verbindet sich zunehmend die Beschreibung des Handelns des dreieinigen Gottes durch die Leitbegriffe: Schöpfung, Erlösung und Heiligung, ein Vorgang, der der Tradition zwar nicht gänzlich fremd war (siehe den Hinweis auf Rupert v. Deutz, 58), der aber bei Luther besonderes Gewicht erhält. Die Leitbegriffe geben einer heilsgeschichtlich-ökonomischen Deutung der Trinität den Vorzug vor einer nur immanenten, die Luther zwar voraussetzt, aber nicht weiter begrifflich aufhellen will. Zudem

faßt er die Leitbegriffe weitgehend als Appropriationen, um die anerkannte Regel *opera trinitatis ad extra sunt indivisa* nicht aufzuheben. Im dreifachen Handeln und Sich-Schenken Gottes begegnet der Glaube dem einen Gott. Die soteriologische Sicht der Trinitätslehre folgt der trinitarischen Gliederung des Glaubensbekenntnisses, die sich so nicht nur als formaler und katechetisch besonders praktischer Schritt erweist, sondern die darüber hinaus das Symbolum weniger als Lehrsumme denn als bekennnistshafte Übereignung an den dreieinigen Gott zur Geltung bringt.

Die zentrale Bedeutung des Trinitätsglaubens zeigt sich auch in einer zweiten Textgruppe, den Bekenntnissen Luthers. In die Mitte seiner Untersuchung stellt J. das Bekenntnis von 1528, das der Schrift „Vom Abendmahl Christi Bekenntnis“ angefügt ist und die Urform der Schwabacher, Marburger und auch Schmalkaldischen Artikel bildet. Bemerkenswert ist auch hier die trinitarische Struktur des Bekenntnisses – diese wird freilich in den späteren Texten immer mehr durchbrochen auf eine Zusammenstellung von Glaubensartikeln hin –, womit das dreifache Sich-Schenken Gottes in der Geschichte ins Zentrum rückt. Daneben treten aber hier verstärkt auch traditionelle Aussagen über das innere Verhältnis der göttlichen Personen hervor, was Luther von vielen Interpreten als nicht überwundener katholischer Rest angelastet wurde. Den Grund für die stärkere Anknüpfung an das altkirchliche Dogma sieht J. im Auftreten antitrinitarischer Strömungen und in der Auseinandersetzung mit Zwinglis Christologie im Rahmen des Abendmahlproblems. Es wird gezeigt, wie Luther gerade um einer ökonomisch-soteriologischen Deutung der Trinität willen Aussagen über das immanente Verhältnis aufnimmt, weil das dreifache heilsgeschichtliche Wirken nach außen in einer Differenzierung im Sein Gottes grundgelegt ist.

In einem dritten Teil werden jene Predigten und Schriftauslegungen herangezogen, die wiederholt einzelne Aspekte des Trinitätsbekenntnisses zur Sprache bringen: Predigten zum Trinitätsfest und jene Texte, in denen aus dem AT und NT Schriftzeugnisse für die Trinität im allgemeinen und für die Gottheit Christi und des Geistes im besonderen erhoben werden. Hierher gehören auch Luthers Taufpredigten, die eindringlich die Gegenwart und Wirksamkeit des dreieinigen Gottes in der Taufe betonen.

Der abschließende vierte Teil faßt die wesentlichen Ergebnisse systematisch zusammen. Zunächst lassen sich in den Trinitätsaussagen gegenläufige Entwicklungen feststellen. Trotz der Warnung vor trinitätstheologischen Spekulationen behandelt Luther zunächst noch ohne besondere Vorbehalte den Trinitätsglauben für weitere Hörerkreise. Erst mit dem Aufkommen einer antitrinitarischen Bewegung treten ausführlichere Erörterungen auf der Kanzel zurück und bleiben mehr theologischen Schriften (wie den Bekenntnissen) vorbehalten. Ab 1533 werden dann Themapredigten über die Trinität wieder häufiger und nun wird auch vor Laien über Feinheiten des Trinitätsglaubens geredet. Parallel dazu verläuft auch hinsichtlich der inhaltlichen Akzente eine Entwicklung. Von gelegentlichen Aussagen über das innertrinitarische Verhältnis abgesehen treten zunächst die Aussagen über das heilsgeschichtliche Werk Gottes in den Vordergrund. Das Bemühen, solche dreifache Entfaltung gegen ein tritheistisches Mißverständnis abzusichern, gewinnen erst wieder ab 1533 an Bedeutung. Das dreifaltige Wirken Gottes in der Geschichte gründet in den realen Unterschieden der Personen in Gott selbst, erweist sich aber nach außen als das Handeln des einen Gottes. Die Beachtung dieser Akzentverschiebungen verbietet es, Luthers Lehre aufgrund einer Schrift oder gelegentlicher Äußerungen charakterisieren zu wollen. J. weist verschiedentlich vorgebrachte Beurteilungen der Lehre Luthers als arianisch, subordinatorisch, modalistisch oder tritheistisch zurück und hebt als Verdienst Luthers hervor, mit Hilfe der ökonomischen Deutung der Trinität eine in Spekulationen erstarrte Lehre verlebendigt und wieder die Verbindung zwischen Trinitätslehre und gelebtem Glauben hergestellt zu haben. Luther verzichtet weitgehend, dabei auch allzu unbekümmert, auf dogmatische Termini und verwahrt sich gegen zuviel rationale Begründung; er verzichtet auch auf den augustinischen Analogieaufweis in der menschlichen Seele und beschränkt sich auf die Entfaltung der Offenbarungstrinität. Dabei weiß er sich sehr wohl in Übereinstimmung mit dem Dogma der alten Konzilien, deren Schriftgemäßheit er aufzeigt. Wenn Luther auf traditionelle Aussagen über die innertrinitarischen Verhältnisse zurückgreift, dient dies dem Schutz des Redens vom heilsgeschichtlichen Kommen Gottes zum Menschen. Wie ihm das Athanasianum ein Schutz für das Apostolikum ist, so ist auch die Lehre von der immanenten Trinität ein Schutzwall für die ökonomische Trinitätslehre. Letztere steht im Vordergrund und ist als solche „sowohl kurze Zusammenfassung des Glaubens Luthers als auch *conditio sine qua non* seiner Theologie“ (224).

J. hat in seiner Arbeit reiches Material herangezogen und läßt dieses auch selbst genügend zur Sprache kommen. Die Nachzeichnung der Grundzüge und ihr Vergleich mit der Theologiegeschichte ermöglichen wertvolle Einblicke in Luthers Trinitätsglauben. Es bleibt zu wünschen, daß diese Studien ergänzt werden durch die Einbeziehung der frühen Werke vor 1520 und der späteren Disputationen. Vielleicht ließe sich so Luthers Stellung in der Theologiegeschichte noch deutlicher markieren.

München

Wolfgang Schwab

Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts.

Ein Werkverzeichnis. Hrsg. von Wilbirgis Klaiber. Mit einer Einführung von Remigius Bäumer. – Münster: Aschendorff (1978). XXVI, 334 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 116) Kart. DM 36.–

Klaibers Werkverzeichnis füllt eine seit langem schmerzlich empfundene Lücke in der bibliographischen Erschließung der Quellen zur Entwicklung des theologischen Denkens katholischer Autoren im Reformationsjahrhundert und zur publizistischen Verteidigung der alten Kirche gegenüber dem vielfältigen Appell zur religiösen Neuerung. Die beachtliche Zahl von 3456 Publikationen aus der Feder von 355 verschiedenen Autoren aus ganz Europa ist geeignet, das schon seit dem 16. Jh. gängige Urteil von der publizistischen Absenz der Verteidiger der alten Kirche zu relativieren. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß auf katholischer Seite (innerhalb der Gruppe der Kontroversschriften) der Anteil gelehrter Abhandlungen mit relativ geringer Publikumswirksamkeit wesentlich höher war als auf der Gegenseite, so daß die imponierende Zahl katholischer Schriften nicht unmittelbar als Maß für publizistischen Erfolg genommen werden darf.

Der durch dieses hinlänglich bekannte Faktum begründete Gesamteindruck einer weitgehend schwerfälligen Gedicgenheit der katholischen Kontroversliteratur wird durch die thematische Eingrenzung der vorliegenden Bibliographie auf die Schriften namentlich bekannter katholischer Theologen noch deutlich verstärkt. Durch dieses Auswahlprinzip bleiben die Schriften sowohl aller anonym gebliebenen Autoren als auch diejenigen katholischer Laien unberücksichtigt – eine Schriftengruppe, die zahlenmäßig sicher nicht sehr stark ins Gewicht fällt, die aber wegen ihres größeren Anteils publikumswirksamer Streitschriften geeignet wäre, das Gesamterscheinungsbild des katholischen Kontroversschrifttums weiter zu differenzieren.

Das Werkverzeichnis, dem ein kurzgefaßter Überblick (S. VII – XXII) von Remigius Bäumer über die Geschichte der bibliographischen Verzeichnung des hier dokumentierten Schrifttums seit dem frühen 16. Jh. vorangestellt ist, verfolgt bewußt eine pragmatische Konzeption und findet dabei einen gelungenen Kompromiß zwischen der größtmöglichen bibliographischen Informationsfülle und dem von einer einzigen Bearbeiterin in vertretbarer Zeit zu leistendem Arbeitsvolumen.

W. Klaiber hat ihre bibliographischen Informationen durch die systematische Auswertung der einschlägigen Bibliographien (S. XXIV – XXXV) nach einer vorher erarbeiteten Autorenliste¹ gesammelt. Einsichtnahme in die Originalwerke war in der Regel nicht möglich. Zu den einzelnen Verfn. werden deren eigene und die von ihnen herausgegebenen oder übersetzten Werke in chronologischer Reihenfolge ausgewiesen. Neben den (stark gekürzten) Titeln werden nur noch Druckort, Druckort und Druckjahr angegeben. Erschlossene Informationen sind kenntlich gemacht. Folgeauflagen und Übersetzungen werden unter der Erstauflage angeführt. Dabei wird in der Regel auf Titeländerungen aufmerksam gemacht. Die knappe bibliographische Verzeichnung wird durch Verweise auf die Fundstellen, an denen zumeist genauere bibliographische Informationen nachzuschlagen sind, ausgeglichen. Den Abschluß des Werkes bildet ein (allerdings sehr knappes) Personen-, Orts- und Sachregister (318–334).

Die Vollständigkeit und die Genauigkeit der ausgewiesenen Informationen verdienen hohe Anerkennung. Sie lassen sich am besten durch den Hinweis belegen, daß mir bei mehreren hundert überprüften Ausgaben nur die wenigen am Schluß angeführten Verbesserungen und Ergänzungen aufgefallen sind. (Dabei ist noch zu berücksichtigen, daß ein Teil dieser Ungenauigkeiten auf die ausgewerteten bibliographischen Quellen zurückgeht.)

Die Grundkonzeption des Werkes, die eine durch ihre Konzentration gut überschaubare und durch ihren mäßigen Preis auch für

¹ Für die Werke von Cochläus, Eck und Erasmus wird allerdings pauschal auf die entsprechenden Personalbibliographien verwiesen.

den privaten Benutzer erschwingliche Übersicht über eine wichtige und umfangreiche Literatur ermöglicht, ist in sich geschlossen und überzeugend.

Eben weil das Werkverzeichnis ein so praktisches Hilfsmittel darstellt, dürfen einige Desiderate angemeldet werden:

Der eine Punkt betrifft die Titelansetzung. In manchen Fällen wünschte man sich die Titel doch etwas weniger stark gekürzt, damit wenigstens die behandelte Thematik erkennbar würde. Ansetzungen wie „Epistolae...“ (2432) oder „Orationes duae...“ (2540) sind einfach zu unpräzise. Außerdem wäre die Identifikation verschiedener Ausgaben leichter, wenn vor allem die Titelanfänge möglichst ungekürzt wiedergegeben wären, und wenn die Titelansetzungen desselben Werkes beim Eintrag unter dem Autor und bei dem unter dem Herausgeber stets identisch formuliert wären.

Das zweite Desiderat bezieht sich auf das Register. Das Personen-, Orts- und Sachregister, das sich auf die Auswertung der gekürzten Titel beschränken muß, kann im Rahmen der gewählten Konzeption sicherlich nicht weiter optimiert werden. Wünschenswert und hilfreich wären aber Druckorte-, Drucker- und Druckjahrregister gewesen. Aus ihnen hätten sich bei der Größe und Geschlossenheit des bearbeiteten Quellencorpus Hinweise auf zeitliche und regionale Schwerpunkte katholischer Publizistik, vielleicht sogar Ansätze zu Untersuchungen der Rezeption katholischer Kontroversschriften gewinnen lassen. Schließlich wären auch Studien zur relativen Bedeutung von Gewinnstreben und konfessioneller Tendenz in den Verlagsprogrammen frühneuzeitlicher Drucker, wie sie momentan z. B. von F. Hartweg betrieben werden, gefördert worden.

Diese Anregungen, die vielleicht bei einer Folgeauflage bedacht werden sollten, können und dürfen aber nicht das grundlegende Urteil beeinträchtigen, daß W. Klaiber mit dieser Bibliographie ein von der theologischen und historischen Forschung lange vermisstes Werk vorgelegt hat, das durch seine schlüssige Konzeption, seine daraus folgende Handlichkeit und nicht zuletzt durch seinen hohen Grad der Vollständigkeit und Genauigkeit uneingeschränkte Anerkennung verdient.

Berichtigungen und Ergänzungen:

Allgemeines: Variationen in der Formulierung des Titels bei verschiedenen Ausgaben sind nicht immer berücksichtigt. – Zwischen verschiedenen Werken und verschiedenen Ausgaben ist nicht immer unterschieden (z. B. Nr. 979: Zwei Werke unter einer Nummer). – Zu Nr. 307: Weitere Ausgabe: *Candela evangelica*, ab ipso autore et aucta et... recognita (Köln: E. Cervicornus 1527). – Zu *Crotus Rubianus* (Nr. 783–788): Die Zuweisung der Titel 784–787, vor allem der beiden letzten an *Crotus Rubianus* ist durchaus unsicher und wird z. B. von Paul Merker bestritten. Auch die Identifikation von C. R. mit „Constantius Eubulus Moventinus“ ist nicht richtig. Hinter diesem Pseudonym dürfte sich der Schlettstädter Paul Seidensticker (Paulus Constantius Phrygio) verbergen. Zu ihm und zu seiner „Oratio... de virtute clavium...“ (Nr. 786) vgl.: Stuttgarter Antiquariat (Dr. Frieder Kocher-Benzing & Co.), Katalog 97 (1977), Nr. 93. Für die unter dem Pseudonym *Abydenus Corallus* gehende „Oratio ad Carolum...“ (Nr. 787) schließt sich Kocher-Benzing Merkers Zuschreibung an den Pforzheimer Nikolaus Gerbel an. Vgl. Katalog 91 (1976), Nr. 44. – Zu Nr. 839: „wie“ statt „wir“. – Zu Nr. 993: „missive“ statt „mission“. – Zu 1094: Weitere Ausgabe: Mainz: J. Schöffers 1529. – Zu Land(t)spersperger, Johann (1460/70 – 1528/29) (Nr. 1743–1752): Unter den drei namensgleichen Autoren ist Klaiber hier einer Verwechslung erlegen. Der Reformationstheologe gehört nicht in dieses Werkverzeichnis (vgl. LThK VI, 78 und Mennonitisches Lexikon, II, 614f). – Zu 3444: Weiteres Werk (= 3444a): Wid' die vn= || selige auffrure Merten Luders || von Wolffgango Wulffer || vñ andern christgleubigē/ || euch zw Wittenberg/ || tzu geschibenn/ || [TE] Leipzig 1522 (Panzer III 262 nr. 2302).

Tübingen

Hans-Joachim Köhler

Ignatius von Loyola. Mit einem Essay von Karl Rahner SJ, einer historischen Einführung von Paul Imhof SJ, 52 Farbbildern von Helmut Nils Loose und 42 Stichen der Ignatius-Biographie von 1809. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). 72 S. und 48 S. Farbtafeln, geb. DM 29,50.

Der Bildband umfaßt drei Teile. Nach einer als „Essay“ bezeichneten fiktiven „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“, die Karl Rahner dem Heiligen in den Mund legt, folgen 52 Farbbilder – Photographien von historischen Stätten und Kunstwerken –, deren Sitz im Leben des Heiligen oder des Ordens jeweils durch Quellentexte aus dem „Bericht des Pilgers“, den „Geistlichen Übungen“ und den Satzungen der Gesellschaft Jesu verdeutlicht wird. Der 3. Teil ist eine „historische Einführung“, die am Rande begleitet

ist von 40 Bildern, die 1609 aus Anlaß der Seligsprechung in einer Vita des Heiligen erschienen sind, im Kleinformat 4,5 x 5,3 cm. Die beiden letzten Teile sind eine zuverlässige und anschauliche Einführung in die Geschichte und den Geist des Heiligen sowie des von ihm geprägten Ordens.

In der „Rede des Ignatius an einen Jesuiten von heute“ will Karl Rahner etwas darüber sagen, „was Ignatius heute noch bedeuten kann“ (7). Als Kern seiner Spiritualität läßt er den Heiligen betonen: die ungeheuerliche Überzeugung, „Gott kann und will mit seinem Geschöpf unmittelbar handeln“ (12) und „der Mensch kann Gott selbst erfahren“ (13). Er sieht eine Gefahr darin, daß man heute die Einsamkeit vor Gott nicht mehr erträgt und in „eine kirchliche Gemeinschaftlichkeit zu flüchten versucht“ (13), daß die Jesuiten „die Menschen nur auf Kirchlichkeit hin dressieren, zu begeisterten Untertanen des kirchlichen Etablissemments“ (13). Dabei sind Kirche, Schriftwort, Sakramente usw. doch nur Hinweise auf Gott. Neben solchen „religiösen Indoktrinationen“ – diesen Ausdruck verwendet Ignatius alias Rahner wiederholt – gibt es eine Tiefenbohrung „zu den Wassern des lebendigen Geistes“, die „emporsprudeln in das ewige Leben“. Hauptaufgabe der Jesuiten ist das Geben der Exerzitien. „Damit sind natürlich zunächst und zuletzt nicht kirchenamtlich organisierte Kurse gemeint..., sondern eine mystagogische Hilfe für andere, die Unmittelbarkeit Gottes nicht zu verdrängen, sondern deutlich zu erfahren“ (15). Es wird wiederholt: Exerzitien zu machen heißt, „Gott selbst in Unmittelbarkeit zu suchen...“, was ja zunächst mit Exerzitienhäusern, kirchenamtlich organisierten Kursen, ausführlicher theologischer Indoktrination usw. noch nichts zu tun hat“ (18).

Den Theologen macht der Heilige den Vorwurf, sie hätten gegen die Grundüberzeugung seiner Exerzitien „die eigentlich göttliche Gnade in ein Bewußtseinsjenseits“ verlagert „in der Meinung, man habe mit (Ivön?) dieser Gnade ohne eigentliche Erfahrung eine Kenntnis nur durch die äußere Indoktrination von der Kirche her“ (32).

Rahner kennt die Exerzitien aber zu gut, als daß er nach dieser Betonung der unmittelbaren Erfahrung Gottes nicht notwendig auf Jesus zu sprechen kommen müßte, der doch zunächst durch Hl. Schrift und Verkündigung (Indoktrination?) der Kirche vermittelt werden muß. „Es gibt kein Christentum, das an Jesus vorbei den unbegreiflichen Gott finden könnte“ (19). Ignatius sagt von sich: „Ich wollte dem armen und demütigen Jesus nachfolgen“ (22). Das erwartet er von seinen Söhnen. Sie sollen fragen, was „arm und demütig“ heute in ihrer Zeit heißt (23). Die Prälaten der Kirche, Bischöfe und Kardinäle, werden wiederholt als Gegentypen genannt, sie sind auch heute „sehr erheblich von der Versuchung der Macht bedrängt“ (23). Arm und demütig heißt, die „Marginalisation“ des Lebens in der heutigen Gesellschaft, auch in der kirchlichen, als Los Jesu freiwillig zu ergreifen.

Bei dieser gehäuft deutlich werdenden Distanz, um nicht von Ressentiment zu sprechen, gegenüber der gesellschaftlich verfaßten Kirche ist man gespannt, was der Heilige über Kirchlichkeit und jesuitischen Gehorsam zu sagen weiß; beides waren ja für ihn im 16. Jh. und für seine Exerzitien mehr als zentrale Elemente der geistlichen Existenz. Bezüglich der Kirchlichkeit ist die Sinnspitze der Betrachtung, daß „ein kritisches Verhältnis zur konkreten Amtskirche noch einmal kirchlich“ ist (27), „partielle und bedingte Konflikte in der Kirche selbst noch einmal kirchlich“ sind. Wenn „kritisches Distanz“ für das Verhältnis des Ignatius zur Kirche kennzeichnend gewesen wäre, dann hätten ihm auf die Nachricht von der Wahl Pauls IV. nicht alle Knochen im Leibe zittern brauchen, dann wären die 18 Regeln, um das echte Gespür zu erlangen, das wir in der Kirche haben sollen (Exerzitien Nr. 352–370), sicher anders ausgefallen. Vgl. die 1. Regel: „Jegliches Urteilen zurücksetzend, müssen wir den Geist bereit und willig halten, um in allem der wahren Braut Christi, unseres Herrn, zu gehorchen, die da ist unsere heilige Mutter, die hierarchische Kirche“ (Nr. 353). Noch mehr muß einem der Orden leid tun, wenn man liest, was ein so prominentes und maßgebliches Mitglied dem Ordensgründer über den jesuitischen Gehorsam in den Mund legt. „Vom Gehorsam als einem Teil der Nachfolge Jesu will [er] jetzt nicht auch noch reden“ (30), auch nicht von der „Mystik des Dienstes“ (31). Dabei wäre das angesichts der augenblicklichen Autoritätskrise im Orden und in der Kirche besonders angebracht. Statt dessen wird erörtert, was für jeden Sportverein gilt, daß der Betrieb nicht läuft, wenn man in Ermessensfragen

sich nicht ein- und unterordnet, und daß demokratische Entscheidungen auch nicht in jeder Hinsicht leichter hinzunehmen sind. Wer etwas Selbstkritik hat, dazu „ein bißchen Humor und mildes Verständnis für all das Törichte und Unzulängliche der irdischen Geschichte, der hat auch heute keine besonders schrecklichen Probleme mit dem Gehorsam in einem Orden“ (31).

Der Heilige entschuldigt sich geradezu wegen der traditionellen Lehre über den Gehorsam. Sie ist ein wenig zu „entmythologisieren“. „Auch das, was der gute Polanco in meinem Auftrag in dem berühmten ‚Gehorsamsbrief‘ geschrieben hat“ (30). Das „dumme Wort“ Kadavergehorsam steht übrigens nicht im Gehorsamsbrief des Heiligen, dem „wohl berühmtesten seiner Briefe“ (H. Rahner). Es stammt von Franz v. Assisi und wurde von den Satzungen der Gesellschaft Jesu (Nr. 547) übernommen.

Zugegeben, die Jesuiten sind im Laufe der Jahrhunderte zu oft devote Untertanen weltlicher Mächte gewesen. Ihnen aber durch Ignatius den Vorwurf zu machen, daß sie mit den Indios das hl. Experiment der Reduktionen nicht „mit Brachialgewalt“ [Schleudern gegen Kanonen?] gegen den gräßlichen Kolonialismus Europas verteidigt hätten (31), heißt doch, dem Heiligen trotz der ihm inzwischen gewährten visio beatifica den politischen Verstand eines Chaoten zuzutrauen.

Münster

Erwin Iserlohe

Zwischen Polemik und Irenik. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Hrsg. von Georg Schwaiger. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 147 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, Bd 31) kart. DM 32.–

Nicht wenige Menschen heute haben kein bzw. kaum ein Verständnis für die bestehende Trennung in verschiedene christliche Kirchen und halten die konfessionellen Unterschiede für überholt. Auf der anderen Seite gibt es gegenwärtig nicht übersehbare Spannungen und Konfrontationen zwischen den historisch gewordenen Kirchen und Konfessionen in wichtigen weltanschaulichen, religiösen und gesellschaftspolitischen Fragen. Konfessionsspezifische Traditionen und Verhalten sowie konfessionstypische Vorurteile wirken weiterhin stark in unser Leben hinein. Wenngleich sich das gespannte Verhältnis der Konfessionen in Deutschland vor allem unter der gemeinsamen Bedrohung durch das NS-Regime zu entkrampfen begann, dauerte es noch Jahrzehnte, bis man auf katholischer Seite die Ökumenische Bewegung positiver und vorurteilsfreier beurteilte. Das 1960 von Papst Johannes XXIII. eingerichtete „Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit“ drückte deutlich diese gewandelte Bewußtseinslage aus. Insbesondere das „Dekret über den Ökumenismus“ des II. Vatikanum signalisierte eine neue Epoche der Ökumenischen Bewegung innerhalb der katholischen Kirche, die sich in diesem Konzilsdokument uneingeschränkt zum Ökumenismus als einer geistgewirkten Bewegung bekennt, die Aufgabe der Gesamtkirche ist. Damit wird keineswegs einer nivellierenden Verwischung der noch bestehenden Unterschiede das Wort geredet. Man ist vielmehr bestrebt, das gemeinsam Verbindende zu betonen, als sich auf das Trennende im christlichen Bekenntnis zu fixieren und die ungerechtfertigten historischen Vorurteile zu perpetuieren.

Bereits im „konfessionellen“ Zeitalter und in den darauffolgenden Jh. fehlte es nicht an Personen, die an der Spaltung der Christenheit litten und sich in Religionsgesprächen um gegenseitiges Verstehen und um eine Vorbereitung einer möglichen Vereinigung bemühten. Zweifelsohne leiteten auch aufklärerische Ideen eine neue Phase im Verhältnis der Konfessionen ein. Katholischerseits gelang es während der irenischen Periode, den polemischen Subjektivismus dadurch zu überwinden, daß man die offizielle Kirchenlehre von theologischen Schulmeinungen und unverbindlichen Aussagen klar unterschied. Die Arbeitskreise Evangelische Theologie und Katholische Theologie haben sich auf gemeinsamen Tagungen 1975/76 in Gravenbruch bei Frankfurt und in Würzburg mit dem Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und im frühen 19. Jh. beschäftigt. Vorliegender Sammelband enthält diese für den Druck ergänzten und überarbeiteten Referate.

Eduard Hegel untersucht das Verhältnis der Konfessionen in Deutschland am Ausgang des 18. Jh.s, das vornehmlich in den Bestimmungen des „Westfälischen Friedens“ von 1648 grundgelegt war (11–28). Die Friedensbeschlüsse selbst enthielten eine Reihe Ausnahme-

klauseln für die Andersgläubigen. So gab es beispielsweise bei Auswanderungen menschliche und wirtschaftliche Schutzbestimmungen, die die Situation der Betroffenen erträglicher machten. Änderungen des konfessionellen Status setzte man in der Folgezeit nicht mehr gewaltsam durch, vielmehr versuchte man sie auf politischem Weg zu erreichen. Auf diese Weise bildeten sich in der Zeit zwischen 1648 und 1806 neue konfessionelle Rechtszustände aus, die für die wechselseitigen Beziehungen der Konfessionen konstitutiv wurden. Illustriert wird dies an exemplarischen Fällen von Bemühungen um eine interkonfessionelle Begegnung, die die Französische Revolution zunächst unterbrach. Im Zuge der Aufklärungsbewegung begegnete man der jeweils anderen Konfession mit größerer Toleranz; das zeitgenössische Bildungsstreben bemühte sich, die religiöse Vorstellungswelt und theologischen Denkstrukturen der Andersgläubigen vorurteilsfreier kennenzulernen. Während man katholischerseits fast einer Unionseuphorie huldigte, verhielt man sich auf Seiten der Protestanten, für die das Lehramt der katholischen Kirche als solches ein schwieriges Hindernis darstellte, den katholischen Unionsvorschlägen gegenüber im allgemeinen reserviert.

„Die Einheit der Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit“ ist Gegenstand des Beitrags von Philipp Schäfer (29–47). Er weist nach, wie die katholische Theologie bei aller Öffnung für die anderen Konfessionen die autoritative vermittelnde Funktion der Kirche unterstrich, von hier her die Einheit der Kirche begriff und sich demgemäß von den anderen Denominationen abgrenzte. Die protestantische Theologie, die Bindung an Bekenntnisschriften und Symbole mehr und mehr abstreifend, bemühte sich ihrerseits um einen unmittelbaren Zugang zur christlichen Wahrheit mit Hilfe der Ratio. Bei der Auseinandersetzung mit der rationalistischen Religionskritik in der Übergangszeit zur Romantik, die in der Regel unpolemisch und mit profunder Kenntnis der theologischen Problemstellungen des damaligen Protestantismus geführt wurde, hielten die katholischen Theologen an der notwendigen Vermittlung der geoffenbarten Wahrheit durch die unfehlbare Kirche fest, die sich als sichtbare Einheit in ihren Amtsträgern manifestieren muß.

Wie sehr das Bemühen um Wiedervereinigung der getrennten Kirchen in dem zur Diskussion stehenden Zeitraum von einzelnen Personen vorangetragen wurde, dokumentiert Hans Grassl anhand von katholischen Unionsprojekten im Bayern des 18. Jh.s (48–57). Die aufklärerische Propaganda suchte sie mit dem Vorwurf des Jesuitismus, der Proselytenmacherei und des Kryptokatholizismus zu desavouieren. Benedikt Stattler, dessen Schüler Johann Michael Sailer und der Benediktiner Beda Mayr, in gleicher Weise von den Ideen Leibniz' beeinflusst, teilten das gemeinsame Anliegen, konstruktive Wege zu einer Union zu suchen. Insbesondere Sailer und der evangelische Pfarrer Lavater – er war bis zu seinem Tod mit Sailer eng befreundet, weshalb man ihn wiederholt heftig attackierte – setzten für die Zukunft neue Maßstäbe. Das von ihnen grundlegende Bewertungs- und Rechtssystem interkonfessioneller Begegnung blieb vielen Zeitgenossen wie auch den eigenen Kirchen unverstündlich und verdächtig. Gerade seinem protestantischen Freund Lavater verdankte Sailer wesentliche Impulse seiner theologischen, pädagogisch-didaktischen und zeitkritisch-apologetischen Fruchtbarkeit. Sie hat sich neben der Tätigkeit Stattlers und Beda Mayrs innerhalb der katholischen Reformbestrebungen im 19. Jh. nachhaltig ausgewirkt.

Das Verhältnis der Konfessionen in der Schweiz war nach den Darlegungen von Andreas Lindt im 18. Jh. zunächst stark belastet durch die enge Verflechtung des konfessionellen und staatspolitischen Bewußtseins (58–67). Die in diesem Zeitraum getroffenen machtpolitischen Entscheidungen führten zwangsläufig zu einer Verhärtung beider Fronten. Erst im späteren 18. Jh. kam es zu einer deutlichen Annäherung der Konfessionen. Sie entwickelte sich im Zeichen politisch-ethischer Zielsetzungen, unter der Signatur einer aufklärerisch-patriotischen Erneuerung, einer Bewegung, die man als „Helvetismus“ bezeichnet hat. Allerdings kann man über die auch kirchenhistorisch so bewegten Jahrzehnte um 1800 erst dann ein abgerundetes Urteil fällen, wenn das reichhaltige, aber noch brachliegende Quellenmaterial aufgearbeitet ist.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach geht es in seiner Darstellung darum nachzuweisen, wie die Begegnung der Konfessionen in der Zeit zwischen 1785–1830 zur Profilierung des kirchlich-politischen Gegensatzes geführt hat (68–101). Um die theologie- wie geistesgeschichtlichen Zusammenhänge und Hintergründe zutreffender in den Griff zu bekommen, werden die grundlegenden übergreifenden Denkstrukturen herausgearbeitet, die sich in der frühen Aufklärung ausgebildet hatten und bis in die Spätaufklärung wirksam geblieben waren. Paradigmatisch vermag man dies an der besonderen Bedeutung der Europakonzepktion des Novalis zu demonstrieren. Diese Konzeption, wesentlich religiös fundiert, sollte dazu dienen, den Frieden zwischen den Europa tragenden und verantwortenden christlichen Konfessionen herzustellen und zu stabilisieren. K. zeigt an signifikanten Fällen auf, wie spätestens seit der Französischen Revolution eine intensive und zugleich engagierte protestantische Katholizismusdebatte einsetzte, so etwa um 1785 in der zwei Jahre zuvor von Johann Erich Biester und Friedrich Gedike gegründeten „Berlinischen Monatsschrift“. Für die Atmosphäre der verschiedenen Richtungen innerhalb des Protestantismus zueinander und

für die gegenseitige Anpassung der Konfessionen spielte das sogenannte Woellnersche Religionsedikt vom 9. Juli 1788, im Auftrag des Preußenkönigs Friedrich Wilhelms II. erstellt, eine nicht übersehbare Bedeutung. Unter anderem förderte es die Widerstandskraft der Aufklärungstheologen. Bei der kontroversen Diskussion innerhalb des Protestantismus zwischen Rationalismus und Supranaturalismus sowie ihrer politischen Folgen mußte man sich gründlich mit Kants Philosophie auseinandersetzen. Vor allem Kants Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) gab der Diskussion um Rationalismus und Supranaturalismus die Stichworte, über die Jahrzehnte debattiert wurde. Sowohl die Politisierung der Studentenschaft in der Restaurationsepöche als auch die theologischen Parteien und Kirchenpolitik nach 1830 setzten bei dieser Kontroverse neue Akzente.

Josef Rief geht der Frage nach, welchen theologischen Stellenwert Johann Sebastian Drey, erster Dogmatiker an der 1817 errichteten Kath.-Theol. Fakultät in Tübingen, in seinem System den christlichen Konfessionen in ihrem gegenseitigen Verhältnis beigemessen hat (102–123). Es läßt sich bei der Sichtung der Quellen feststellen, daß diese Fragestellung bei Drey durchgehend eine beachtliche Relevanz besitzt. Dennoch kann man ihn nicht vorschnell als Ökumeniker klassifizieren. Ihm galt die katholische Kirche als bleibender Typus allen christlichen Kirchentums. Aufgrund der Klärung des Traditionsproblems war es möglich, die empirische Gestalt der katholischen Kirche einerseits fruchtbar zu kritisieren und sich damit über einen oberflächlichen Konfessionalismus zu erheben, andererseits war er dadurch imstande, die Auseinandersetzung über die Konfessionen oder Kirchenparteien vor aller konfessionalistischen Verengung zu bewahren.

Im letzten Beitrag beschäftigt sich Karl Gerhard St e c k mit dem Zusammenhang zwischen „Kommerz und Konfession“. Aufgezeigt wird er am Programm des Sulzbacher Verlegers Johann Esajas (von) Seidel 1758–1827 (124–147). Bislang hat sich die Forschung mit ihm kaum beschäftigt. St. kommt das Verdienst zu, diesen Verleger und Buchdrucker näher bekannt zu machen. Er hat die Geschäftsbriefe Seidels aus den Jahren 1813–1827, die sich als Kopialbücher erhalten haben – insgesamt 4000 Blatt –, im Hinblick auf vorliegenden Kontext analysiert und ausgewertet. Danach hatte Seidel, was zur damaligen Zeit eine beachtenswerte Ausnahme war, von Anfang an Autoren beider Konfessionen in sein irenisch-ökumenisches Verlagsprogramm aufgenommen. Auf diese Weise sollte die Voraussetzung geschaffen werden, die unterschiedlichen Glaubenssysteme gründlich kennenzulernen, unhaltbare und unbegründete Vorurteile abzubauen sowie Wege der konfessionellen Annäherung zu finden. Seidels Bedeutung und die seines Programms liegt nicht in der wissenschaftlich-theologischen Leistung seiner Autoren. Aufschlußreich sind vielmehr das Ineinander von Geschäftssinn und Frömmigkeit, außerdem die elementaren Grundurteile seiner Irenik.

Zum Schluß bleibt festzuhalten, daß vorliegende Referate dieses Sammelbandes einige, allerdings recht interessante und informative Aspekte zum Verhältnis der Konfessionen und zu dem Bemühen um gegenseitiges Verstehen im letzten Drittel des 18. und der ersten Jahrzehnte des darauffolgenden Jh.s enthalten.

St. Augustin

Karl Josef Rivinius

Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert. Hrsg. v. Albrecht Langer. – München, Paderborn, Wien: Schöningh (1978). 200 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen). kart. DM 22.–

Der hier vorzustellende Sammelband greift die im 1976 herausgebrachten Bd. der gleichen Reihe über „Säkularisierung und Säkularisation vor 1800“ (siehe Theologische Revue 74 [1978] S. 40f) behandelte Problematik auf und führt sie über das Ereignis der Säkularisation von 1803 hinaus weiter. Die veröffentlichten fünf Aufsätze geben die Referate eines vom Arbeitskreis „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert“ vom 2.–4. Oktober 1975 in Augsburg veranstalteten Symposions wieder. Zwei der Referenten, Heribert Raab und Hans-Wolfgang Strätz, waren schon im ersten Sammelband vertreten, ein Hinweis darauf, daß die infolge der schwierigen und weithin unerforschten Quellenlage nicht leicht zu behandelnde Materie den spezialisierten und ausgewiesenen Fachmann erfordert. Dies gilt auch für die übrigen Referenten.

Rudolfine Frein von Oer unternimmt im ersten Beitrag „Die Säkularisation von 1803 – Durchführung und Auswirkungen“ (9–29) den Versuch, „die wichtigsten von der Forschung vorgelegten Teilergebnisse zusammenzufassen“ (9), wobei nur der Reichsdeputationshauptschluß (RDH) in seiner Entstehungsgeschichte, sowie die Auswirkungen der Säkularisation am Beispiel der linksrheinischen Gebiete, sowie Bayerns und Preußens exemplarisch aufgezeigt werden. Dabei wird die an sich bekannte Tatsache besonders deutlich, daß unsichere Rechtslage unterschiedliches Vorgehen und dementsprechend unterschiedliche Folgen der Säkularisation in den einzelnen Teilgebieten des ehemaligen Reiches zeitigte, so z. B. in Preußen „auf längere Sicht...

eine Verschärfung der Spannungen zwischen den Konfessionen“ (27). Deutlich wird auch, daß „wir über die Folgen der Säkularisation auf das kirchliche Leben“ nur schlecht unterrichtet sind (19). Anregend ist daher der Hinweis auf noch ungelöste Probleme und Fragen als Gegenstand weiterer Forschung: die soziologische Struktur des Klerus, die Verschiebungen im Bildungswesen und die Folgen für die Missionen in und außerhalb Deutschlands (27–29).

Hans-Wolfgang Strätz untersucht in seinem Beitrag „Die Säkularisation und ihre nächsten staatskirchenrechtlichen Folgen“ (31–62) im zeitlich eng umgrenzten Rahmen von 1803 bis 1830 die Entwicklung des staatskirchlichen Systems in Deutschland. Erneut wird die unterschiedliche Entwicklung in den Gebieten links und rechts des Rheines deutlich. Zugleich zeigt St. die aus einer gewissen Rechtssicherheit sich ergebenden Zwiespältigkeiten auf, wie z. B. die bei grundsätzlicher Beibehaltung der Kirchenverfassung doch recht massiven Eingriffe, etwa durch die Reduzierung der Kirchenprovinzen von 4 auf 2 (44/46). Widersprüchlich ist auch, wie die durch § 63 RDH garantierte Toleranz gegenüber den Religionsgemeinschaften einhergeht mit wesentlichen Einschränkungen der Religionsfreiheit des einzelnen, z. B. im Ordenswesen (48–51) und mit der Unterwerfung der Katholischen Kirche unter den jeweiligen Landesherrn (56f). In den Einzelstaaten zeitigt der RDH Tendenzen zu einer immer stärkeren „staatskirchenrechtlichen Parität“ der drei großen Religionsgemeinschaften, bei wachsendem Ausbau einer konsequenten staatlichen Kirchenhoheit auch in ehemals katholischen Territorien (57–61). Ist somit das Staatskirchenrecht der Säkularisationszeit der „abschließende Höhepunkt einer ‚gewalttätig – aufklärten Kirchenpolitik‘“ (61), so schafft es zugleich in der Entlassung der Kirche aus der politischen Verantwortung für diese die Voraussetzungen für die innere Erneuerung und das Erstarken im Laufe des 19. Jh.s und zugleich für ein zunehmend distanzierteres Verhältnis zum Staat (61f).

Heribert Raab befaßt sich mit den „Auswirkungen der Säkularisation auf Bildungswesen, Geistesleben und Kunst im katholischen Deutschland“ (63–95) und stellt als Folge der „Zäsur von 1803“ eine Umschichtung auf kulturellem Gebiet zuungunsten der Katholiken und deren Verdrängung aus dem öffentlichen und künstlerischen Leben fest (65–69). Kulturelle Verarmung und Verprovinzialisierung der Katholiken, ein bildungsmäßiges Abseits und kulturelle Heimatlosigkeit sind einige der verheerenden Folgen der Säkularisation, die zudem für das katholische Deutschland unwiederbringliche Verluste an Kulturgut verursachte. Zugleich wurde eine durchaus bewährte Sozialordnung abrupt beendet, ohne daß für sie Ersatz geschaffen wurde. Der als Spätfolge der Säkularisation segensreich zu nennende „geistig-religiöse Erneuerungsprozeß innerhalb der katholischen Kirche“ macht die entstandenen Verluste auf kulturellem Gebiet nicht wieder gut. (94f)

Neuland in der Erforschung des Säkularisationszeitalters betritt Bernhard Caspar mit seiner Studie über „Die theologischen Studienpläne des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik“ (97–142). Sie stellt einen mutigen „ersten Beitrag“ dar zu der noch weithin unerforschten Geschichte der theologischen Lehrvermittlung in diesem Zeitraum. Vf. untersucht zunächst deutsche Studienpläne vor und nach der Säkularisation, die er S. 102–107 aufzählt, auf ihre inhaltlichen Schwerpunkte im Zusammenhang mit den Säkularisierungstendenzen auf geistigem Gebiet (101–124). In einem zweiten Teil werden römische Studienpläne des entsprechenden Zeitraumes, die S. 124–127 vorgestellt werden, in gleicher Weise analysiert und gewichtet. Dabei zeigt sich im deutschen Sprachraum die theologische Auseinandersetzung mit der Säkularisierung eher progressiver, während die römischen Studienpläne mehr konservative bis reaktionäre Züge aufweisen. Beide Richtungen aber stehen auf je eigene Weise im Sog der säkularisierenden Aufklärung: Gefährdung durch zu starke Betonung der historischen Dimension auf der einen, durch zu intensive und isolierende Besinnung auf die systematische Theologie auf der anderen Seite, in beiden Richtungen aber durch ein „immer größeres Ausfallen des philosophischen Denkens“ (138–142). Der vielseitige reiche Inhalt dieser Studie ist hiermit nur angedeutet.

Im Diskussionsbericht (143–162), für den Albrecht Langer verantwortlich zeichnet, werden die verschiedenen Diskussionsbeiträge nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet vorgelegt, wobei sich erneut bestätigt, was schon anfangs festgestellt wurde, daß nämlich die Erforschung des Säkularisationszeitalters in der Vielfalt seiner religiösen, theologischen, kirchlichen und kirchengeschichtlichen Aspekte trotz vieler Vorarbeiten noch weithin zu leisten ist. Anregend sind die Diskussionsbeiträge zum Problem der „Säkularisierung als historisch-epochale Frage“ (148–155) und zur „Säkularisierung als theologisches Problem“ (155–162), in denen die Tragweite der Säkularisationsereignisse über die damalige Zeit hinaus mit Auswirkungen und Ansprüchen bis heute angesprochen ist.

Eine wertvolle Ergänzung stellt die von Manfred Brandl zusammengestellte Liste von insgesamt 339 Titeln „Primärliteratur zur Säkularisation von 1803“ dar (163–195). Es tut dem Verdienst des Vf. keinen Abbruch, wenn man feststellt, daß diese Liste durchaus ergänzt werden könnte, allein schon anhand der von Hans Müller, Säkularisation und Öffentlichkeit am Beispiel Westfalen, Münster 1971, S. 195–205 erstellten Liste „Zeitgenössische Druckschriften“.

Ein Verzeichnis der Tagungsteilnehmer und ein Personenregister runden den Sammelband ab.

Im allgemeinen ist zu sagen, daß die einzelnen Beiträge sehr gut den derzeitigen Stand unserer Kenntnisse wiedergeben und zugleich auf offene Fragen hinweisen. So betrachtet sind sie alle eine Aufforderung, sich mit den für uns Heutige noch folgen-schweren Ereignissen der Säkularisation näher zu befassen. Dies gilt insbesondere für den letzten Beitrag von Bernhard Caspar, der in seiner systematischen Fragestellung den Kirchenhistoriker über die rein historischen Aspekte seiner Arbeit hinausweist in geistes- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge.

Fragen, die man hier und da an die Vf. der einzelnen Beiträge richten möchte, tauchen in der einen oder anderen Form in den Diskussionsbeiträgen auf und zeigen hier die Offenheit mancher Positionen an.

Regensburg

Karl Josef Benz

Marbach, Rainer: Säkularisierung und sozialer Wandel im 19. Jahrhundert. Die Stellung von Geistlichen zu Entkirchlichung und Entchristlichung in einem Bezirk der hannoverschen Landeskirche. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 246 S. (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 22) kart. DM 28.—

Die Arbeit von M. stützt sich im wesentlichen auf handschriftliche Akten, die im Rahmen von Visitationen in der Inspektion Göttingen II des evangelisch-lutherischen Konsistorialbezirks Hannover aus den Jahren 1853 bis 1916 angefallen sind, sowie auf handschriftliches Material, das im Umkreis der Bezirkssynoden ab 1869 angefallen ist. Daneben werden einschlägige gedruckte Quellen — vornehmlich amtliche kirchliche und staatliche Bekanntmachungen aus den Jahren 1853 bis 1916 — herangezogen. Für den Aufsichtsbezirk Göttingen II, dem 11 Pfarreien zugehörten und der bis zu seinem Aufgehen in dem neugebildeten Kirchenbezirk Göttingen-Süd 1937 bestand, sind in dem von M. herangezogenen ungedruckten Material des Stadtkirchenarchivs Göttingen und des Landeskirchenarchivs Hannover ungewöhnlich reichhaltige Unterlagen für eine Analyse der gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen in der Phase einschneidender soziokultureller Wandlungen vorhanden. Da es sich um einen Bezirk handelt, der am Anfang der Berichtszeit fast ausschließlich agrarisch geprägt war, in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jhs von nahen und zum Teil in ihn hineinreichenden Industriestrukturen betroffen, nicht aber selbst in einem außergewöhnlichen Umfang von der Industriekultur überschwemmt wurde, ist eine differenzierte Beobachtung schrittweise vordringender Einflüsse und Verhaltensänderungen möglich.

Es geht dem Vf. darum, die zur Erklärung der Veränderungen im Verhältnis zwischen institutionalisierter Religion und Gesellschaft entwickelte, innerhalb wie außerhalb der Kirchen weitgehend akzeptierte Säkularisierungsthese kritisch auf ihren Wahrheitsgehalt zu untersuchen. Er stellt einleitend dar, wie diese These in der Geschichtstheorie Hegels und in der Religionskritik von Marx unterschiedliche Bewertungen findet, wie sie von einem restaurativen kirchlichen Selbstverständnis auf der einen, von Friedrich Gogarten auf der anderen Seite in konträrer Weise theologisch rezipiert wird. Mit Ernst Troeltsch bekennt sich Vf. zur geschichtlichen Relativität kirchlicher Ethik und kirchlicher Institutionen und stellt von daher die der Säkularisierungsthese weitgehend zugrundeliegende Gleichsetzung von kirchlichem System und Religion in Frage. Von daher widerspricht er auch Friedrich H. Tenbrucks Theorie des Entkirchlichungsprozesses, die dessen wesentliche Ursachen in der Industrialisierung und im Pluralismus der modernen Gesellschaft sieht. Vf. bezichtigt Tenbruck und die Kirchensoziologie einer weithin „ahistorischen Methode“ (17f). Unter Berufung auf den Sozialhistoriker H.-U. Wehler und auf den Soziologen Joachim Matthes fordert Vf. eine eingehendere Würdigung der konkreten Wechselwirkungen zwischen Kirche und Gesellschaft im historischen Prozeß anstelle einer bloßen Heranziehung passender historischer Daten für eine „Vorgeschichte“ des allein in seiner Gegenwärtigkeit untersuchten Verhältnisses von Religion und Gesellschaft. In diesem Zusammenhang unterstreicht er die Bedeutung der kirchlichen Einstellung zum anthropologischen, kulturellen und sozialen Gesamtfeld der geschichtlichen Entwicklung, nicht nur der Praxis in bestimmten institutionalisierten Formen des religiösen Vollzugs.

Die den Untersuchungen M.s zugrundeliegende Hypothese geht also dahin, das mit dem Begriff Säkularisierung bezeichnete Auseinander-treten von Kirche und Gesellschaft könne nicht als zwangsläufige Folge von Veränderungen der sozioökonomischen und soziokulturellen Rahmenbedingungen angesehen werden; es müsse auch Ursachen im Verhalten der kirchlichen Institution geben. Damit hängt die weitere Hypothese zusammen, wonach eine Distanzierung von kirchlich-institutionalisierten Formen des Religiösen (Entkirchlichung) nicht ohne weiteres mit einem totalen Abschied von der Religion (Entchristlichung) gleichzusetzen ist. Ehe Vf. im einzelnen die aus den Visitations- und Synodenberichten erkennbaren Veränderungen in der kirchlichen Praxis wie im sittlichen Verhalten der evangelischen Christen des Untersuchungsbezirks darstellt, skizziert er den „neulutherischen Konfessionalismus“ und die „kirchliche Restauration“ in Hannover, die um die Mitte des 19. Jhs zu einer Abkehr vom prägenden Einfluß der Aufklärungstheologie auf die Kirchenleitung geführt hat (21–26). Er schildert insbesondere die Veränderungen, die durch die Restauration im kirchlichen Berichtswesen gegenüber der Aufklärungszeit eingetreten sind (26–40). Hier wird sogleich deutlich, daß Vf. den Wandel gegenüber der Dominanz der Aufklärungstheologie pauschal negativ bewertet und in ihm vor allem eine christlich nicht zu rechtfertigende Verflechtung mit Bestrebungen der politischen Restauration sieht. Er scheint in der Veräußerlichung religiöser und kirchlicher Formen geradezu die zwangsläufige Folge eines wieder mehr auf Kirche und Bekenntnis ausgerichteten Verständnisses evangelischer Christlichkeit zu sehen.

Der eigentliche Berichtsteil der Untersuchung referiert zunächst (41–90) über viele pastoral höchst interessante Entwicklungen im Kirchenbesuch und bei der Teilnahme an kirchlichen Handlungen (Beichte, Abendmahl, Kasualien). An einem überschaubaren Beobachtungsbereich wird hier wieder einmal deutlich, daß viele Sorgen der Gemeindepastoral nicht erst Aktualitäten der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts sind. Gerade die vielen Parallelen der damaligen inneren theologischen und äußeren gesellschaftlichen Herausforderung des pastoralen Dienstes zu heutigen Problemen und Aufgaben könnten ein Ausgangspunkt für das Herausfinden von Gesetzmäßigkeiten der Krise und damit auch von Chancen der pastoralen Hilfe sein. Ökumenisch interessieren besonders das plastische Bild der Beicht- und Abendmahlspraxis in lutherischen Gemeinden des 19. Jhs und die Kontexte des Versiegens solcher Praxis. Nicht minder bedeutsam ist der Teil, der von der „Auflösung der christlich-sittlichen Lebensordnung“ handelt (91–172). Hier werden Familie, Kindererziehung, Jugendpflege, Sonntagsheiligung, Sexualmoral, aber auch das Verhältnis zu den politischen Parteien, besonders zur Sozialdemokratie, und Probleme der kirchlichen Struktur und Repräsentanz angesprochen. Insgesamt wird es hier mehr als bei den sakramentalen Vollzügen spürbar, wie sehr sich die pastoralen Situationsbedingungen und auch die ethischen Beurteilungskriterien seit der Berichtszeit verändert haben. Andererseits haben die Themenfelder der Kultur- und Lebensbereiche erfassenden Dimensionen pastoralen Dienstes kaum gewechselt. Die Informationsfülle für die Pastoralgeschichte und auch für den ökumenischen Vergleich verdient besondere Anerkennung.

Das wissenschaftliche Ziel der Untersuchung, die Überwindung einer ahistorischen Analyse des Säkularisierungsprozesses durch eine differenziertere Untersuchung geschichtlicher Wechselwirkungen ist freilich nicht erreicht worden. An die Stelle der These von einer zwangsläufigen Entfernung zwischen Kirche und Gesellschaft wegen Industrialisierung und Pluralismus tritt nun die mindestens ebenso simple These von der schuldhaften Verursachung dieser Distanz durch die Weigerung der kirchlichen Institution, sich soziokulturellen Veränderungen anzupassen. Auch der häufig wiederkehrende Vorwurf, die kirchliche Restauration habe die Kirche an die Seite der Mächtigen und Besitzenden getrieben, bringt hier keine wirkliche Erklärungsvielfalt. Wenn Vf. etwa Tenbruck vorwirft, er habe aus der Analyse der Gegenwartsgesellschaft ahistorisch in die Vergangenheit projiziert (17), so wird seine eigene Interpretation und Wertung geschichtlicher Fakten durch das politische Interesse an der „prinzipiellen Offenheit“ der gegenwärtigen Situation (20) und durch das Postulat gesellschaftskritischer Veränderung der „traditiones“ (14f) nicht historischer. Damit soll nicht etwa behauptet werden, daß die kirchenamtlichen pastoralen Bemühungen in der zweiten Hälfte des 19. Jhs oder die kirchenamtliche Einschätzung des sich damals vollziehenden sozialen Wandels in allem richtig gewesen wären. Dies aufgezeigt und kritisiert zu haben, bleibt ein Verdienst des Vf. um die Klärung des Säkularisierungsprozesses. Überzeugende Beispiele für eine lebendige Christlichkeit außerhalb der Kirche vermag er allerdings kaum zu referieren. Wären solche nur von den kirchlichen Berichterstatteuren nicht gesehen worden, so müßten sie doch die weitere gesellschaftliche Entwicklung beeinflussen haben. Die evangelischen Geistlichen der Berichtszeit dürfen wohl für sich in Anspruch nehmen, daß auch ihr Verhalten

situationsbedingt war, nicht zuletzt durch die gewaltigen Verunsicherungen der Aufklärungstheologie und durch die Konfrontation mit säkular-eschatologischen Ideologien. So ist die „Schlußbemerkung“ des Vf. (173ff) leider nicht das Fazit eines wirklichen Erkenntnisfortschritts über die bisherige Säkularisierungsthese hinaus. Sie ist aber – wie die ganze Untersuchung – ein interessanter Anstoß, das Ursachen- und Bedingungsgeflecht des Säkularisierungsprozesses weiter zu untersuchen.

Augsburg

Karl Forster

Trippen, Norbert: Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977). 423 S. kart. DM 98.–

Poulat, Emile: Catholicisme, Démocratie et Socialisme. Le mouvement catholique et Mgr Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme. – (Tournai): Casterman 1977. 562 S. (Religion et Société). kart.

Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus. Hrsg. von Georg Schwaiger. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1976. 222 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts Bd 23) kart. DM 48.–

Die Zeit vor dem 1. Weltkrieg hat seit dem II. Vatikanum die Kirchenhistoriker in zunehmendem Maße beschäftigt, da die Probleme des Modernismus, wie sich herausstellte, keineswegs endgültig gelöst waren, sondern die Frage, wie sich die Theologie zu den Ergebnissen oder Thesen der sog. modernen Wissenschaft zu stellen habe, stets von neuem aufbrach. Wie verschieden die Antworten auf diese Problematik sein konnten, zeigt ein Überblick über drei neuere Werke, die sich mit den theologisch-lehramtlichen Auseinandersetzungen des letzten Jahrzehnts vor dem 1. Weltkrieg befassen.

N. Trippens Habil.-Schrift bietet eine Untersuchung des Modernismus in Deutschland, zentriert um die Konflikte, die aus dem Erlaß der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* vom 8. IX. 1907 entstanden. In Deutschland gab es nur einige wirkliche Modernisten, d. h. Theologen, die die christliche Offenbarung in einen allgemein-menschlichen Evolutionsprozeß des Bewußtseins auflösten, und – von der historischen Quellenkritik beeinflusst – zu einer rein „immanenten“ Auffassung von Bibel, Kirche und Lehramt kamen.

Einer dieser wenigen war Joseph Schnitzer, seit 1902 Prof. für „Dogmengeschichte, Symbolik und Pädagogik“ an der theol. Fak. München, dessen allmähliche Ablösung vom katholischen Lehrbegriff und Übergang zum Modernismus, dessen Konflikte mit Rom und der Nuntiat, mit Fakultät und Erzbischof der Vf. eingehend behandelt.

Dabei stand ihm neben dem einschlägigen staatlichen und kirchlichen Aktenmaterial auch das unveröffentlichte Tagebuch Schnitzers zur Verfügung, das intime Einblicke in das Geistesleben des persönlich höchst ehrenwerten, von einer unbestechlichen Wahrheitsliebe erfüllten, aber auch streitsüchtigen und manchmal kurzschlüssigen, auch wissenschaftlich nicht wirklich erstrangigen Professors gewährt. Viele seiner Arbeiten blieben unvollendet liegen, manches war mehr von Tagespolitik bestimmt. Schnitzer vertrat auch die These, ein Modernismus habe nie existiert (31). Demgegenüber stellt T. unzweideutig klar, daß dem nicht so ist, daß also in der Hauptsache Pius X. sehr wohl einen wirklichen Sachverhalt im Kern richtig erfaßte, wie immer man sonst über seine Ausbrüche und Formulierungen denken mag. Ich halte es für völlig abwegig, jetzt noch weiter, wie es immer wieder vorkommt, Amerikanismus und Modernismus für Phantome zu erklären, die nur in der Phantasie von Kurialen existierten. T. hätte hinzufügen können, daß diese „Phantom-Theorie“ auch schon im 17. Jh. vom Jansenismus als Schutzbehauptung aufgestellt wurde. Schnitzers Unglück war es, daß er sich vom Glanz der liberalen protestantischen Theologie, die damals unerhörte Triumphe der historisch-kritischen Forschung feierte, zu sehr blenden ließ und für bare Münze nahm, was nur Hypothese war. Die Kernfrage nach dem Wesen und der Einmaligkeit des Christentums entzog sich ja ohnehin einer wissenschaftlichen Beweisführung.

Kein Modernist, sondern ein einfacher, fast biederer „Reformkatholik“ war Albert Ehrhard.

Lag bei Schnitzer ein objektiver Konflikt, ein letztlich unüberbrückbarer Gegensatz vor, so waren die „Konflikte“ um Ehrhard groteske Auswüchse einer Ketzerjagd abstoßendster Art. Was hier T. aus den Archiven schöpfte, ist eine kaum glaubliche Kette von Mißgriffen der kirchlichen Autoritäten, der Mißverständnisse, Pauschalverdächtigungen und ungueter Pressefeldzüge. Hier wird all das verständlich, was heute noch als schwarze Wolke über dem Begriff des kirchlichen

Lehramtes selbst im Verständnis zahlreicher Gläubiger unverarbeitet liegt. Man lese nur das Kapitel S. 155–180 über die Hindernisse, die Ehrhard bei seiner Berufung nach Bonn zu überwinden hatte.

So stellt sich die parallele Behandlung von Schnitzer, dem wirklichen und Ehrhard, dem vermeintlichen Modernisten als ausgesprochen glücklicher Griff heraus. Der Vf. behandelt die Problematik mit genauer Kenntnis der zeitgenössischen Positionen, in einem flüssigen, eleganten Stil und mit jenem Gerechtigkeitsempfinden, das für solche Themen unentbehrlich ist.

E. Poulat verdanken wir bereits eine Reihe der wichtigsten Veröffentlichungen und Editionen zum Modernismus, hauptsächlich dem französischen und italienischen.

Seit Jahren hat er sich der Erforschung der Person des rätselhaften Monsignore Umberto Benigni verschrieben, und durch die Neu-edition von „La Correspondance de Rome“ (3 Bände, Milano, Feltrinelli 1971) eine der wichtigsten Quellen für das Denken des Antimodernismus aus der Verschollenheit wieder zugänglich gemacht. Er krönt diese Arbeiten nun mit einer biographisch-ideengeschichtlichen Studie über den einflußreichen Prälaten. Um es gleich zu sagen, es ist unmöglich, in eine knappe Rezension die Fülle von Gedanken und Überlegungen, von Einzelforschungen und Themenkreisen, die dieses Buch enthält, zu skizzieren. Der Weg des jungen radikalen christlich-sozialen Redakteurs an neugegründeten Blättern der „Democrazia cristiana“ in Perugia und Genua bis zu hohen Posten im päpstlichen Staatssekretariat, der Abstieg in die Absonderlichkeit, bis hin zur Annäherung an den Faschismus – dieses höchst aktive, stets voll engagierte Leben einer Kämpfer-natur entzieht sich mehr als andere einer griffigen Formel. Doch eines kann schon jetzt gesagt werden: es war das Drama eines Priesters, der alles andere als rückständig war, sondern der im bewußten Gegensatz zum bürgerlichen Liberalismus seiner Epoche eine radikal christliche und kirchliche Gesellschaftsreform erstrebte. Benigni erscheint endlich nicht mehr nur im einseitigen Licht des antimodernistischen Inquisitors, sondern auch als Historiker und Theologe, als politischer Denker und Journalist. Benigni hatte eine extrem hierokratische Idee vom „Reich Gottes“ als real zu verwirklichender sozial-politischer Aufgabe, deren zukunftsweisende Elemente neben schroff retrograden Momenten stehen.

P. hat, um diesen Mann, dessen Leben so gut wie unbekannt war, näher zu beleuchten, sehr weitgehende Quellenstudien getrieben. Sein „Index des Périodiques“ umfaßt allein 82 französische und 83 italienische Zeitschriften und Zeitungen. All das disparate Material hat der Vf. im höchsten Grade verdichtet und reflektiert. Nicht allein deutschen Lesern wird die Lektüre nicht immer ganz leicht fallen. Der Autor sucht nämlich stets, die eigentliche Bedeutung der Worte wie „liberal“, „christlich-sozial“ usw. zu ihrer ersten Zeit und an ihrem ersten Ort und die Schattierungen ihres Bedeutungswandels vollkommen zu rekonstruieren. Oft hat mich die Lektüre an Marcel Proust erinnert (149, 221): P. ist stets auf der Suche nach dem verlorengegangenen Sinn dieser Worte, und er empfindet es stark, wenn er konstatiert, daß wir heute im Grunde kaum mehr wissen, was sie einmal effektiv, mit all ihren Obertönen, beinhalteten. Durch dieses Anliegen erhält das Werk eine Tiefendimension und eine Exaktheit ungewöhnlichen Ausmaßes. Es wird für die Frühgeschichte der christlichen Demokratie für lange maßgeblich bleiben und übertrifft alle deutschen Produktionen dazu an intellektueller Eindringlichkeit weit.

Der „Arbeitskreis katholische Theologie“ im Rahmen des Forschungsprojektes der Fritz-Thyssen-Stiftung „Neunzehntes Jahrhundert“ hat einen Band „Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus“ vorgelegt. Er enthält sechs Beiträge, die sämtlich auf einem gleichmäßig hohen wissenschaftlichen Niveau stehen und inhaltlich eng miteinander verwandt sind.

Peter Neuner gibt ein knappes Lebensbild des „Laienbischofs der Modernisten“, des Barons Friedrich von Hügel. – Gerhard Larcher behandelt „Maurice Blondels Traditionsverständnis als ein Antwortversuch auf Geschichtstheoretische Grundprobleme im Modernismusstreit“. Peter Steinig behandelt das „systematische Anliegen des Exegeten Franz von Hummelauer SJ“.

Von besonderem Wert sind die drei letzten Beiträge, die alle neues Material zur Geschichte der deutschen Modernismusstreitigkeiten enthalten. Gisbert Knopp behandelt „Die Borromäusenzyklika Pius' X. als Ursache einer kirchenpolitischen Auseinandersetzung in Preußen“ auf Grund der Akten des Auswärtigen Amtes. Die Hintergründe dieser von Protestanten zu Recht als Beleidigung empfundenden Enzyklika werden sehr anschaulich geschildert. – Ein breites Spektrum von Gesichtspunkten und bis jetzt ganz unbekannten, konfliktreichen Vorgängen entrollt uns

R. Reinhardt in seinem Beitrag „Ein ‚Kulturkampf‘ an der Universität Freiburg“, in dem die schwierige Lage der dortigen theol. Fakultät zwischen kurialen Forderungen und liberalen Kulturkampfgehlüsten 1907–11 glänzend aufgearbeitet wird. Die unerträgliche Position der damaligen Theologieprofessoren, die hier greifbar deutlich wird, ist bei allen Überlegungen zur schwierigen Lage auch der heutigen Universitätstheologie im Spannungsfeld von kirchlichem Lehramt und deutscher Tradition der autonomen Wissenschaft beachtenswert. — Norbert Trippen schließlich ediert umfangreiche Auszüge aus den Tagebüchern Joseph Schnitzers aus den Jahren 1901–1913, die einen nahen Einblick in das Denken und Handeln dieses Modernisten bietet. Einen guten Eindruck erhält man auch über die Verhältnisse in der Münchener Theologischen Fakultät.

Insgesamt ist allen drei Bänden ein tadelloser wissenschaftlicher Standard zu bescheinigen. Ich muß es mir hier versagen, auf die Unterschiede der Behandlung durch einen französischen und deutsche Wissenschaftler einzugehen. Lebt in dem Buche von Poulat, wenn auch durch tausend Reflexionen vermittelt, die Spiritualität des französischen Katholizismus, mit ihrem steten Blick in das Herz des Menschen fort, so zeigen die deutschen Beiträge die Verbundenheit mit der institutionellen Sphäre amtlicher Kirchlichkeit und staatlicher Wissenschaftsverwaltung in Fakultäten und Ministerien. Der Kontrast ist beeindruckend und läßt Raum zu weitergehenden Gedanken über den Unterschied von französischem und deutschem Katholizismus — ein Unterschied, der ja auch zur Zeit des Modernismus sehr wirksam war.

Düsseldorf

Christoph Weber

Gestrich, Christof: Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie. — Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1977. XII, 409 S. (Beiträge zur historischen Theologie 52) Ln. 98.—

Diese interessante Arbeit, die Habil.-Schrift des Autors, präsentiert sich in einer Fülle von Interpretationen sowie theologie- und geistesgeschichtlichen Bezügen als ein Unternehmen, die Spaltung der dialektischen Theologie aus einem von ihr nicht bewältigten Grundproblem heraus zu begreifen. Es kommt zum Ausdruck in der Frage, welche Bedeutung das neuzeitliche, in der Philosophie reflektierte Wirklichkeitsverständnis für die Theologie hat. Damit gehört die Arbeit, trotz ihres historischen und geistesgeschichtlichen Gewandes, in die gegenwärtige Theologie beherrschende Diskussion um den Erfahrungs- und Wirklichkeitsbezug der Theologie hinein. Die Intention des Autors geht dahin, die Relevanz der Theologie Karl Barths für eine eigenständige theologische Bearbeitung der ontologischen Problematik aufzuzeigen und ihre sachliche Überlegenheit über die Lösung der andern dialektischen Theologen zu erweisen.

Durch die geistesgeschichtliche Erhellung der jüngsten theologischen Tradition im Blick auf die sie einende, aber durch die verschiedene Beantwortung bei Barth, Gogarten, Brunner und Bultmann zugleich trennende ontologische Problematik will G. einen Beitrag dazu leisten, falsche, von der dialektischen Theologie her weiterwirkende Frontstellungen — „Offenbarungstheologie“ contra „natürliche Theologie“ — zu überwinden. Dies geschieht durch den Nachweis, daß die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug der Theologie unter den neuzeitlichen Bedingungen (Stichworte: Descartes; Hegel und die Folgen) aus Barths Theologie nicht ausgeschlossen ist. Vielmehr ist sie in der Theologie Barths in einer die neuzeitliche Situation verarbeitenden Weise bedacht. Im Blick auf die Herkunft Gestrichs von der Theologie G. Ebelings kann dies auch so gefaßt werden, daß das elementare Anliegen Ebelings, die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug der Theologie, gerade von der Theologie Barths in einem in die Zukunft weisenden Sinn angegangen ist.

Schon in den Anfängen der dialektischen Theologie zeigen sich nach G. die Theologie Barths und Gogartens, trotz ihrer gemeinsamen Frontstellung gegen den Historismus und die neuprotestantische Vermittlung von Glaube und Geschichte, als einander entgegengesetzte Antworten auf die geistige Situation der Neuzeit. Beide, Barth und Gogarten, gehen in einander entgegengesetzter Weise auf das neuzeitliche Freiheitsbewußtsein und seine offenkundig gewordene Dialektik ein. Für Barth bildet die Theologie gleichsam die Spitze der Aufklärung. Mittels des Analogiedenkens hebt sie deren Ziele und Hoffnungen in sich auf, ohne sich in der Begründung an sie zu verlieren. Gogarten dagegen geht es um eine Destruktion des Freiheits- und Autonomiestrebens der Neuzeit. Im Unterschied zu Barth will er auf diese Weise ein theologisch ansprechbares Wirklichkeitsverständnis erst wieder freilegen. „Im Konflikt zwischen theologia naturalis und

analogia fidei treffen zwei Zeiten oder jedenfalls zwei divergierende Möglichkeiten, das Endergebnis der neuzeitlichen Theologie- und Geistesgeschichte zu fixieren, aufeinander.“ (250f)

Unter den beiden Hauptgesichtspunkten „Voraussetzungen der Spaltung“ und „Der Streit um Natur und Gnade“ erhält G. die Anfänge der dialektischen Theologie, zieht „Linien von der Aufklärung zum Kirchenkampf im zwanzigsten Jahrhundert“ und zeigt unter den Stichworten „Anthropologie/Ontologie/Hermeneutik“, „Offenbarung“, „Ordnungen“ und „Anknüpfung“ wichtige Aspekte des Streites um die natürliche Theologie auf. Besonders bemerkenswert ist dabei die durchgehende und ausführliche Berücksichtigung der vermittelnden, aber nicht konsequent durchdachten Position Brunners.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Abschnitt „Barth und Hegel“ (236–263). G. begreift die Spaltung der dialektischen Theologie in Entsprechung zum Gegensatz Hegels und der Junghegelianer. Er sieht zu Recht bei Barth eine eigentümliche und eigenständige theologische Durchführung dessen, was Hegel philosophisch versuchte, nämlich Theologie und Ontologie zu vereinen. Es ergibt sich dabei die wichtige Einsicht, daß bei Barth, gerade umgekehrt wie bei Hegel, die Philosophie als Bemühung um die Explikation der Wirklichkeit in die Theologie hinein aufgehoben wird. Gerade diese Neukonstitution einer nun theologischen Theontologie vermag nach G. die Einwände der Junghegelianer gegen die Hegelsche Philosophie in sich aufzunehmen. Um gerade diese Zusammenhänge deutlicher zu machen, wäre freilich eine Analyse von Barths Stellung zum religiösen Sozialismus sehr förderlich gewesen. Denn die nachhegelsche Situation ist für Barth nicht nur durch den Historismus, sondern auch durch den (religiösen) Sozialismus bestimmt. In der Stellung zum (religiösen) Sozialismus geht Barth eine typisch nachhegelsche Variante der Bewahrheitung der Theologie durch: ihre Bewahrheitung durch Praxis. Barths Wirklichkeitsverständnis hätte gerade an seiner Verarbeitung der religiös-sozialen Idee weiter geklärt werden können.

Anders als Barth erneuern Gogarten, Brunner und Bultmann nach G. nicht die Hegelsche Theontologie theologisch. Vielmehr versuchen sie in dem nach Hegel nicht mehr theologisch konzipierten Wirklichkeitsverständnis nachträglich eine theologische Dimension aufzuweisen. Ihre Theologie bleibt damit von einem allgemeinen, philosophisch entworfenen Wirklichkeitsverständnis abhängig. Barths Theologie leistet dagegen nach G. selbst einen Beitrag zum allgemeinen Wirklichkeitsverständnis, zu seiner Klärung und Weiterentwicklung. Angesichts des Zerfalls der Philosophie und der zunehmenden Bedeutung der empirischen Wissenschaften und der Humanwissenschaften erweist sich für G. Barths Theologie auch als eine solche, die der neuen Situation gerechter wird.

Das Ergebnis von Gestrichs umfassender, hilfreicher und anregender Analyse des Weges der dialektischen Theologie am Leitfaden der Frage der „natürlichen Theologie“ läßt sich so zusammenfassen: die streitenden Parteien haben sich selbst nicht richtig verstanden. Es ging in Wahrheit nicht um die Frage der Notwendigkeit einer „theologia naturalis“ für die Theologie oder nicht. Vielmehr macht G.s historisch distanzierende und geistesgeschichtlich relativierende Sicht der Kontroverse um „theologia naturalis“ und „Anknüpfungspunkt“ sichtbar, daß es den verschiedenen theologischen Konzepten um die Verarbeitung des einen gemeinsamen Grundproblems ging: in welcher Weise wird die ontologische Aufgabe in der neuzeitlichen, durch das aufgeklärte Freiheitsbewußtsein und den Atheismus geprägten Situation angemessen wahrgenommen? So führt G.s Sicht zur geistesgeschichtlichen Integration der scheinbar gegensätzlichen theologischen Positionen, wobei dann freilich auch die Differenzen klar benennbar werden. G.s Arbeit imponiert durch die Fragestellung und die Fülle der sichtbar gemachten Bezüge. Sie bietet nahezu ein Kompendium der theologischen Bewegungen in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, bezogen auf die Entwicklung der dialektischen Theologie.

Ein Problem der Arbeit besteht freilich darin, daß sie ihre aktuelle Zielsetzung, gerade von der Barthschen Theologie aus einen Beitrag zu der hauptsächlich Barths theologische Kontrahenten beschäftigenden Frage nach dem Wirklichkeitsbezug der Theologie in der Neuzeit zu leisten, fast nur im Gewand der historischen Kontroverse verdeutlichen kann.

Ein weiteres Problem besteht in der historisch-geistesgeschichtlichen Methode. Die historische Distanzierung und der Aufweis geistesgeschichtlicher Zusammenhänge sind hilfreich zur

Orientierung über den Gegenstand, zur Klärung von Mißverständnissen etc. Nicht aber ist damit zugleich ein Sich-Bewegen in der Sache der Theologie gegeben, in dem die historische Freiheit und Distanz in einer Freiheit und Distanz aus der Sache wieder aufgehoben ist (Doch vgl. die Forderung einer „Theologie des heiligen Geistes“, 384ff). Dies hätte auch weitere methodische Folgen. Denn das Sich-Bewegen in der Sache würde auch den Blick lenken auf das zumindest für Barth in sich verändernde Weise sich vollziehende Bewegtwerden der Existenz von der Sache, ohne das von jener nicht angemessen gesprochen werden kann. Ob und wie das methodisch eingeholt werden kann, ist eine andere Frage. Jedenfalls müßte das Problem der Existentialität der theologischen Sache als ein Barths Theologie zutiefst bewegendes Problem präsent sein. Es dürfte sich von hier aus ein weiterer Aspekt der Differenz zwischen Barth und den anderen dialektischen Theologen ergeben im Blick auf die Frage der Bewahrung der theologischen Sache. Während die andern die philosophisch erhellte Wirklichkeit theologisch interpretieren, um so die Sache der Theologie zu verifizieren, wird sie bei Barth verifiziert durch Praxis. Es wäre die Veränderung in der Kategorie der Praxis bzw. der Existentialität der Sache der Theologie bei Barth zu verfolgen. Hier würde Barths Stellung zur Frage der „natürlichen Theologie“ im Blick auf die Verifikationsproblematik der Theologie nochmals profiliert.

Untermünkheim Enslingen Edgar Thaidigsmann

Wipfler, Heinz: Grundfragen der Trinitätsspekulation. Die Analogiefrage in der Trinitätstheologie. – Regensburg: Habbel (1977). 222 S. DM 38.–

Die Arbeit an seiner Diss. „Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor. Ein Vergleich“ (Münster 1965), hat den Vf. auf die Bedeutung der Analogie in der Trinitätstheologie aufmerksam gemacht. Was er dort nur im größeren Rahmen behandeln konnte, greift er nun, ausgehend vom – wie er sagt: unbewältigten – Innasizibilitätsproblem, ausdrücklich auf.

Nach kurzer Begriffserklärung von *analogia fidei* und *analogia entis* wird das Für und Wider der Analogielehren des Thomas von Aquin und des Johannes Duns Scotus skizziert, wobei insbesondere die Problematik der scotischen Lehre von der Seinsunivokität herausgestellt, auf das Problem der diesbezüglichen Scotusinterpretation jedoch nicht weiter eingegangen wird. Wenn der Vf. die Abgrenzung der *analogia entis* als „*secundum rationem*“ gegenüber der *analogia fidei* als „*supra rationem*“ als unglücklich bezeichnet und beide im Grunde als *analogia entis* verstanden, d. h. von der *Analogia entis* umgriffen wissen will, so trifft sich das in etwa mit den Gedanken und der These, die G. Söhngen in mehreren, dem Vf. offenbar entgangenen Beiträgen und zusammenfassend in seinem Aufsatz „*Analogia entis* oder *analogia fidei*?“ (WiWi 9, 1942, 91–100 und in: Die Einheit in der Theologie, München 1952, 235–247) überzeugend entwickelt hat: „die *analogia fidei* ist *analogia* als *analogia entis*“ (a.a.O., 242f).

Im Verlauf seiner Arbeit betrachtet W. es als seine vornehmliche Aufgabe, den Unterschied zwischen dem intra-analogen und dem supra-analogen Bereich und ihrer jeweiligen Begriffswelt wie auch ihr gegenseitiges Verhältnis herauszuarbeiten und darzustellen. „...was den intra-analogen und den supra-analogen Aussagebereich in Gott bzw. ihren Unterschied von Grund auf charakterisiert, ist die unterschiedliche Form oder Weise der essentiellen Was-Identität des mitteilbaren quid einerseits und der personalen Wer-Identität des unmitteilbaren quis andererseits.“ (44) Es wird über die göttliche Wesenheit, die Person im allgemeinen, die Personen der Trinität und die Deutung des trinitarischen Personseins, die innertrinitarischen Hervorgänge und die Bedeutung der Zahl in Gott gehandelt, wobei immer wieder über das zu diesen Themen bereits Gearbeitete referiert wird.

Der Vf. beweist insgesamt enge Vertrautheit mit den behandelten Problemen und nahezu auf jeder Seite eine große spekulative Kraft. Er zeigt, welche spekulativen und interpretativen Möglichkeiten der menschlichen Ratio geöffnet sind, wenn sie sich von der Offenbarung, hier v. a. der Trinitätslehre, bestimmen läßt. Die vorliegende Monographie zeigt aber auch die Grenzen sowohl einer reinen *theologia naturalis* wie auch – dies erlaube ich mir jedenfalls zu sagen – der von der Theologie her bestimmten philosophisch-begrifflichen Spekulation und Interpretation.

München

Werner Dettloff

Duquoc, Christian: Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire. – Paris: Les Editions du Cerf 1977. 152 S. kart. FF 29.–

Der mit Emphase geschriebene Essai will die Originalität des christlichen Gottes herausstellen, wie sie im befreienden Handeln Jesu aufscheint.

D. nimmt das Anliegen der Theologen auf, die einem regressiven und konservativen Gottesbild gegenüber auf Jesus zurückgehen, ist aber der Meinung, daß Jesus nicht ohne seine positive Beziehung zu Gott gesehen werden kann. Jesus darf nicht einfach an die Stelle des Absoluten treten. Er befreit nur von Gott, wenn er eine neue Beziehung zu ihm eröffnet (13.37).

Im Christusereignis ist eine trinitarische Symbolik impliziert, als deren entscheidendes Interpretationskriterium D. das Verhalten Jesu als Mensch ansieht (9).

Die trinitarische Symbolik bedeutet eine Absage an einen imaginären Vater, als ideales Ich, als geträumte Identität und den Übergang in eine relationale Ordnung. Jesus hat sich vom Vater als dem Anderen her akzeptiert. Der Vater läßt den Menschen als Menschen inmitten der anderen leben, ohne ihn von der harten Realität, die bis zum Tode führt, zu dispensieren. Der Geist wirkt als der, der die Trennung vom erträumten Ursprung schafft, den Exodus aus einer imaginären Heimat in eine unerwartete Zukunft. In der Zurückweisung der Identität setzt er den anderen und die Welt in ihre Identität ein (109).

Die trinitarische Symbolik richtet sich gegen eine Ideologie der Identität, die das Unterschiedene nicht akzeptiert und gerade so Hierarchien und Ungleichheiten aufrichtet. Gott ist differenzierte und offene Gemeinschaft. Sein Handeln in der Geschichte berührt ihn (122).

D. wendet sich gegen eine Ideologie der christlichen Universalität (126). Mit der Absolutsetzung des „christlichen Regionalismus“ habe eine allgemeine Vorstellung von Gott von der Originalität des Gottes Jesu Besitz ergriffen. Ein solches Christentum, das keine Geschichte der Freiheit ermöglicht, verfalle zu Recht der Kritik der Aufklärung. Aus dem Dilemma, nun nur noch auf das befreiende Handeln zu setzen und die Anrufung von Gott Vater als überwundenes kulturelles Moment zu bezeichnen, führt allein eine kirchliche Praxis, die an der Praxis Jesu orientiert ist (138).

Die zweite Konsequenz betrifft das Verhältnis zu den anderen Religionen. Die historische Partikularität Jesu und die trinitarische Symbolik widersprechen einem christlichen Einheitsdenken. Es gilt gerade die Differenzen als möglichen Reichtum zu sehen (14).

Verdient D.s Versuch, das Bekenntnis zum trinitarischen Gott neu und unverkürzt auszusagen, gespannte Aufmerksamkeit, so bleiben doch kritische Fragen offen. D. will die originale Bindung Jesu an den Vater herausstellen. Aber unter dem Eindruck der psychoanalytischen Kritik wird der Vater für ihn fast nur zur Chiffre, die das befreiende Handeln ermöglicht. Die inhaltliche Beziehung Jesu zum Vater, die seinen Weg bestimmt hat, kommt nicht in den Blick. So ist es zu kurz gegriffen, wenn der Tod Jesu immer wieder als Ergebnis von Kampf und Widerstand, nicht aber positiv aus der Gottesbeziehung Jesu gedeutet wird (65.110).

Wenig hilfreich erscheinen das Schlagwort vom Gott der Philosophen oder eine Äußerung wie die, daß die Attribute eines Gottes der Metaphysik nur mit „äußerster Vorsicht“ auf den christlichen Gott angewandt werden können (123), wenn nicht das Bemühen um eine sorgfältige Klärung zu erkennen ist. So referiert D. auch ohne eindeutige Kritik die Hegel weiterführende These Blochs von der Enthronung Gottes durch den Menschensohn.

Gegen eine Ideologie der Identität anzugehen, ist sicher richtig. Aber die von D. gezogenen Konsequenzen lassen eine differenzierte Sicht von der in Christus offenbar gewordenen Wahrheit Gottes, vom Sinn der christlichen Geschichte und vom Geist, der in die Wahrheit des Sohnes einführt, vermissen.

Münster

Hans-Jochen Jaschke

Martí Bonet, José: Roma y las iglesias particulares en la concesión del palio a los obispos y arzobispos de occidente 513–1143. – Barcelona: Herder – Facultad de Teología de Barcelona, Sección de San Paciano 1976. XXIII, 241 S. (Colectánea San Paciano, N.º XXI) kart. Ptas 750.–

Am 11. 5. 1978 erließ Paul VI. das *Motu proprio* „*Inter eximia*“ (AAS 70, 1978, 441–442). Es enthält die nachkonziliare Regelung der Pallienverleihung an Metropolitane der Kirchenprovinzen und an den lateinischen Patriarchen von Jerusalem. Dieses päpstliche Schreiben entspricht dem Dekret des Zweiten Vaticanums über das Amt der Bischöfe in der Kirche „*Christus Dominus*“ (N. 40).

Ihmzufolge symbolisiert das Pallium die geistliche Vollmacht der Metropolen. Mit dieser päpstlich-konziliaren Neuordnung hat das Buch von Marti Bonet nicht nur gemeinsam, daß es zur gleichen Zeit entstanden ist. In der Diskussion über das Schema der dogmatischen Konstitution der Kirche „Lumen gentium“ nämlich bedauerten Konzilsväter, daß man die bischöfliche Kollegialität nicht auch anhand einschlägiger historischer Forschungsarbeiten verdeutlichen könne. Dieses konkrete Desiderat ist vom Vf. aufgegriffen worden. Es geht ihm in dieser Forschungsarbeit – unter spezieller Berücksichtigung der bischöflichen Kollegialität im Abendland – um die geschichtliche und juristische Entwicklung der Palliumsverleihungen durch die Päpste im Abendland. (Das Pallium in der Antike, sein Gebrauch bei Philosophen, am Kaiserhof, im Tempeldienst, das Pallium in der Kirche des Ostens werden nur beiläufig erwähnt.) Das Geleitwort des Kardinalerzbischofs von Toledo, Marcelo González Martín, Primas von Spanien, lenkt vorweg die Aufmerksamkeit auf die besondere Bedeutung der vorliegenden Forschungsarbeit; und Vf. grenzt sein Thema zeitlich auf sechs Jh. abendländischer Kirchengeschichte (513–1143) ein. Er beginnt also mit der Auflösung der regionalen katholischen Einheit, d. h. mit ihrer Aufgliederung in unterschiedliche nationale Regionen, bis hin zur Gregorianischen Reform am Beginn des Hochmittelalters.

Auch diesmal hat Th. Ruinart, wie schon andere Autoren früher, wieder mit seiner „Dissertatio historica de pallio archiepiscopali“ (in den Opera Posthuma J. Mabillon, 1724) dem Vf. den Weg gebahnt. Dasselbe gilt von K. B. v. Hacke's diplomatisch-historischer Göttinger Dissertation „Die Palliumsverleihungen bis 1143“ (Marburg 1898). Vf. berücksichtigt die einschlägige Literatur und untersucht die Pallienprivilegien und die Konzilsdekrete, päpstliche und sonstige Dokumente, Chroniken und Annalen. Er ordnet seine Erkenntnisse in fünf Perioden ein, die von einer Charakterisierung der vorgregorianischen Palliumsverleihungen (Arles, Taormina, Ostia, Ravenna) eingeleitet werden (Kap. 1). Eingehend untersucht er die Palliumsverleihungen Gregors des Großen (590–604) für Italien, Gallien, Spanien und Illyrien. Dabei erfaßt er in einer Liste 15 Privilegien, prüft ihre Übereinstimmungen mit dem Liber diurnus (F. 45–48) und analysiert – die Verleihung für die Englandmission an Augustin ausgenommen – den Inhalt (Kap. 2). Gesondert behandelt er danach die Palliumsverleihung an Augustin als Primas von England und an dessen unmittelbare Nachfolger bis zu Theodor von Canterbury (Kap. 3). Er schließt die erste Periode mit den Palliumsverleihungen an Willibrord und denjenigen für Aquileja-Grado, Ravenna, Arles, Nicopolis, 604–733 (Kap. 4). – Der erste Abschnitt der Karolingerzeit (700–813) ist Gegenstand der zweiten Periode: England, Bonifatius, Wiederherstellung der Kirchenprovinzen im Frankenreich und die Grundlegung/Erneuerung der Metropolitanprovinzen unter Karl dem Großen (Kap. 5). Der zweite Abschnitt der Karolingerzeit (813–882) umgreift die dritte Periode. Hervorzuheben sind hier die Palliumsverleihungen unter Nikolaus I./Hadrian II. und Johannes VIII. (Kap. 6). – Die vierte Periode wird vom Vf. wiederum nach Regionen aufgegliedert: Norditalien – Süditalien, Südfrankreich – Spanische Mark, Nordfrankreich und Dalmatien; Deutschland und England (Kap. 7 u. 8). – Die letzte Periode erfaßt die Gregorianische Reform (1048–1143): Norditalien, Süditalien und Dalmatien (Kap. 9); Burgund, Frankreich und Spanien (Kap. 10); Deutschland, England und Palästina (Kap. 11). – Die Palliumsverleihungen für das mittlere Europa können als Beispiel für die spezifische Eigenart der Verleihungen auch in den übrigen Regionen dienen. Außer der an Willibrord und denjenigen an Bonifatius untersucht der Vf. die für Bamberg, Halberstadt, Hamburg, Köln, Magdeburg, Mainz, Metz, Salzburg und Trier.

Wir versuchen, die historische und juristische Entwicklung der Palliumsverleihung und der bischöflichen Kollegialität stichwortartig wiederzugeben. Bei den früheren Verleihungen (Arles, Taormina, Ostia, Ravenna) handelt es sich um eine (liturgische) Auszeichnung. Der Papst zuerkennt sie gewissen Bischöfen aufgrund besonderer Veranlassung. Die Verleihung des Palliums an Arles beispielsweise gründet in der Stellung seiner Bischöfe als Vikare des Papstes. Bei Taormina war möglicherweise die Tatsache ausschlaggebend, daß sein Bischof die Güter des Hl. Stuhls verwaltete. Vielleicht war die Bindung an Byzanz bei Ravenna das Motiv. – Schon zur Zeit Gregors des Großen gibt die Palliumsverleihung dem Empfänger einen Ehrenrang vor den übrigen Bischöfen (ausgenommen Augustin, der für seine Englandmission erstmals auch Weihevollmachten erhielt). – Doch in der vierten Periode ist das Pallium bereits eine päpstliche Bestätigung des Metropoliten und Symbol seiner metropolitane Autorität. Die Metropolitanverfassung hingegen verliert einen ihrer bisherigen Wesenszüge, daß nämlich die Autorität des Metropoliten einzig der Kollegialität des provincialen Episkopats entspringt. Die römische Formel lautet: „... concedimus ... archiepiscopatum...“ – In der folgenden fünften Periode gilt in der Regel, daß der Metropolit seine Weihe in Rom empfängt oder in Ausnahmefällen von den Suffraganbischöfen seiner Kirchenprovinz. Vor Entgegennahme des Pal-

liums bzw. ohne Pallium kann der Metropolit keinen Bischof weihen (Vf. nimmt an, daß damals Weißen, die ohne Pallium gespendet wurden, eher als unerlaubt denn als ungültig angesehen wurden). Kraft des vom Papst verliehenen Palliums besitzt er die Vollmacht, Provinzsynoden einzuberufen und ihnen vorzustehen. – Im 6. Jh. noch war die Metropolitanstruktur der kirchlichen Provinzen im Abendland autochton und ihre Leitung kollegial. Bis zum 12. Jh. entfaltet sich ihre Verbindung mit/ bzw. ihre innere und äußere Abhängigkeit vom Hl. Stuhl und präzisiert sich juristisch zunehmend in Rechtstiteln: Die Verleihung des Palliums ist ein Vorrecht des Papstes, dem vor dem Empfang der Treueid zu leisten ist. Er gibt schließlich den Metropoliten auch Jurisdiktion. Das sind einige Merkmale für den Wandel der provincialen Kollegialität. – Der Vf. faßt die Einzelergebnisse seiner detaillierten textkritischen Untersuchungen in Schlußfolgerungen („conclusiones“, S. 9, 31, 165–169 und 226–231) zusammen.

Das Nachwort bringt die endgültige Synthese der Forschungsarbeit und ihrer Ergebnisse. Es empfiehlt sich, diese Seiten zuerst zu lesen. Denn dem Buch fehlen Tabellen und Register (Vf. bedauert: „por razones perentorias“). Diese Zusammenfassung ist gekonnt und schärft den Sinn für die Akribie in den hermeneutisch-kritischen Partien des Textteils. So gewinnt man insgesamt den Eindruck, daß die Veröffentlichung befriedigen wird, weil sie methodisch sauber erarbeitet wurde und ausgereift ist. Liturgiegeschichte, Kirchen- und Kirchenrechtsgeschichte dürften dem Vf. für diese gediegene Handreichung zu Dank verpflichtet sein.

Frankfurt am Main

Franz Otto Busch

Maritz, Heinz: Das Bischofswahlrecht in der Schweiz unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung im Bistum Basel nach der Reorganisation. – St. Ottilien: Eos 1977. XVII, 147 S. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 36. Bd.) kart. DM 37.–

Die am Münchener kanonistischen Institut entstandene Diss. wird von ihrem Thema her einiges Interesse finden, da die Schweiz eines der wenigen Länder innerhalb der Weltkirche ist, wo einige Domkapitel noch das Recht der Bischofswahl haben. Durch die föderative politische Struktur der Schweiz ist dieses Wahlrecht in jeder der Diözesen anders begründet und ausgestaltet.

Vf. gibt zum besseren Verständnis der Neuordnung am Beginn des 19. Jh. zunächst eine Übersicht über die Diözesanverhältnisse in der Schweiz um die Wende vom 18. zum 19. Jh. Die staatlichen Stellen der Schweiz strebten wie die deutschen Territorialfürsten nach einer Bistumsneuordnung, die schweizerische Gebiete ausländischen Diözesen entzog und zu schweizerischen Bistümern zusammenfaßte. Der größere Teil der Schweiz hatte zum früheren Bistum Konstanz gehört und sollte nun mit anderen Gebieten zu einem neuen Bistum Basel zusammengefaßt werden.

Die Verhandlungen der betroffenen Kantone untereinander und mit der Kurie über verschiedene Pläne zur Gestaltung des neuen Bistums und zur Regelung der Bischofswahl zogen sich von 1816 bis 1828 hin. Das Ergebnis bildete eine „Convention“ zwischen den Kantonen und der Kurie, die zur Erektionsbulle für das Bistum Basel vom 7. 5. 1828 führte. Voraussetzung der Convention war vor allem gewesen, daß der Papst ein Exhortationsbreve an das Domkapitel des Bistums Basel in Solothurn richtete. Es trug das Datum vom 15. 9. 1828 und enthielt den in zähen Verhandlungen vereinbarten Satz: „Es ist daher Eure Pflicht, diejenigen zu wählen, von denen Ihr Euch vor dem feierlichen Wahlakt die Gewißheit verschafft habt, daß sie sich nicht nur durch die vorgeschriebenen Eigenschaften auszeichnen, sondern auch den Regierungen nicht weniger genehm sind“. Ein weiteres Zugeständnis der Kurie war die Mitwirkung der Kantone bei der Bestellung der Domherren, die in unterschiedlichem Umfang zugestanden wurde je nachdem, ob es sich um einen katholischen oder um einen gemischt konfessionellen Kanton handelte.

Bei den Verhandlungen vor 1828 waren die staatlichen Stellen wie auch die Kurie bewußt der Klärung strittiger Fragen ausgewichen in der Absicht, sich später zu nehmen, was in den Verhandlungen nicht zu erreichen war – eine Praxis, die auch Preußen und andere Staaten in dieser Zeit praktizierten.

Allerdings noch zu einer Zeit, als Preußen und die deutschen Mittelstaaten zu einer relativ fairen Praxis in der Ausübung der Exklusive gegenüber Kandidatenlisten bei Bischofswahlen übergegangen waren, versuchten die Kantone des Bistums Basel, einen weiterreichenden Einfluß auf die Bischofswahl zu nehmen, obgleich Vf. zu Recht feststellt (111): „Das Basler Bischofswahlrecht ist vom deutschen Wahlrecht streng zu unterscheiden. In Basel hat sich das Domkapitel vor der Wahl die subjektive Gewißheit zu verschaffen, daß die in Aussicht genommenen Kandidaten auch die Genehmigung der Regierungen besitzen. Im deutschen Bischofswahlrecht beinhaltet das Recht der Geltendmachung der Mindergenehmigkeit ein Ausschußrecht“.

Der Hauptteil der Untersuchung ist dem Bistum Basel und seinen Bischofswahlen gewidmet. Es folgen kurze Kapitel über das

Bischofswahlrecht in den Diözesen St. Gallen, Chur und Sitten. Wie im Bistum Genf-Lausanne der Bischof bestellt wird, erfährt der Leser nicht. Dagegen folgen zwei systematische Abschnitte über „Das Recht der Mindergenehmheit“ und „Weitere Fragen des Besetzungsvorganges im schweizerischen Bischofswahlrecht“.

Der Untersuchung liegen neben den gedruckten Quellen und der Literatur Bestände der Staatsarchive Bern, Luzern und Solothurn zugrunde. Aus einem Diözesanarchiv (welchem?) ist ein Dossier „Nuntiaturs“ zugezogen. Vatikanische Akten sind nicht berücksichtigt.

Die Arbeit bietet eine umfassende Information über die komplizierte Rechtsmaterie. Manche Auskünfte findet man an der weniger geeigneten Stelle. Wie etwa der zunächst die Convention von 1828 nicht ratifizierende Kanton Aargau später dem Bistumsverband beitrug, findet man nicht im Gang der Verhandlungen (42ff), sondern bei den Schlußbetrachtungen (90). Der mit den Schwierigkeiten um die Bischofswahlen in Preußen und den deutschen Mittelstaaten Vertraute vermisst Querverweise und Vergleiche, die das Ergebnis der Arbeit akzentuiert und verdeutlicht hätten. Die neueren Arbeiten, etwa über die Bischofswahlen in Köln und Paderborn, blieben dem Vf. offenbar unbekannt.

Trotz solcher Schönheitsfehler bleibt der Ertrag der Arbeit beachtlich. Sie ist ein wertvoller wissenschaftlicher Beitrag zur Diskussion über die Bischofswahl, die vor einigen Jahren aus mehr emotionalen Motiven wieder in Gang gekommen ist.

Köln

Norbert Trippen

Mosiek, Ulrich: Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche, Band II. Die Struktur der Kirche im überdiözesanen Bereich. — Freiburg: Rombach (1978). 200 S., (rombach hochschul paperback band 88) kart. DM 24.—

Wer sich im deutschen Sprachraum über das geltende Verfassungsrecht der katholischen Kirche orientieren wollte, tat sich in den letzten Jahren sehr schwer. Denn das 2. Vatikanische Konzil und die ihm folgenden Ausführungsgesetze hatten beträchtliche Änderungen im Verfassungsrecht der katholischen Kirche bewirkt (genannt seien beispielsweise nur die Begriffe Bischofssynode, Bischofskonferenz, Amtszeitbegrenzung der Bischöfe, Errichtung der „Räte“ auf verschiedenen Ebenen), ohne daß sofort ersichtlich war, wie weit die neuen Bestimmungen das bisher geltende Recht des CIC nur geändert oder aufgehoben, also ganz ersetzt hatten. Das eingeführte und hochangesehene Lehrbuch von Mörsdorf ist in seinem einschlägigen ersten Band letztmals 1964 erschienen, also noch während des Konzils, so daß die Neuerungen nirgends zusammenhängend greifbar waren. Diesem Desiderat sucht Mosiek abzuheilen, nachdem sein „Kirchliches Eherecht“ 1968 in erster, 1976 bereits in dritter, erweiterter Auflage erschienen ist. Hier ist der zweite der insgesamt drei Bände seines Verfassungsrechts zu besprechen. Leider ist der Autor bereits am 12. 2. 1978 nach langer, schwerer Krankheit gestorben. Um so mehr überrascht, daß er trotz vielfältiger sonstiger Belastungen (seit 1966 Offizial des großen Erzbistums Freiburg, Seelsorge in seinem Wohnort Wittnau bei Freiburg) seine Lehrtätigkeit weiterführen und dem Vernehmen nach auch noch den dritten Band des Verfassungsrechts fertigstellen konnte, obwohl die letzten Jahre seines Lebens von schwerer Krankheit überschattet waren.

In den vier Kapiteln dieses 2. Bandes behandelt M. zunächst die oberste Kirchenleitung (Papst, Ökumenisches Konzil, Bischofskollegium und -synode sowie die Kardinäle), dann die Römische Kurie (im allgemeinen, dann die Kongregationen, Sekretariate, Räte und Kommissionen), anschließend die besonderen Stellvertretungsorgane des Papstes (die päpstlichen Gesandten, Apostolischen Vikare und Präfekten, Administratoren, freien Äbte und Prälaten) und schließlich die überdiözesanen Verfassungsorgane (Patriarch, Primas, Metropolit, Plenar- und Provinzialkonzilien, Bischofskonferenz, Synodale Neubildungen). Als Vorzug des Buches ist neben der Tatsache, daß es überhaupt erschienen ist und notwendige Orientierung vermittelt, die ausführliche Wiedergabe der neueren Gesetzestexte in (paraphrasierender) Übersetzung zu nennen, ferner die gelegentliche wertende Stellungnahme zu Neuschöpfungen (so bei der Bischofssynode, 44–46), einzelne geschichtliche Vorspanne (z. B. zur Geschichte der Kardinäle, 50–52) und nicht zuletzt ausführliche Literaturangaben am Ende jedes Paragraphen, jedoch beschränkt auf die letzten 15 Jahre. Ein ausführliches Sachregister (185–200) erhöht die Brauchbarkeit des Buches.

Einzelne Schattenseiten sind jedoch nicht zu übersehen: Die Wiedergabe der wortreichen neueren Gesetze, besonders die Einzelheiten bei der Beschreibung der Kurialorgane und ihrer Aufgaben ist viel zu ausführlich für das intendierte Lehrbuch und bedingt speziell bei der Römischen Kurie ermüdende, überflüssige Aufzählungen. Auch bei den Literaturangaben wäre manches entbehrlich, nicht zuletzt manche winzigen Artikel von 1–2 Seiten. Dagegen vermisst man Standardwerke aus der Zeit vor dem Konzil. Die zweisprachige und kommentierte Ausgabe der nachkonziliaren Dokumente im Paulinus Verlag Trier wird nirgends erwähnt, d. h. auch nicht die wichtigen Einführungen und Kommentare von H. Schmitz zur Kurienreform und zu den päpstlichen Legaten. Während die am Rande der Wissenschaftlichkeit liegenden Artikel in Orientierung und Herderkorrespondenz häufig erwähnt werden, sind die gelegentlichen kirchenrechtlichen Beiträge in der Internationalen katholischen Zeitschrift nicht berücksichtigt.

Ohne auf zu viele Einzelheiten einzugehen, sei auf die folgenden Aspekte eigens aufmerksam gemacht. Der Untertitel des Buches: „Die Struktur der Kirche im überdiözesanen Bereich“ ist nicht konsequent durchgehalten, wenn z. B. auch die Apostolischen Vikariate und Präfekturen sowie die freien Prälaturen besprochen werden, obwohl sie eindeutig Vorformen eines Bistums bzw. bistumsähnliche Gebilde sind und daher zum nächsten Band gehören würden. Vf. hat sich offensichtlich am Titel VII des zweiten Buches des CIC orientiert; dort ist der Aspekt der Teilhabe an der päpstlichen Gewalt vorrangig. Überdies wird bei diesen Punkten die Aufspaltung in zwei Teilbände schmerzlich empfunden, da viele Bestimmungen über diese Sonderformen eines Bistums erst verständlich werden, wenn die Stellung des Bischofs in seiner Diözese dargelegt worden ist. Außerdem hätte manches kürzer behandelt werden können, wenn diese Sonderformen erst nach der ordentlichen Bistumsverfassung besprochen worden wären. In einem Lehrbuch wäre das nach dem 2. Vatikanum durchaus möglich gewesen. Bei entsprechenden Straffungen hätten also die beiden Bände 2 und 3, wie ursprünglich geplant, als Einheit erscheinen können.

Bei der Darstellung der Rechte des Papstes erinnern manche Formulierungen an das strenge Papalsystem, wenn es z. B. heißt, daß er „die Rechtssachen aller Gläubigen an sich ziehen kann“ (21, ähnlich 24), oder: „Grundsätzlich steht dem Papst auch das Recht auf Besetzung aller Kirchenämter zu“ (23). Wenn er wirklich alle Sachen an sich ziehen würde, bedeutete das die Aufhebung der auf göttlichem Recht beruhenden Jurisdiktionsgewalt der einzelnen Bischöfe. Besser und unmißverständlich wäre statt „aller Gläubigen“ „jedes Gläubigen“ gewesen. Dagegen vermisst man beim Papst einen Überblick über die geltenden Bestimmungen des Papstwahlrechts, auf das nur nebenbei bei der Darstellung der Rechte und Pflichten der Kardinäle verwiesen wird.

Bei der Teilnahme der Kardinäle an der Verwaltung der Gesamtkirche wird zu Unrecht dem „geheimen Konsistorium“ eine besondere Bedeutung zuerkannt; in ihm werden nicht mehr „alle causae maiores und alle übrigen wichtigen Kirchenfragen behandelt“ (55). Bei dieser zeremoniellen Feier bilden die Kardinäle vielmehr nur den „feierlichen Umstand“ für wichtige päpstliche Verlautbarungen. Fälschlich wird auch gesagt, daß die außerrömischen Kardinäle „nur ehrenhalber den Kongregationen und Ämtern“ angehören (55). Für die Rechtsstellung der Kardinäle während der Vakanz des Apostolischen Stuhls gilt jetzt nur noch die Konstitution Pauls VI. „Romani Pontifici eligendo“ vom 1. 10. 1975, nicht mehr die vorausgehenden Gesetze Pius XII. und Johannes XXIII. (58). Auch S. 184 wird im Dokumentenverzeichnis von dieser Konstitution nur gesagt, sie enthalte „Ergänzungsbestimmungen zur Papstwahl“.

S. 67 wird in A. 22 statt auf eine echte Rechtsquelle überraschend auf eine geschichtliche Notiz im *Annuario Pontificio* von 1977 verwiesen. Wohl wäre im Text an einer Stelle allgemein auf dieses Päpstliche Jahrbuch zu verweisen gewesen, daß es den jeweils neuesten Stand der gesamten kirchlichen Hierarchie und die Struktur der Römischen Kurie wiedergibt.

Der Geschäftsgang an den Kongregationen ist S. 76 in Absatz 3 nicht richtig dargestellt. Beim wöchentlichen „Kongreß“ wären als Teilnehmer statt „Amtsschreiber“ noch die Sachbearbeiter zu nennen („Aiutanti di studio“, Art. 123 der Allgemeinen Geschäftsordnung der Römischen Kurie). Monatlich trifft sich nicht die „Plenarversammlung“, sondern die ordentliche Versammlung. Die Plenarversammlung, an der auch die auswärtigen Vollmitglieder (Residenzialbischofe) teilnehmen, trifft sich in der Regel nur einmal im Jahr zur Besprechung grundlegender Fragen (Art. 110 der Geschäftsordnung).

Die Theologenkommission (115) ist leider nicht „direkt dem Papst verantwortlich“, sondern ebenso wie die Päpstliche Bibelkommission der Kongregation für die Glaubenslehre angeschlossen, zumal deren Präfekt zugleich Präsident beider Kommissionen ist.

S. 137 und 157 ist nicht beachtet, daß es seit dem Erlaß der Apostolischen Konstitution „*Indulgentiarum doctrina*“ über den Ablass (vom 1. 1. 1967) keinen Ablass von 100 oder 200 Tagen mehr gibt, sondern nur noch einen „Teilablass“, „ohne weitere Bestimmung von Tagen und Jah-

ren" (Nr. 4 der Konstitution). Daher unterscheidet sich jetzt in diesem Punkt die Vollmacht eines Apostolischen Vikars nicht von der eines Erzbischofs.

S. 137 unten hätte, wenn schon die Einzelheit erwähnt wird, daß die Vollmacht zur Erteilung der Tonsur und niederen Weihen entfällt, weil diese Weihegrade aufgehoben worden sind, gesagt werden sollen, daß diese Ordinarien den Aufnahmeamt unter die Priesterkandidaten vollziehen und die neugeschaffenen Dienstämter des Lektorats und Akolytats übertragen können. (S. 184 wird der Inhalt dieses Gesetzes wieder nicht korrekt wiedergegeben). S. 151 hätte beim „Personalprälaten“ als Beispiel auf die „Mission de France“ verwiesen werden können. Hier wie auch sonst öfter bietet allein die Übersetzung des Gesetzestextes nicht genügend Hilfen für das Verständnis der Studierenden.

Bei den geschichtlichen Gründen zur Herausbildung größerer Bistumsverbände wird nur die Anpassung an die Staatsorganisation genannt (152), ohne die auch wirksamen innerkirchlichen Gründe zu erwähnen. Die Aussagen, daß die lateinische Kirche „keinen Patriarchen“ wie die Ostkirchen besaß, und daß der Bischof von Rom „zwar den Titel eines Patriarchen des Abendlandes“ trägt, jedoch „seine Patriarchalgewalt infolge seines Primats nicht zum Tragen“ kommt (152), bedarf einer gewissen Korrektur. Historisch sind die Rechte des Patriarchen über die ganze lateinische Kirche in den Primat eingegangen, bzw. wurden einfach als Rechte des Jurisdiktionsprimats über die ganze Kirche angesehen. Eine unabdingbare Voraussetzung für eine Anerkennung des Primats des Papstes durch die getrennten Kirchen dürfte wohl darin bestehen, daß die eigentlichen patriarchalen Rechte des Bischofs von Rom über die lateinische Kirche nicht mehr zum Inhalt des Jurisdiktionsprimats über die Gesamtkirche erklärt werden. Manche überraschende Handlungsweise Papst Pauls VI. im Blick auf die Ostkirchen dürfte bereits in diese Richtung weisen, ohne daß dies schon im Recht einen Niederschlag hätte finden können.

Bei den allgemeinen Angaben über die Bischofskonferenzen zählt M. ohne nähere Unterscheidung neben der Deutschen Bischofskonferenz auch die Westdeutsche- und die Bayerische Bischofskonferenz auf, „sowie die Berliner Ordinarienkonferenz“ (163). Hier wird nicht beachtet, daß die erste und letzte echte Bischofskonferenzen im Sinn des Art. 38 des Bischofsdekrets des 2. Vatikanums sind, während die beiden anderen rechtlich gesehen unverbindliche Zusammenkünfte von Bischöfen eines Gebietes sind. Wohl führte das *Annuario Pontificio* bis 1976 als Unterkonferenzen der Deutschen Bischofskonferenz die Bayerische und die „Berliner Ordinarienkonferenz“ an; seit 1978 enthält es aber nur noch die Deutsche und die Berliner Bischofskonferenz, was (unberechtigterweise) zu manchen politischen Erklärungen und Aktivitäten geführt hat. Auch in Großbritannien gibt es z. B. zwei getrennte Bischofskonferenzen, nämlich die der Bischöfe von England und Wales und die der Bischöfe von Schottland. In der Bundesrepublik Deutschland besteht aber zum Glück nicht mehr das Nebeneinander der Fuldaer und Freisinger Bischofskonferenz, wie es bis zum Beginn des Dritten Reiches gang und gäbe war. Gemäß dem neuen Statut der Deutschen Bischofskonferenz vom 23. 10. 1976 und aufgrund der vorgängigen Entscheidungen des Apostolischen Stuhles ist einzig der Berliner Bischof Mitglied sowohl der Deutschen Bischofskonferenz als auch der „Berliner Bischofskonferenz“, welche jetzt die für die DDR zuständige Bischofskonferenz ist. Als theologische Grundlegung der Bischofskonferenz ist das lange Zitat aus Art. 22 der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums (164f) problematisch; sachlich hätte es entweder zum Ökumenischen Konzil (§ 3) oder zum Bischofskollegium gehört (§ 4). Wenn M. betont, daß die „Gesetzgebungsbefugnis“ der Bischofskonferenzen nicht mit denen der „Plenar- und Provinzialkonzilien vergleichbar sind“ (171), so geht das an der praktischen Rechtswirklichkeit vorbei. Zwischen dem Einzelbischof und Rom ist die Bischofskonferenz die einzige wirksame echte Zwischeninstanz, deren Befugnisse seit Abschluß des Konzils noch erweitert wurden. Außerdem war von Rom beispielsweise bestimmt worden, daß für die Anerkennung der offiziellen Übersetzungen der liturgischen Bücher nur die Bischofskonferenzen eines ganzen Sprachraumes gemeinsam handeln können, was für die endgültige Einführung des neuen deutschen Meßbuches am 23. Sept. 1974 in Salzburg geschah.

Diese und ähnliche Tatsachen wären für ein Handbuch des kirchlichen Verfassungsrechts für die Hand der Studenten wichtiger gewesen als die lange Aufzählung vieler Einzelbestimmungen, Rechte usw., die sich zum Teil von selbst verstehen, zum Teil von so untergeordneter Bedeutung sind, daß sie in einem solchen Handbuch wirklich falsch am Platz sind.

Bei der Behandlung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (175–179) wäre auch statt mancher Einzelbestimmungen wichtiger gewesen, auf die grundlegende Problematik ihrer Gesetzgebungskompetenz einzugehen, wie sie besonders in Veröffentlichungen von W. Aymans und K. Forster (letzterer nicht im Literaturverzeichnis) erörtert wurde. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sei nur auf das doppelte Problem hingewiesen, das sich dabei stellte: Wie ist das volle Stimm-

recht der Priester und Laien auf der Synode mit dem alleinigen Gesetzgebungsrecht der Bischöfe nach dem geltenden Kirchenrecht zu vereinbaren? Wie ist das Gesetzgebungsrecht der Synode in den Bereichen zu begründen, in denen dem Einzelbischof nach wie vor die Gesetzgebungsbefugnis zusteht? Rom scheint mit der Genehmigung des Statuts tatsächlich in diesen Punkten einen pragmatischen Weg gegangen zu sein, wie ihn Forster begründete, während Aymans sich zu ausschließlich am geltenden allgemeinen Kirchenrecht orientiert hat. Überdies ist vom Ergebnis her festzustellen, daß die Synode nur sehr wenige echte Anordnungen in ihren Beschlußtexten getroffen hat, die zudem ziemlich allgemein gehalten sind, während meist Empfehlungen und Voten der komplexen Situation und den unterschiedlichen Adressaten gerecht zu werden versuchen. Weil M. fast nur das Statut zu Wort kommen läßt, geht er auf diese Fragenbereiche nicht ein. (176 A. 7 ist in dieser Form nicht richtig, da es einen Art. 15 § 4,2 weder im Statut noch in der Geschäftsordnung der Gemeinsamen Synode gibt. Richtig müßte es heißen, daß in Art. 15 des Statuts eine Geschäftsordnung gefordert wird, in deren § 4 Abs. 2 der zitierte Text steht.)

Der kritische Leser legt das vorliegende Buch mit etwas zwiespältigen Gefühlen aus der Hand. Für einen einzelnen Wissenschaftler war ein solches Unternehmen in dieser Zeit doch wohl ein zu hoch gestecktes Ziel. Wie wird das von vielen Wissenschaftlern vorbereitete und Ende 1979 zu erwartende (deutsche) Handbuch des nachkonziliaren Kirchenrechts aussehen?

Würzburg

Rudolf Weigand

Peschke, C. Henry: *Christian Ethics*. Vol. I: A Presentation of General Moral Theology in the Light of Vatican II.; Vol. II: A Presentation of Special Moral Theology in the Light of Vatican II. — Alcester and Dublin: C. Goodlife Neale 1977 (2. Aufl.)/1978. XXI, 293 S./XVI, 627 S. kart.

Der in Schlesien geborene Vf. wirkt als SVD-Missionar und Professor für Moraltheologie an einem Regional-Seminar auf den Philippinen. 1975 hat er eine aus seinen Vorlesungen herausgewachsene Übersicht zur allgemeinen Moraltheologie veröffentlicht, die auf so großes Interesse stieß, daß heute eine Zweitausende vor uns liegt. Gleichzeitig sei aber, so die Verlagsanzeige zum II. Band, dieses Interesse auch dahin gegangen, daß seitens seiner Leser der Wunsch nach einer „speziellen Moraltheologie“ dem Vf. als „moralische Verpflichtung“ nahegelegt wurde. Mit dem nun ebenfalls vorliegenden zweiten und abschließenden Band kommt er diesem Anliegen also nach.

Theoretische Spekulationen sollen dabei tunlichst unterbleiben. Die durch ein Sachregister übrigens gut erschlossenen Darlegungen wollen praxisbezogen dem konkreten christlichen Leben dienen, dem Studierenden eine Orientierungshilfe bieten und Professoren, vorab in Missionsgebieten, einen auf den Stand nach dem II. Vatikanum gebrachten Leitfaden geben. Bezeichnenderweise ist der zweite Band des Werks denn auch in Hongkong gedruckt worden.

Wenn man bedenkt, was allein seit dem II. Vatikanum in der moraltheologischen Forschung aufgearbeitet wurde, braucht es einigen Mut, eine solche Übersicht in zwei Bänden vorzulegen. Außer dem allerdings noch lateinischen und ganz traditionellen zweibändigen Werk von A. v. Kol, Barcelona (1968) ist m. W. denn auch keine so umfassende Übersicht mehr erschienen, bisher auch nicht in deutscher Sprache, wo außer dem vorkonziliären „Gesetz Christi“ von Bernhard Häring zur allgemeinen Information nur K. Hörmanns „Lexikon der Christlichen Moral“ (Innsbruck 1976 [2]) zur Verfügung steht und ein systematischer Aufriß mit dem „Handbuch der christlichen Ethik“ eben erst erschienen ist. Damit dürfte das Werk gerade in Gebieten der Dritten Welt besonders spürbare Informationslücken füllen, und darin liegt denn auch sein besonderes Verdienst. Denn es verbindet, wie die „Theologische Praktische Quartalsschrift“ dem 1. Band bescheinigte, Tradition und moderne Strömungen zu einer knappen, wirklich empfehlenswerten Studienanleitung.

Freilich sind mit diesem Urteil auch zugleich Grenzen des Werks genannt: Obwohl neue Ansätze, ein philosophisch ethischer Einstieg und vor allem der biblische Ansatz der Konzilsforderung im Dekret für die Priesterbildung entsprechend (Optatum totius 16) berücksichtigt sind und auch ein knapper historischer Aufriß nicht fehlt, folgt der Aufbau im übrigen doch dem

klassischen Schema des grundlegenden Traktates „de Principiis“ mit seinen Hauptteilen, de lege, de conscientia et de actu. Obwohl in manchem seinem Lehrer B. Häring und dessen „Gesetz Christi“ verpflichtet und auch sonst neben der englischen mit der deutschsprachigen Fachliteratur vertraut, ist dieser Aufbau traditioneller als er es von diesen Quellen her sein könnte. Vor allem vermisst man im Zusammenhang mit den Überlegungen zu Gewissen und Umkehr das für eine Lebensgestaltung aus christlichem Glaubensanspruch doch zentrale Stichwort der Berufung, das selbst im Register fehlt. Im übrigen aber sind die Ausführungen zum menschlichen Akt ausführlich und berühren neben der eingehenden Analyse von Verantwortlichkeit und Sünde auch die Dimensionen von Umkehr, Tugend und Vollkommenheitsstreben, wo das sonst vermißte Moment der Berufung, wenn es auch nicht thematisiert ist, doch durchschimmert.

Für den II. Band zur speziellen Moral folgt Vf. den gleichen Prinzipien von Aufbau und Methode. Damit gelten auch hier die gleichen Einschränkungen für die Behandlungen der einzelnen Fragen. Sie werden, wenn auch in einer durchaus den heutigen Wissensstand berücksichtigenden Betrachtungsweise, letztlich aktbezogen, also kasuistisch angegangen. Problemstellung, kirchliche Stellungnahmen, ethische Beurteilung und Differenzierung der Schuldhaftigkeit bilden das zwar nicht stur angewandte, methodische Schema. Dazu werden als Quellen biblische Zeugnisse sowie das Urteil der Väter jeweils erwähnt und die Verlautbarungen des Lehramtes (vorab dem Titel gemäß diejenigen des II. Vaticanum) ausführlich wiedergegeben, wobei zu deren Interpretation die Meinung der Moraltheologen, wie auch besonders für die Fragen der Empfängnisverhütung, diejenigen der nationalen Bischofskonferenzen recht eingehend beigebracht sind. Dabei urteilt der Vf. stets differenziert, bei aller lehramtlichen Bindung pastoral verständnisvoll und aktualitätsbewußt, aber eben doch kasuistisch, also einzelfallbezogen. Die Momente einer historischen Bedingtheit von Normen wird entsprechend wenig bedacht. So wird etwa der mittelalterliche Begriff vom gerechten Krieg unkritisch übernommen oder hinsichtlich der Masturbation das alte und fehlleitende Verständnis vom Sperma als Homunculus gar nicht erwähnt. Umgekehrt spielt bei positiven Forderungen, wie etwa für die sonntägliche Gottesdienstpflicht die Frage nach berechtigten Entschuldigungsgründen oder von welcher Haltung an von einer schweren Sünde geredet werden könne, eine erhebliche Rolle.

Kurz, das Moment der Akt-Beurteilung hat vor demjenigen der Gewissensbildung den Vorrang, auch wenn die systematische Anlage des Gesamtwerkes es wohl anders beabsichtigte: Der dem Dekalogmodell folgende Aufbau stellt die Verpflichtungen zur Gottesverehrung unter die theologalen Tugenden und die menschlichen Forderungen unter die Haltungen von Gerechtigkeit und Liebe. Dieser begrüßenswerte Einstieg bei einer Ethik der Haltungen wird aber dann in der Behandlung doch zu wenig durchgehalten.

Inhaltlich ergibt sich so für diesen speziellen Teil der Moraltheologie eine Zweiteilung: Ein erster kürzerer Teil (er macht etwa ein Viertel des Gesamtwerks aus) widmet sich der Darlegung von Glaube, Hoffnung und Gottesliebe, um von da aus das Wesen des Gottesdienstes als solchem darzulegen und diesen alsdann in seinen verschiedenen Ausprägungen, in Gebet und Sakramenten, im Feiern von Sonn- und Feiertagen wie im Gelübde und der Ehrfurcht vor dem Heiligen zu entfalten.

Der zweite Teil beginnt, wie gesagt mit einem Kapitel „Nächstenliebe und Gerechtigkeit“, das allerdings nach einem kurzen biblischen Einstieg schon recht konkret wird, und etwa die leiblichen und geistlichen Werke der Barmherzigkeit aufgreift. Die Verantwortung im gemeinschaftlichen Leben, in der Gesellschaft im allgemeinen, in Familie, Staat und Kirche sowie „leibliches Leben und Gesundheit“, wo auch Euthanasie, ärztliches Ethos und Schwangerschaftsabbruch behandelt werden, sind die Titel der nächsten Kapitel, dem die Problemkreise des 4. und 5. Gebotes in der klassischen katholischen Zählung entsprechen. Konsequent folgt dann zum 6. Gebot das Kapitel zu Sexualität und Ehe, dann dasjenige zu „Arbeit und Eigentum“, wobei die wirtschaftsethischen Belange allerdings entschieden zu wenig zur Sprache kommen und schließlich jenes zu „Wahrheit, Treue und Ehre“, das der Problematik des 8. Gebotes entspräche.

Als Ganzes gibt das zweibändige Werk so vor allem dem praktischen Seelsorger, und für diesen ist es verfaßt, eine Fülle von ersten Informationen, die durch ausführliche Register in beiden Bänden gut erschlossen sind. Ferner liefert es auch erste Beurteilungskriterien. Für eine dynamische von der christlichen Liebe geprägte Verkündigung im Einzelgespräch wie im Unter-

richt und auf der Kanzel dürften ihm diese allein aber dennoch nicht genügen.

Luzern

Franz Furger

Lönning, Per: Abtreibung – Testfall der Sozialethik. – Gießen, Basel: Brunnen-Verlag 1977. 38 S. (Theologie und Dienst): kart.

Obwohl die Abtreibungen vor allem aus „Gründen“ der „sozialen Indikation“ bei uns immer zahlreicher werden und geradezu an Stelle der „Pille“ zum Empfängnisverhütungsmittel zu werden drohen, ist die juristische Diskussion und auch die ethische über die naturrechtliche Verwerflichkeit jeder Abtreibung weithin verstimmt. Leider hat man auch bei dieser in der Bundesrepublik von seiten der Gegner der Abtreibung gewöhnlich falsch argumentiert: es geht bei der juristischen Gegnerschaft nicht darum, über das staatliche Strafrecht ändern christlich-ethische Positionen aufzuzwingen, sondern es geht wie bei allem Strafrecht darum, Sozialschädliches von der Gemeinschaft fernzuhalten. Und da hat man zu wenig die absolut sichere biologische Tatsache herausgestellt, daß mit der Gametenvereinigung, der Vereinigung von Samen und Ei, ein neuer Mensch entsteht, der sich bis in seine letzte Erdenstunde hinein entfaltet. Und Mord ist die direkte Tötung eines Unschuldigen in ethischer und in rechtlicher bzw. strafrechtlicher Hinsicht. Mord ist immer auch schwerste stets strafwürdige Verletzung der Grundlagen der staatlichen Rechtsgemeinschaft, die im Menschen gründet und allein dem Menschen, und zwar jedem Menschen, auch dem noch ungeborenen, zu dienen hat.

Diese Gedankengänge finden sich auch bei dem Vf., norwegischer Bischof, Doktor der Theologie und der Philosophie, hervorragender Mitarbeiter im Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirche, der von seinem Bischofsamt zurücktrat, als 1975 ein vom norwegischen Staat beschlossenes Gesetz dem Ungeborenen praktisch den Rechtsschutz entzog. L. verwirft ethisch zunächst ähnlich wie die katholische Kirche mit ihrer Lehre und der darauf aufbauenden Moraltheologie (denn sie ist ja primär kirchliche Glaubenswissenschaft!) die Abtreibung. Doch von S. 25 an beginnt L. mit „Zugeständnissen“, die wieder aufheben oder relativieren, was er vorher gegen die Abtreibung sagt.

Es geht bei unserer naturrechtlich hier zu begründenden Ablehnung – die ethische Verwerflichkeit von Mord steht außer Frage – wie oben gesagt, nicht darum, anderen christlich-ethische Maßstäbe durch Rechtsmittel aufzuzwingen (25)! So wichtig die *acceptatio legis*, die Annahme eines Gesetzes durch die Gesetzesunterworfenen auch sein kann, dort, wo es sich um die Fundamente der Menschenrechte handelt, gibt es keine Kompromisse (25). Und schließlich kann bei aller ethischen Verantwortung der beiden betroffenen Elternteile nicht auch in juristischer Hinsicht diesen die Letztverantwortung zugewiesen werden, weil es sich um ein naturrechtlich begründetes Gesetz der in ihren Fundamenten zu schützenden Gemeinschaft handelt, weil es vom Gemeinwohl aller gefordert wird und somit für alle Rechtsunterworfenen verbindlich sein muß. L. sagt: „Ich setze mich nicht deshalb für eine relativ eng gefaßte Abtreibungsregelung ein, weil ich einer pluralistischen Gesellschaft einen spezifisch christlichen Grundsatz aufzwingen wollte. Vielmehr setze ich mich ein für den Schutz menschlichen Lebens gemäß der bewährten medizinischen Ethik des Hippokrates und eben der Konzeption natürlicher Menschenrechte, die der ganzen abendländischen Rechtsauffassung zugrundeliegen“ (26).

Aber dann heißt es irrigerweise: „Es kann und soll keine zweifellos gültigen Vorschriften geben, wie ein Abtreibungsgesetz auszusehen hat“ (27). Etwas mehr Logik hätten wir dem Vf. zugetraut! Was die kleine Broschüre von L. sonst noch bringt, zeugt zwar vom Willen zum hohen Ethos des Vf.s, zeigt aber auch seine Kapitulation vor der Relativierung absoluter Lebens- und Menschenrechte.

Bochum

Gustav Ermecke

Sterbehilfe oder wie weit reicht die ärztliche Behandlungspflicht? Hrsg. von Volker Eid und Rudolf Frey. – Mainz: Grünewald (1978). 167 S. kart. DM 22.–

In diesem Bd. sind zu Fragen der Grenzbereiche ärztlicher Assistenz in einer für Praxis und Theorie instruktiven Weise Informations- und Diskussionsbeiträge aus den Bereichen der Medizin, des Rechts, der Theologie, der Sozialpolitik und der

ärztlichen Praxis gesammelt. Die Autoren stellen sich den technischen Entwicklungen, die sich in der Medizin der Gegenwart ergeben haben, und fragen sich, wie es vermieden werden kann, daß sterbende Menschen zu Objekten ungezügelter technischen Aufwandes gemacht werden. Sie wollen klären, wie es möglich ist, mitten in einer überrationalisierten medizinisch-technischen Welt die Menschlichkeit zu bewahren. Von den Autoren werden sehr ernsthafte Bemühungen unternommen in den Überlegungen, wie die Medizin weiterhin menschlich zu gestalten ist. Es wird die Weiterentwicklung medizinischen Wissens und medizinischen Könnens zur Kenntnis genommen und dargestellt, um die entsprechenden ethischen, juristischen, theologischen und allgemein anthropologischen Einsichten wachzurufen und anzusprechen.

Die traditionelle Euthanasieproblematik wurde von den Hrsg. in diesem Buch fast vollständig ausgeklammert, um sich entschiedener dem Problem zuzuwenden, wie weit der Einsatz intensiv-medizinischer Mittel in Einzelfällen sinnvoll ist und wo er sinnlos wird.

Die Hrsg. resümieren in einem Nachwort die Ansichten, die sich durch alle Beiträge ziehen: die aufwendigen intensivmedizinischen Maßnahmen sind dann einzusetzen, wenn und solange die Heilung der gegebenen Grunderkrankung vernünftigerweise als möglich erscheint. Die Intensivbehandlung scheint den Autoren nicht um jeden Preis geboten zu sein, vor allem dann nicht, wenn eine unheilbare Krankheit in ihre nicht mehr reversible Endphase eingetreten ist und wenn eine eigenständige Lebensfähigkeit des Menschen medizinisch-eindeutig nicht mehr gegeben ist (168). Neben den medizinischen, juristischen und wirtschaftlichen Problemen sind die Autoren in unterschiedlicher Intensität an dem Humanum und dem Christianum interessiert. Sie betonen den Wert der menschlichen Zuwendung zum schwerkranken und zum sterbenden Menschen und zeigen die auch humane Bedeutung von Glaube und Hoffnung auf. Man sieht, daß, je mehr die Intensivmedizin in ihrem wissenschaftlichen und technischen Aufwand weiterentwickelt wird, die menschliche Begleitung des Kranken und Sterbenden in einer intensiveren Weise als bisher bedacht und geleistet werden muß.

Der erste Teil des Buches (11–160) ist den medizinischen Problem-aspekten gewidmet. Es kommen vor allem Anaesthesiologen zu Wort. P. Fritsche behandelt „Die ethische Relevanz der Leben-Tod-Problematik in medizinischer Sicht“ (11–18). V. H. Makowski untersucht die „Möglichkeiten und Grenzen der Intensivtherapie“ (19–25). F. Fischer, P. Fritsche, O. Pribilla benennen eine „Definition des Todes, Feststellung des Todes und Bestimmung des Todeszeitpunktes aus ärztlicher und juristischer Sicht“ (26–35). R. Frey benennt „die Grenzen der Behandlungspflicht aus der Sicht des Kliniklers“ (36–40). A. Lenz stellt unter dem Titel „Pflicht und Grenzen ärztlichen Handelns“ Erfahrungen eines praktischen Arztes dar (41–55). Den Abschluß des ersten Teils der Veröffentlichung bilden die Richtlinien für Sterbehilfe, hrsg. von der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften.

Der zweite Teil des Buches bringt interdisziplinäre Beiträge zur Diskussion. Als Krankenhausseelsorger und Pastoraltheologe erörtert J. Mayer-Scheu den „Beitrag der Seelsorge in der Existenzkrise des Menschen“. Er behandelt die Seelsorge auf Intensivpflegestationen (61–84). V. Eid widmet sich einem schwierigen Problem ärztlicher Hilfeleistung „Hoffnung und Wahrheit in auswegloser Krankheit“ (85–96). Als Jurist erörtert A. von Kenne „Die Behandlungspflicht des Arztes in der Intensivmedizin“ (97–114). Moraltheologisch fragt V. Eid „Muß die Medizin alles tun, was sie kann?“ und behandelt damit ein Problem medizinischer Ethik aus der Sicht theologischer Ethik (155–132). Als Politiker beleuchtet H. Geissler „Ökonomische und sozialpolitische Aspekte der Intensivmedizin“ (133–145). Zum Abschluß diskutiert W. Uhlenbruck die Probleme um den „Patientenbrief – die private autonome Gestaltung des Rechtes auf einen menschenwürdigen Tod“ (146–157). Abschließend werden auf sieben Seiten Literaturhinweise zur Problematik der Veröffentlichung gegeben.

Es ist festzustellen, daß die Hrsg. und Autoren das selbst gesteckte sehr hoch liegende Ziel erreicht haben. Sie haben ein hoch informatives und dabei ruhig darlegendes und argumentierendes Werk geschaffen. Indem sie auf rhetorische Glanzstücke und verbale Kraftakte verzichteten, die bei der Behandlung des vorgegebenen Themas immer und überall zu finden sind, haben sie suchend, fragend und in manchen Passagen auch deutlich wagend das Gespräch um die so drängend anstehenden Fragen weitergeführt. Es wird nicht erwartet, daß der Leser jede Position übernimmt; durch die Art des Darlegens, Denkens und Sprechens wird er jedoch intensiv gedrängt, eigenständig zu fragen und für sich selbst Stellung zu nehmen. Das Ethos im technischen Können

des Arztes ist in Frage gestellt. Die Antworten der Autoren konvergieren dahin – vielleicht läßt der Beitrag des Politikers eine Sonderstellungnahme durchklingen – daß das Personale und die menschliche Wegbegleitung für die Intensivmedizin und neben der Intensivmedizin wieder zurückgewonnen werden muß und kann.

Indem die Hrsg. und Autoren sich um die Klärung anstehender Probleme in einem fest umschriebenen Praxisbereich bemühen, leisten sie nichtsdestoweniger einen achtenswerten Beitrag zur gegenwärtigen Theoriediskussion um Moral und ethische Wissenschaft. In der wissenschaftlichen Öffentlichkeit sind die sozialwissenschaftlich, psychologisch, politisch und religiös und kulturkritisch motivierten Fragen nach der „Funktion der Moral“ noch nicht hinreichend geklärt und beantwortet. Besonders wird in Hinsicht auf die Legitimation wissenschaftlicher und theologischer Ethik der „gegenwärtige gesellschaftliche Bedarf an Moral sowie an moralwissenschaftlicher Forschung und Lehre“ (St. H. Pfürnter) kontrovers diskutiert. Den Bedarf an Moral wie auch deren profanwissenschaftlicher wie theologischer Begründung für das besondere Problemgebiet der ärztlichen Praxis vielfältig aufgewiesen und Lösungswege angedeutet zu haben, ist eine dankenswerte Leistung dieser Veröffentlichung.

Bochum

Hans Kramer

Schwarte, Johannes: Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens in christlicher Sicht. Einführung in die christliche Gesellschaftslehre mit systematischer Textauswahl. – Paderborn: Schöningh (1977). 339 S. kart. DM 28.–

Das Buch gliedert sich in zwei Teile: „1. Teil: Theoretische Einführung“ (11–65); „2. Teil: Systematische Textauswahl“ (67–339).

An Büchern wie dem vorliegenden besteht echter Mangel, zumal wenn sie, wie hier, eine nützliche Hilfe für den Unterricht in den Abschlußklassen höherer Schulen oder von Unterseminaren sein können. Die vorliegende „Einführung“ – die leider ohne jedes Namens- und Stichwortregister dargeboten wird, was seine Brauchbarkeit außerordentlich beeinträchtigt – bietet im ersten Teil im wesentlichen eine Darlegung des „Solidarismus“, also eines seit etwa 50 Jahren in der „Katholischen Soziallehre“ dominierenden und – vor allem durch Gustav Gundlach SJ – bis in die lehramtliche Sozialverkündigung der Kirche vorgedrungenen „sozialen Systems“, über dessen Inhalt, Bedeutung und Grenzen O. v. Nell-Breuning u. a. im Wörterbuch der Politik, Bd V: Gesellschaftliche Ordnungssysteme (1951/52) kurz und klar Bemerkenswertes gesagt hat. Seit einigen Jahren wird aber mit überzeugender Kritik dem Solidarismus vorgehalten, daß er, weil nur auf einem von insgesamt vier (Ganzheit – Gliedschaft – Subsidiarität – Solidarität) gültigen sozialen Strukturgesetzen, also dem der Solidarität aufbauend, zwar richtige und wichtige Aussagen machen kann, daß er aber ohne Verankerung in dem sozialen Ganzheits- und dem Gliedschaftsprinzip ebenso wie das Subsidiaritätsprinzip, weil nicht genügend begründet, „in der Luft hängt“, und von ihm aus viele soziale Vorgänge, z. B. die direkte Gemeinwohl-Sorge des Staates als Ganzheit für seine Glieder im Ganzen gar nicht begründet werden können. O. v. Nell-Breuning sagt z. B., der Grund des Solidarismus sei: „Wir sitzen alle in einem Boot“. Aber gerade hier setzt doch die entscheidende Frage an, was diese Aussage prinzipiell bedeutet: wie kommen wir in dieses Boot hinein, und was bedeutet das Sich-befinden in ihm?

Das Buch ist, so erweckt es den Anschein, zwar eine gute Sammlung von Zettelkastenwissen. Es erfaßt aber das Soziale nicht tief und kritisch-umfassend genug – z. B. vor allem auch nicht, wie selbst die Enzyklika Mater et Magistra (Nr. 219) betont, das „Mitsein“, in dem alles Soziale – das Mitmenschliche und, wo dieses organisiert ist, das Zwischenmenschliche – gründet. Es ist unzureichend in seiner biblischen Deutung des Sozialen. Es setzt – was eigentlich seit Domingo de Soto nicht mehr vorkommen sollte, aber leider heute doch immer wieder vorkommt – irrigerweise anstelle des sittlichen Naturgesetzes (= sittliche Gesamtlebensordnung) das Naturrecht (= die von Natur aus dem irdischen Gesetzgeber vor- und aufgegebene äußere Ordnung der Gemeinschaft im Hinblick auf das Gemeinwohl der in ihm Vereinten). Es fußt zu einseitig auf der solidarischen Lehre von Gundlach. Es bringt keine klare Prinzipienlehre, auch keine Bestimmung des Verhältnisses der katholischen Soziallehre zu anderen Sozialwissenschaften. Auch fehlt die klare Unterscheidung

der drei Stufen: 1) kirchlich-lehramtliche Sozialverkündigung; 2) deren Interpretation in „katholischer Soziallehre“ i. e. S. und 3) beider wissenschaftliche Grundlegung in christlicher Gesellschaftslehre usw. usw.

Der größte Teil des Buches bringt Textauswahlen, über die man natürlicherweise verschiedener Meinung sein kann.

Alles in allem: ein zwar begrüßenswerter, aber so noch nicht gelungener Versuch, zu den „Grundfragen des menschlichen Lebens aus christlicher Sicht als Einführung in die christliche Gesellschaftslehre“ das von der heutigen Höhe der Einsicht christlicher Gesellschaftslehre Gültige zu sagen.

Bochum

Gustav Ermecke

Christlicher Dienst an der Welt. Dokumente kirchlicher Soziallehre der Gegenwart. Ausgewählt und eingeleitet von Werner Harth. – Paderborn: Schöningh 1977. 192 S. kart. DM 19.80

Unter den immer zahlreicher sich anbietenden „Hilfsmitteln für RU, Studium und Fortbildung“ (73) empfiehlt sich das hier zu Besprechende besonders.

In klarer Begrifflichkeit und unter Auswertung vorhandener Erkenntnisse im Bereich katholischer Sozialtheologie und christlicher Sozialphilosophie belehrt H. im 1. Teil (13–71) über die Grundzüge der katholischen Soziallehre und bringt (65–71) in einer guten Übersicht die wichtigsten „Dokumente der kirchlichen Sozialverkündigung 1878–1976“. Erfreulich ist auch, daß H. sich auch um die sozialtheologische Grundlegung bemüht. Er weist, wie auch der Rezensent seit Jahren betont, darauf hin, daß Gal 3,28 die Magna Charta Socialis Christiana darstellt, auf die man gerade heute im Zeitalter der Diskussion um eine „Theologie der Befreiung“ hinweisen sollte... Auch schließt sich H. der von mir eingeführten Dreiteilung an: 1. lehramtliche Sozialverkündigung der Kirche, 2. katholische Soziallehre im engeren Sinne als Interpretation jener und 3. die Christliche Gesellschaftslehre.

Allerdings hätte die Bestimmung dessen, was sozial meint (29), klarer ausfallen können, wenn H. es als den Raum des Mit-Menschlichen und, wo dieses organisierte Gestalt besitzt, des Zwischen-Menschlichen herausgestellt hätte. Leider fehlt ein Eingehen auf die kategoriale Bestimmung des Sozialen, das Mit-Sein (vgl. auch Mater et Magistra Nr. 219). Noch klarer hätte die Unterscheidung von natürlichem Sittengesetz als der sittlichen Ordnung des gesamten sittlichen Lebens im Lichte der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft und des Naturrechts als des mit ebenderselben Vernunft erkennbaren und für das Gemeinwohl im äußeren Zusammenleben in der Gemeinschaft notwendigen Normengesamt herausgestellt werden sollen. Immer wieder wird – vermutlich auch mit Absicht zur Diskreditierung der natürlich-sittlichen Normen durch das Einschmuggeln des scheinbar obsolet gewordenen „Naturrechts“ auch dort von Naturrecht geredet, wo es um das sittliche Naturgesetz geht. In „Humanae Vitae“ argumentiert Paul VI. nicht naturrechtlich – außer bei der Verwerfung staatlicher Eingriffe in das Familienleben –, sondern sittlich naturgesetzlich im Horizont der gesamten Heilsordnung. Mit dem Vorwurf, der Papst argumentiere naturrechtlich, sucht man seine Lehre ad absurdum zu führen. Mindestens seit Domingo de Soto (1560) sollte man klar auseinanderhalten das sittliche Naturgesetz und darin – auf das äußere rechtlich zu ordnende Gemeinschaftsleben bezogen – das Naturrecht. Bei der Definition des Personseins (43ff) hätte H. ruhig auf Jos. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1975/S. 29ff und Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd I, S. 30f hinweisen dürfen.

Bei der Erwähnung des hochverdienten Altheisters und Nestors der katholischen Soziallehre (s. oben!) O. v. Nell-Breuning wäre hinzuweisen gewesen auf sein Buch: Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre, Düsseldorf 1972, bes. S. 118 u. 144. Bei der Behandlung der Sozialprinzipien sind neuere Erkenntnisse außer acht gelassen. Das Person-Prinzip gehört schon zu den vor-sozialen Prinzipien; denn nur, wenn der Mensch da ist, kann auch vom Sozialen, dem Mit- und Zwischenmenschlichen gesprochen werden. Notwendig wären Ausführungen über das Ur-soziale, die Personenmehrchaften in Seinsverbundenheit (= Gemeinschaften) und in freier gewillkürter Zweckverbundenheit (= Gesellschaften) gewesen. Ferner die Gründung des Solidaritätsprinzips und des Subsidiaritätsprinzips im Ganzheits- und im Gliedschaftsprinzip, ohne welche jene Prinzipien nicht zu begründen sind. Anmerkung 16 (180) hätte dazu Veranlassung geben sollen. Richtig bestimmt wird der Unterschied zwischen katholischer Soziallehre und evangelischer Sozialethik (60–61).

Der 2. Hauptteil bringt „Texte zur katholischen Soziallehre (kirchlichen Sozialverkündigung)“ (73–175). Nach einer Rechtfertigung der „Textauswahl“ bringen der erste Teil „Die soziale Botschaft des Konzils (1965)“ (76–135) und der zweite Teil den „Apostolischen Brief ‚Octogesima adveniens‘ Papst Pauls VI.“ (136–175).

So unzulänglich diese wie jede Auswahl sein muß, sie bietet dem Studierenden doch einen Einblick in die Art und in den Gegenstand kirchlicher Soziallehre.

Alles in allem in nützlichem begrüßenswertes Buch!

Bochum

Gustav Ermecke

Egenter, Richard: Miteinander umgehen. Pluralismus in der Kirche – Auftrag und Chance. – München: Don Bosco Verlag (1978). 134 S., kart. DM 12.80

Pluralismus – vor einigen Jahren noch ein verheißungsvolles, programmatisches Wort: heute nötigt es vielen allenfalls ein müdes Lächeln ab.

Diese Tendenzwende hat Richard Egenter, der emeritierte Münchener Moraltheologe, nicht mitvollzogen; er hält noch etwas vom Pluralismus – jetzt erst recht. So legt er eine Art Zwischenbilanz vor, in der die Erfahrungen mit dem für die Kirche beunruhigend neuen Phänomen des Pluralismus reflektiert werden: als Anregung zu weiterem Nachdenken und zur Selbstbeobachtung (vgl. 24). E. hat ein Buch für die kirchliche Praxis geschrieben (39f), das keine speziell fachwissenschaftlichen Ambitionen verfolgt. Das Buch ist dialogisch angelegt: der Leser, der sich darauf einläßt, wird es als entkrampfende, wohlthuende Gesprächsübung empfinden. Mit der kleingeistigen Ungeduld und der kleimütig-angeregten Verdrossenheit so vieler, die den Pluralismus beklagen oder einklagen, hat die zuversichtliche Souveränität E.s ebenso wenig gemein wie mit dem unbedarft naiven Optimismus kurzatmiger „Macher“.

Der wichtigen Aufgabe für Einzelne und Gruppen, sich der eigenen Rolle im konkreten katholischen Milieu bewußt zu werden (109), stellt sich E. auch selbst. Sein Blickwinkel ist bestimmt durch die Perspektive von Existenzphilosophie (14) und Individualpsychologie. Im übrigen geizt er nicht mit sich, weist nicht eine „persona“ (C. G. Jung) vor, sondern bringt sich selbst ins Spiel (73). Er hält sich auch selbst an die Empfehlung: das, was ich wahrnehme und erfahre, „in mich hineinnehmen, mir einverleiben (was eigentlich heißen müßte: einverseelen)“ (77).

E. geht behutsam vor (75), argumentiert vielschichtig, bemüht sich um vermittelnde Offenheit für verschiedene Positionen. Mit der Behutsamkeit seiner Darlegungen verbindet sich ein entschlossenes und klares Urteil; das Votum für die Bedeutung der „Ichstärke“ im kirchlichen Leben (72) wird durch das Auftreten des Autors in seinem Buch glaubwürdig bestätigt und bekräftigt.

Obwohl die Gefahr besteht, damit das sorgsam ausbalancierte Gefüge seines Gedankengangs zu zerstören, sollen im folgenden einzelne Aussagen herausgelöst und besonders markiert werden.

Die Frage „Was ist Pluralismus?“ beantwortet E. mit einer Definition von Hans F. Zacher: Pluralismus ist „ein System des Geltenlassens und der Selbstverwirklichung möglichst vieler...“, die Bestimmung des Maßes des Gemeinsamen vom einzelnen her“ (14). Diese sehr formale Bestimmung füllt E. auf, er verwendet, ohne ihn im weiteren genau zu definieren, einen theologisch „angereicherten“, von einem anspruchsvollen Ethos getragenen Pluralismus-Begriff. Diesem erkennt er einen hohen Rang zu; er möchte zeigen, daß es sich lohnt, „über den innerkirchlichen Pluralismus nachzudenken und ihn wieder zu beleben“ (132). Er bedauert die nachkonziliaren Trübungen des pluralistischen Wanders auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (42), sieht den bereits in der Urkirche wirksamen Pluralismus, dem für die Entwicklung grundlegender kirchlicher Lebensvorgänge große Bedeutung zukam (37–39), der als Modell soeben wieder neu entdeckt wurde, durch einen wiederum sich bemerkbar machenden Hang zur Uniformierung (28) gefährdet. Dieser Gegentrend sucht den begrüßenswerten Abschied vom hierarchischen Prinzip, das paternalistische Dominanz ausübt (16.102), rückgängig zu machen und hofft, sich durch anachronistisches Festhalten an absolutistischem Regierungsgebaren behaupten zu können (29.41.44.65f.90). E. scheut sich nicht, an die Adresse der kirchlichen Obrigkeit aus der Sorge um das Wohl des Ganzen ein klares Wort der Kritik zu richten (29), rügt z. B. das ideologisierte starre Festhalten am Pflichtzölibat (27f) und das Ausklammern der Interkommunion-Problematik (82, vgl. 132); er weist auf die Versuchung zum Mißbrauch des Amtes hin, der Amtsträger auch heute erliegen (60f), sieht in den gelegentlichen Grundsatzäußerungen des Episkopates und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, die „meist in der Form von Monologen“ verabfolgt werden, ein Indiz dafür, daß das vom Zweiten Vatikanum geforderte Gespräch der Kirche mit der Welt von

heute hierzulande noch kaum in Gang gekommen ist (89). Bei alledem hütet sich E. aber davor, das Kind mit dem Bade auszuschütten: Er bekundet Verständnis für die überschwere Aufgabe der Amtsträger (62) und erkennt die bei vielen Bischöfen vorhandene ehrliche Gesprächsbereitschaft an (114). In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß dieses Buch, das mit Kritik an den Amtsträgern nicht spart, dem Münchner Regionalbischof E. Tewes gewidmet ist und mit einem Geleitwort beginnt, das der letzten Silvesterpredigt von Kardinal Döpfner entnommen ist.

E. ist kritisch auch gegenüber den „Progressiven“. Er moniert sehr deutlich „so manche nachkonziliare Exzesse wildgewordener Progressiver in Verkündigung und Liturgiegestaltung“ (87); er deutet zwar ein vorsichtiges Votum für die Theologie der Befreiung an (60), äußert aber ein Unbehagen gegenüber den „Christen für den Sozialismus“ (97), bekennt sich zu seiner Sympathie für die charismatische Bewegung (99) und porträtiert sich wohl ein wenig selbst, wenn er positiv von Christen spricht, die sich einem „guten Liberalismus“ verpflichtet fühlen (104f). Die Fragwürdigkeit dieser Position, von der nicht recht klar wird, was eigentlich damit gemeint ist, wird von E. nicht mehr zur Sprache gebracht.

Die Bildung kleiner Basisgruppen, in denen Gleichgesinnte ihr gemeinsames Ziel klären und sich gegenseitig Mut machen, bewertet E. positiv. Er findet es bedauerlich, „daß nach den bewegten Sechzigerjahren manche Gruppen der jüngeren Priester resignierten. Nun fehlen solche Stachel im Fleisch des Klerus, der in der Fülle der Alltagsarbeit kaum mehr Zeit, Kraft und Lust zu profilierten Stellungnahmen findet“ (86). E. ist sich bewußt, wie sehr solche Ermüdungserscheinungen das kirchliche Leben bedrohen. Die Situation der bundesrepublikanischen Kirche schätzt er so ein: „Die relativ starke öffentliche Stellung der Kirche verbirgt einen bedenklichen Mangel an Kraft und Leben. Die Lebens- und Organisationsformen der Kirche unseres Landes machen den Eindruck eines zu weit gewordenen Anzugs“ (89).

Ein eigenständiges und differenziertes Verhältnis hat E. auch zu demokratischen Strukturen des Zusammenlebens und zu innerkirchlichen Demokratisierungsbestrebungen. Er begrüßt es, daß solche Tendenzen der Neigung zu einer schlechten, verordneten Einheitlichkeit widerstreben (13f), sieht aber doch die Kirche als hierarchisch gegliedertes Gemeinwesen, dem zuviel Demokratie, z. B. Parteibildungen, nicht zuträglich ist (27, vgl. 17), weil auf solche Weise die christliche Brüderlichkeit Schaden nehmen kann. Von diesem Verständnis her liegt es nahe, auch den Pluralismus als etwas Vorläufiges und Unvollkommenes zu bezeichnen, das in dialektischem Fortschreiten überwunden werden muß: „Ein guter Pluralismus wird immer bestrebt sein, sich überflüssig zu machen, aber nur in eine größere, lebendige Einheit hinein“ (75). Andererseits bemerkt E. aber auch, daß gerade das moderne demokratische Denken der Theologie und der Kirche die Wiederentdeckung des neutestamentlichen Pluralismus-Verständnisses nahegelegt (55), vielleicht sogar aufgenötigt hat. Die Kirche tut gut daran, sich für diese „Entwicklungshilfe“ zu bedanken; auch gebietet es die pastorale Klugheit zu berücksichtigen, daß ein lebendiger, guter Pluralismus in der Kirche für die demokratisch denkende Welt von heute „vielleicht das eindrucksvollste Glaubwürdigkeitsmotiv“ darstellt (90, vgl. 132).

Den politischen und soziologischen Nachbarbereich seiner Thematik nimmt E. kaum in den Blick; die konkret gesellschaftskritische Analyse der derzeitigen Situation unterbleibt – abgesehen von gelegentlichen, etwas formelhaft-pauschalen Bemerkungen (z. B., wenn „die Sathheit und der Ungeist des Wohlstandslebens“ angesprochen werden (89, vgl. 16).

Das politische Defizit zeigt sich besonders am Ende des Buches; dort formuliert E. eine Erkenntnis, von der er hofft, daß sie mehr und mehr um sich greift: „daß es nicht um Liberalismus oder Sozialismus oder um Kollektivismus geht, sondern um den Menschen“ (132). Wie nichtssagend dieses gut klingende Wort ist, zeigt sich ein paar Zeilen weiter. E. erwähnt den Nord-Süd-Konflikt und leitet aus der zuvor genannten Erkenntnis einen Appell ab, der wegen seiner apolitischen Allgemeinheit zur Lösung dieses Konflikts nichts beiträgt: daß „in allen politischen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten für den Menschen gesorgt, der Mensch aktiviert werden“ muß (132). Für den Menschen kann nicht gesorgt, der Mensch kann nicht aktiviert werden, wenn man sich aus dem Streit um politische Theorien und Praxen heraushält und sich nicht bereitfindet zu der Feststellung, daß das jahrhundertlang und global mißachtete Gebot, den Menschen in den Mittelpunkt zu stellen, ohne einschneidenden politischen und wirtschaftlichen Strukturwandel nicht befolgt werden kann. Um diese Dimension müßte auch die Grundhaltung der Liebe, die in E.s Ausführungen eine zentrale Rolle spielt (das Register führt dieses Stichwort nicht an; hier sind einige Angaben: 17.27.28f.34.52.63f.75.76.78.88.112f.125), erweitert werden. Der Mangel ergibt sich wohl auch daraus, daß Egenter die Meinung vertritt, es genüge nicht, sich mit einer der jeweils konkurrierenden Gruppen zu identifizieren. „Man muß als Partner ethisch seinen Mann stehen. Nicht wo man steht, sondern wie man steht, ist entscheidend“ (107). Es kann für jemanden, der seine Hauptaufgabe darin sieht, zu vermitteln und so ein Gespräch zu ermöglichen, notwendig sein, das „Wo“ des eigenen Standpunktes nicht zu deutlich zu pointieren. Diese Zurückhaltung kann allerdings auch zu weit gehen: so weit, daß durch

sie dann schließlich die konkrete Art und Weise, wie jemand ethisch seinen Mann steht, in Mitleidenschaft gezogen wird und unglaubwürdig erscheint.

Auch diese kritischen Bemerkungen sind als Hinweis darauf zu verstehen, daß E. einen anregenden Gesprächsbeitrag vorgelegt hat, der gehört und bedacht zu werden verdient. Der Autor soll das letzte Wort haben – ein Wort, aus dem deutlich wird, daß es nicht sein Ziel war, zur heiklen Pluralismus-Problematik etwas Letztverbindliches zu sagen: „Solange Leben ist, wird Pluralismus sein“ (131).

Münster

Heinz-Georg Surmund

Zulehner, Paul M.: Einführung in den pastoralen Beruf. Ein Arbeitsbuch. – München: Don-Bosco-Verlag (1977). 214 S. kart. DM 24.80

Mit dem vorliegenden Buch wendet sich Z. einer innerkirchlichen Problematik zu, die die Verantwortlichen in der Kirche bis an den Rand ihrer geistigen und geistlichen Kräfte herausfordert und noch verstärkt herausfordern wird, nämlich dem Personalproblem, das sich zu einer Überlebensfrage der Kirche auszuweiten droht (11). Die Situation ist dadurch gekennzeichnet, daß einerseits viel zu wenig Priester zur Verfügung stehen, daß aber andererseits sich neben dem Dienst des Priesters in den letzten Jahrzehnten ganz neue Dienstämter in der Kirche entwickelt haben (Seelsorgehelferinnen, Religionslehrer und Katecheten, Pastoralassistenten- bzw. -referenten, Gemeindeassistenten, Diakone usw.) und daß die Zahl der an kirchlichen Berufen interessierten Laien theologien ein gefülltes Reservoir darstellt, aus dem es allerdings noch nicht gelungen ist, eine genügende Anzahl für eine positive Berufsentscheidung zu gewinnen.

Das Ziel seines Buches erblickt Vf. darin, mehr Interessenten für eine pastorale Berufsentscheidung bzw. für den Dienst in der Kirche zu gewinnen. Aus diesem Grunde beschreibt er die Chancen und Belastungen dieses „Sozialberufs“ (11), auf welche veränderte pastorale Situation dieser trifft und was er angesichts dieser sinnvoll tun kann, welche Konflikte in einem solchen Beruf durchgehalten werden müssen, und wie man darin zu einem erfüllteren menschlichen Leben und zu einer reiferen christlichen Existenz finden könne.

Von dieser Zielsetzung her richtet sich dieses Buch nicht nur an die Verantwortlichen der Kirche, sondern primär an alle, die in irgendeiner Weise von dieser Problematik berührt sind, insbesondere an die Theologiestudenten, Priesteramtskandidaten, Regenten usw. Für diese Zielsetzung ist es insgesamt von Vorteil, daß die Darlegungen mit ihrem stark soziologischen Material (vor allem Priesterumfragen) mit Theologiestudenten (Philosophisch-theologische Hochschule Bamberg) erarbeitet worden sind, so daß nochmals deren Fragen und Problemniveau mit eingeflossen sind.

Im Zusammenhang mit der Situation des pastoralen Berufes werden in der vorliegenden Schrift die unabdingbaren Berufsmotive (persönliche Beziehung zu Gott, Ausführung des Auftrages Christi) und die ambivalenten Zusatzmotive (Aufstiegsmöglichkeiten, religiöses Sicherheitsbedürfnis, subtile Herrschaftsinteressen usw.) angesprochen sowie die Fragenkomplexe Berufszufriedenheit und Berufskonflikte und ihre Bewältigung eingehend analysiert und diskutiert (I).

Der zweite Abschnitt (II) gilt dem Wandel in der pastoralen Situation. Der Wandel des gesellschaftlichen Standortes der Kirche und des Verhältnisses der Menschen zur Kirche und zur Religion sowie der daraus sich ergebenden Veränderung der Kirche und ihrer pastoralen Tätigkeiten werden von der Grundthese her bestimmt, daß vom gesellschaftlichen Standort der Kirche das in einer Gesellschaft jeweils vorherrschende Verhältnis der Menschen zu Religion und zu Kirche abhängt (40, 85).

Damit variiert Zulehner seine These vom „pastoralen Grundkonflikt“, auf den er immer wieder zu sprechen kommt. Pastoraler Grundkonflikt will besagen, daß die Menschen bzw. die Gesellschaft andere Erwartungen haben als die Kirche, und daß diese Erwartungen sich gegenseitig widersprechen oder doch vielfach nicht mehr zur Deckung gebracht werden können. Dadurch erfahren sich die Seelsorger und die in pastoralen Berufen Tätigen in einem Spannungsverhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft.

Auf eine auf diese Situation hin modifizierte Pastoral wird im 3. Abschnitt eingegangen. Eine erste – allerdings recht allgemein gehaltene – Reflektion auf die Situation der Gemeinde, über die Ziele der Pastoral sowie konkrete Konsequenzen für eine verbesserte, situationsgerechte und zielsichere Gemeindepastoral will dafür Hilfe sein.

Dieses Kapitel gerät zum Arbeitsbuch, werden doch mancherlei Hilfen für den Praktiker in den Pfarreien angeboten, anhand

derer er die seelsorgliche Arbeit in der Gemeinde planen, analysieren, gewichten und auch den Erfolg der Entscheidungen kontrollieren kann. An konkreten Gemeindemodellen (Machstraße in Wien, Dortmund-Scharnhorst, Eschborn bei Frankfurt) wird exemplifiziert, wie die Gemeinden selbst Träger des kirchlichen Lebens und Glaubens werden können und wie man dem Ziel auf eine Gemeinde hin näherkommen kann, in der viele das Gemeindeleben mitgestalten.

Das letzte Kapitel handelt von Elementen einer pastoralen Spiritualität. Dabei wird von der Annahme ausgegangen, daß der pastorale Beruf von Menschen ergriffen wird, die sich in den Dienst Gottes an den Menschen stellen und zwar in der konkreten Kirche. Die Krise überkommener Formen der Spiritualität wird analysiert und in nüchterner Form werden grundsätzliche Erfordernisse an eine pastorale Spiritualität formuliert, die für die verschiedenen pastoralen Dienste Geltung beanspruchen können.

Methodisch erhalten die soziologischen Untersuchungsergebnisse ein relativ starkes Gewicht, auch wenn der Autor diese Ergebnisse immer wieder mit theologischen Maßstäben mißt.

Vf. hat nicht nur jenen eine Hilfe geboten, die mit dem Problem des „Nachwuchses“ für den pastoralen Dienst konfrontiert sind, sondern auch den schon im Dienst des Heiles stehenden Seelsorgern, den Praktikern in den Pfarreien. — Der Seelsorger erhält hier in diesem Arbeitsbuch praktische Handleitungen, wie man seine Pfarrei differenziert kennenlernen kann und wie die Prioritäten im seelsorglichen Dienst gesetzt werden können (besonders ab 107).

Auch wenn die Belege und die Literaturauswahl zuweilen recht selektiv erscheinen mögen, so ist das Buch insgesamt anregend, interessant und aufschlußreich; nicht ganz einheitlich, aber vielseitig. Zwar hat sich in den letzten drei Jahren die Situation der Studenten der Theologie (insbesondere der Laientheologen und der Absolventen der Fachhochschulen) in vieler Hinsicht massiv verändert; die Anregungen, Ausführungen und auch die vielfältigen praktischen Wegweisungen für den Seelsorger erhalten aber dem Buch einen aktuellen Wert. Aus diesem Grunde ist es nicht nur den Theologiestudenten oder den mit der Sorge um genügend Seelsorger Befassten zu empfehlen, sondern auch jenen, die schon unmittelbar im kirchlich-seelsorglichen Dienst stehen.

Solothurn

Leo Karrer

Thust, Karl Christian: Das Kirchen-Lied der Gegenwart. Kritische Bestandsaufnahme, Würdigung und Situationsbestimmung. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. IX, 902 S. (Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, Heft 21) kart. DM 39.—

Gegenstand der Untersuchung ist das deutsche evangelische Kirchenlied seit den sechziger Jahren; über die Hälfte dieser „Kirchen-Lieder“ allerdings „werden von, doch nicht in der Kirche gesungen“. 615 neue Lieder hat Thust unter theologischem, literarischem und musikalischem Aspekt betrachtet und er legt umfassende Ergebnisse vor.

Wir erfahren beispielsweise, welche Themen in den Texten behandelt werden und welche nicht; daß die Anrede Gottes bei weitem nicht so oft vorkommt wie in alten Kirchenliedern; daß das Bitten, Loben, Bekennen und Danken gegenüber der Meditation über Gott und den Menschen zurücktritt. 31,5 Prozent aller Liedtexte knüpfen an bestimmte Bibelstellen an, 91 Prozent der Lieder haben zwei bis zwölf Strophen, 35 Prozent sind reimlos und freistrophisch, 25 Prozent haben einen Refrain (der im alten Kirchenlied selten ist). 37 Prozent der Melodien zeigen tonale Erweiterungen mit zahlreichen harmoniefremden Tönen, 18 Prozent haben den Tonumfang einer Dezime, 31 Prozent enden mit großem Sekundschritt abwärts: Zuweilen wird der Autor von der Freude am Prozentrechnen fortgerissen und die musikalische Seite des neuen Liedes läßt sich mit dieser Methode am wenigsten erfassen.

Leider haben die Ergebnisse Th.s aber nur einen beschränkten Aussagewert, weil sein Untersuchungsmaterial sehr unterschiedlich ist: Er faßt alle „neuen Lieder“, von der Nachahmung des traditionellen Kirchenlieds und den Versuchen, es auf mannigfache Art neu aufzuputzen, über den Einbruch einer anderen Musikkultur in die Kirchenmusik, deren Differenzierungen der Outsider übersieht, bis zu dem Versuch, dem „Schlager“ nachzujagen, zusammen. Thust belastet seine Untersuchung außerdem damit, daß er meint, sich im Rahmen seiner Arbeit mit Moderner Theologie, „Sakral und Profan“, Moderner Dichtung, „Moderner Musik (allgemein)“, Theologischer Begründung des Singens, Wesen und Funktion des Kirchenlieds usw. auseinandersetzen zu müssen. Damit überfordert er sich selbst. In nicht weniger als 3709

Anmerkungen ist Thust bestrebt, jede Feststellung zu belegen, Gewährsleute zu nennen und Meinungen zu dokumentieren. Aber viele Verweise sind überflüssig.

Am Ende seiner Untersuchung versucht Th., „Wertmaßstäbe“ für das neue Kirchenlied aufzustellen: „Die zahlreichen Wertmaßstäbe lassen sich unter drei übergeordneten Normen zusammenfassen: theologische Kriterien, einschließlich der Forderung nach Aktualität, qualitative Erfordernisse und Gebrauchswert. Diese Dreiteilung entspricht in etwa der alten katholischen Forderung für die Kirchenmusik nach „Heiligkeit, wahrer Kunst und Allgemeinheit“. Ich sehe diese Entsprechung nicht. Und bei der „alten katholischen Forderung“ handelt es sich in Wirklichkeit um eine Forderung aus dem „Motu proprio“ Pius' X. über die Kirchenmusik. Diese Forderung bezieht sich gar nicht auf das Kirchenlied (oder den kirchlichen Volksgesang), sondern auf die Musica sacra der Kirchenchöre. Und sie versucht, Maximen der Musikästhetik des 19. Jh.s, von denen das „Motu proprio“ die Kirchenmusik gerade abzusetzen versucht, auf die Kirchenmusik zu übertragen: Allgemein und wahre Kunst ist nach dieser Ästhetik ja eben nur das autonome Kunstwerk, das der „liturgischen Ordnung“ sich selber entgegenstellt! Der Verweis auf das „Motu proprio“ Pius' X. im Zusammenhang mit „Wertmaßstäben“ für das neue Kirchenlied ist bezeichnend für mancherlei Mißverständnisse Th.s und dafür, daß er die eigentlichen Probleme seines Themas nicht in den Griff bekommt.

Th. sagt einem knappen Viertel der neuen Kirchen-Lieder eine Lebensdauer von einigen Jahrzehnten, 60 Prozent eine Lebensdauer von einigen Jahren und 15 Prozent keine Lebensdauer voraus. Wie er zu dieser Voraussage kommt, wird nicht ersichtlich. Würde sie zutreffen, dann hätte das neue Kirchenlied insgesamt eine in der Geschichte des deutschen Liedes nie dagewesene Lebensdauer! Andererseits stellt Th. dem Kirchenlied eine düstere Prognose: Das Kirchenlied sei heute in Frage gestellt. Immerhin sei es aber auch kein „unaufgebbarer Bestandteil kirchlichen Lebens... Erst recht ist die Kirchenmusik längst nicht mehr zentraler Bestandteil des Gottesdienstes...“ Aber wie stimmt damit zusammen, daß heute ein Gottesdienst schon allein deshalb als „Jugendgottesdienst“ gilt, weil die Jugend dabei ihre Musik macht? Und singen unsere Gemeinden nicht um so lieber im Gottesdienst Kirchenlieder, je weniger sonst noch gesungen wird?

Thusts Buch ist eine ungemein fleißige Arbeit und enthält eine Fülle von Informationen über das „neue Kirchen-Lied“, ein „Verzeichnis des Liedmaterials“, in dem auch einige katholische Veröffentlichungen berücksichtigt sind und ein Verzeichnis der Sekundärliteratur bis 1972, in dem die Auswahl der katholischen Literatur eher zufällig zu sein scheint und weder repräsentativ noch glücklich ist.

Friedrichsdorf

Helmut Hucke

Raffelt, Albert: Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels „L'Action“ (1893). — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). XII, 339 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 110) kart. DM 42.—

Mit Recht wurde darauf hingewiesen, daß im Hinblick auf das für die katholische Theologie und „christliche Philosophie“ dieses Jahrhunderts so wichtige Werk Maurice Blondels ein Mangel an sorgfältigen Untersuchungen in deutscher Sprache besteht. Diesen Vorwurf wird man nach dem Erscheinen der vorliegenden Studie, in der R. das Resultat seiner langjährigen Mühen der Öffentlichkeit zugänglich macht, modifizieren müssen. Das Buch vermittelt einen ausgezeichneten, gut leserlichen Einblick in das geistige Umfeld und die grundlegende Problematik von „L'Action“ (1893) mit einer minuziösen Dokumentation, die von bester Vertrautheit mit der Primär- und Sekundärliteratur zeugt.

In einem Ersten Teil „Materialien“ skizziert Vf. zunächst anhand des „Tagebuchs vor Gott“ die spirituelle Grunderfahrung Blondels, aus der das immense Frühwerk dieses Philosophen letztlich lebt. Mit dem Überblick über die „Lebensphilosophie“ Ollé-Laprunes und den „Idealismus“ Lacheliers werden dann zwei wichtige philosophische Quellen anvisiert, von denen her sich manches an der Eigentümlichkeit des transzendentalen Entwurfs Blondels erklärt. Der Verweis auf E. Renan und M. Barrès macht sehr gut das „intellektuelle Milieu“ deutlich, von dem her Blondel im ersten und zweiten Teil seiner „Action“ den kritischen Zugang zu seinem systematischen Ausgangspunkt gewinnt. Abgesehen von dem wertvollen Beitrag für die Blondel-Forschung vermitteln diese gerafften Darstellungen zugleich ein lebendiges Bild des geistigen Klimas im Frankreich des ausgehenden 19. Jh.s.

Der Zweite Teil „Analysen“ folgt dem systematischen Aufbau der „Action“. Besondere Beachtung widmet Vf. dem Phänomen-Verständnis Blondels sowie dem Begriff des „Übernatürlichen“. Ausgeklammert bleibt die Frage nach dem „Panchristisme“ Blondels und damit nach dem Verständnis des letzten Kapitels der „Action“ und seiner Bedeutung für die Interpretation des Gesamtwerks. Ein Vergleich von Pascals „Wette“ mit der „Philosophie des Tuns“ schließt die Studie ab.

Vf. bemerkt zu Eingang, daß seine Arbeit „in vielem präphilosophisch und prätheologisch bleibt: Sie untersucht über verschiedene Umwege die Umsetzung einer Erfahrung bzw. einer Lebensform in eine theoretische Darstellung“ (6). Diese Bemerkung erweist sich weitgehend als ein „understatement“. R. nimmt durchaus (besser als manch anderer Blondel-Exeget) entscheidende philosophische und vor allem die theologischen Grundfragen wahr, die das Frühwerk Blondels stellt. Er greift nicht nur beherzt in alte Kontroversen (etwa die zwischen H. Bouillard und H. Duméry) mit weiterführenden Vorschlägen ein – in einer nur selten zu beobachtenden behutsam kritischen Haltung, fernab jeder Polemik. Er steht in eben diesem „distanzierten Engagement“ auch Blondels großem Entwurf selbst gegenüber. Diese feinfühlig interpretationsweise hat Rez. am meisten überzeugt. Wo gibt es heute einen Philosophen oder Theologen, der zu dem Gedanken von „Opfer“ und „Abtötung“ – wie er eine typisch romanische Katholizität der Zeit nach der Französischen Revolution bis hin zum Zweiten Vatikanum kennzeichnet – noch in einer solchen inneren Nähe und zugleich doch wachsam in der Zeit danach steht?¹ Was ist Theologie, wenn nicht: Grundbegriffe, die noch für die uns unmittelbar voraufliegenden Generationen prägend waren, nicht müde lächelnd abstoßen, sondern unter Einbezug neuer Erfahrung aneignen? Ebendies versucht R. mit der unaufgebbaren christlichen Grundkategorie des Opfers. Er spürt nach, wie Blondel, von diesem Zentrum des „surnaturel“ erfaßt, es in den Grundstrukturen von Subjektivität in Naturbewältigung und Gesellschaft wiederkennt. Daß der hier entspringende Versuch einer philosophischen Umsetzung und damit einer Öffnung moderner Säkularität auf christlichen Sinn nicht zureichend gelang, liegt nicht am Ansatz selbst. Blondels Exhortation zu einem nahezu dezisionistischen Sich-Einlassen auf katholische Dogmen und Praxis² wirkt nicht nur vor dem heutigen Bewußtsein, sondern auch angesichts der philosophischen Analysen Blondels selbst befremdend. Es gilt, diese Analysen konsequent weiterzuführen, um die Engpässe der „christlichen Philosophie“ Blondels zu überwinden³.

Es ist schade – wenn auch von der Fülle der Interpretations-schwierigkeiten im Detail her verständlich –, daß R. den Abschluß des „dynamischen Systems“ der „Action“ im „Panchristisme“ ausgeklammert hat. Gerade der Kerngedanke Blondels, den R. herausarbeitet, bleibt so in der Schwebe. Den Vergleich mit Pascals Wette (in einer etwas eigenwilligen Interpretation der hierfür heranzuziehenden Texte) hätte man eher missen können. Er scheint mir die anhand der doch spezifisch anders gearteten apologetischen Position Blondels erarbeiteten Resultate ein wenig zu verwässern.

Gerade hier erweist sich ein Zurückbleiben R.s vor einem adäquaten Erfassen des philosophischen Konzepts Blondels und einer analogen Kritik, wie sie seiner transzendental-theologischen Weiterführung entspräche. Es wären in dieser Richtung die Fragen zu verfolgen, die Rez. in „Zur Methode der Religionsphilosophie“ angestoßen hat. Liegt die gefährliche Nähe Blondels zu einer im letzten doch dezisionistischen „option“ nicht schließlich in einer unzureichenden Antwort auf die Frage, wie im sinnlich-geschichtlich Gegebenen sich Offenbarung als Antwort auf die Fragestruktur der menschlichen „action“ enthüllt?⁴ Mit dem Urteil: „Plus le symbole sera peu de chose au regard des sens, plus il répondra aux exigences de la raison et du cœur“

(L'Action, p. 419) steht Blondel doch in einer recht verhängnisvollen christlichen Tradition.

Man möchte wünschen, daß über die Lektüre der so verdienstvollen Arbeit Raffelts die alten, unbewältigten Probleme noch einmal (oder erstmalig?) ins Zentrum der theologischen und philosophischen Diskussion rücken.

Essen

Hansjürgen Verweyen

Guardini, Romano: Theologische Briefe an einen Freund. Einsichten an der Grenze des Lebens. Hrsg. aus dem Nachlaß. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976. 67 S. kart. DM 6.80

Mit dem Untertitel „Einsichten an der Grenze des Lebens“ gibt Guardini die Positionsbestimmung für die posthum veröffentlichten theologischen Briefe an seinen Freund Josef Weiger, in denen er Gedanken niederlegte, die ihm, nach der Zäsur einer schweren Erkrankung, so ausgreifend erschienen, daß er sie für eine mögliche Veröffentlichung bereithielt. Obwohl einzelne der mitgeteilten Briefe teilweise oder ganz im Entwurf steckenblieben, wird die vom Autor genährte Erwartung durch den Eindruck des Bändchens eher noch überboten. Es zeigt, in signifikantem Unterschied zu der „Existenz des Christen“, wo die durch die Rücksicht auf das Auditorium selbstauferlegte Fessel fortwährend zu spüren ist, Guardini in einer sonst kaum erlebten Rückhaltlosigkeit, konfrontiert mit Problemen und Fragen, die er sonst allenfalls behutsam streifte. Dabei macht es nicht zuletzt den Reiz des Bändchens aus, daß er sich die Probleme nicht etwa sucht, sondern durch teilweise fast beiläufige Impressionen, manchmal allerdings auch durch jäh aufbrechende Gedankenkonflikte aufgeben läßt.

Die tiefste dieser Motivationen bildet das Thema des ersten, die persönlichste den Anlaß des letzten Briefs. Hier wird ihm die Pilatusfrage „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18,37) zum Anstoß einer Erkenntnis, die ihn, bezeichnend für seine Spätposition, die ganze neuzeitliche Vorstellung vom Dasein als „bis in die Wurzeln hinein falsch“ ansehen läßt (61). Dieser kritischen Zeiteinschätzung gegenüber bekundet sich im ersten Brief, zumindest anfänglich, ein geradezu metaphysischer Pessimismus. Denn der in der von Kierkegaard geforderten Leidenschaftlichkeit gedachte Gottesgedanke duldet im Grunde nichts neben und außer sich (9). Getroffen ist von diesem Verdikt aber auch nur die sich tatsächlich „neben“ Gott konstituierende autonome Existenz. Sie wird – und das ist der unausdrückliche Grund ihrer Revolte – durch den radikalisierten Gottesgedanken unmöglich gemacht. Deshalb ist ein sinnvolles Verständnis von Menschsein nur unter der Bedingung möglich, daß es sich Gott verdankt, weil der christlich gedachte Gott so geartet ist, daß „von Ewigkeit in Ihm eine ‚Beziehung‘ zum Endlichen“ besteht (11). Freilich, unter dem täglichen Leidensdruck, droht diese christliche Konzeption immer wieder in die radikale Kierkegaards umzuschlagen. Demgemäß ist sich der Autor bewußt, einen Gedanken-gang verfolgt zu haben, der sich „auf des Messers Schneide“ bewegt und insofern Gefahr läuft, „frevelnd an Gottes inneres Leben zu rühren“ (13f). Aber, so fragt sich Guardini abschließend mit Recht, ist diese Gefahr „nicht der dunkle Begleiter alles theologischen Denkens?“ (14)

Die zwischen diesen Eckpfeilern liegenden Briefe behandeln Themen wie die christliche Weltverantwortung (19–28), das Endgericht, verbunden mit dem Wunsch nach einer diesem Thema gewidmeten Andacht (29ff), das Schwinden der religiösen Erfahrung (35–45), die Symptomatik Teilhard de Chardins (46–49), den Widerstand gegen Norm und Bindung (50ff), und einen letzten Versuch, die gegenwärtige Situation zu begreifen (53–58). Wiederholt gibt Guardini dabei den Anstoß zu den jeweiligen Überlegungen an. Es handelt sich einmal um die Fortführung eines bereits in einem früheren Buch behandelten Gedankens (19), ein anderes Mal um das Erlebnis der durch Technik vermittelten Freiheit (35), in anderen Fällen um Einfälle beim Studium wissenschaftlicher Literatur. Die Geringfügigkeit der Anlässe beweist die hohe Sensibilität und Reaktionsfähigkeit, die sich Guardini noch im hohen Alter bewahrte. Ein Bibelwort, der Anblick eines von einem Elevator emporgehobenen Monteurs, eine auffällige Bemerkung, genügen, um bei ihm ganze Gedankenreihen auszulösen.

Es sind, wie schon bemerkt, mit großer Rückhaltlosigkeit geäußerte Gedanken, die Guardini, fernab von jeder doktrinalen Attitüde, in der Mühe der Auseinandersetzung mit den Phänomenen zeigen, einzig gestützt auf seinen Glauben und auf das menschliche Vertrauen, daß er in die Verstehensbereitschaft seines Partners setzt. Insofern verhilft das schmale Bändchen zu einer unmittelbaren Begegnung mit der Persönlichkeit des Autors, die um so höher zu veranschlagen ist, als er in seinem literarischen Werk fast durchweg hinter der Sachlichkeit der Aussage zurücktritt.

München

Eugen Biser

¹ Vgl. eingestreute Nebenbemerkungen wie z. B.: „Man könnte diese Stellen leicht für literarisch und wenig gewichtig halten, zu sehr entfernt vom ‚Leid physisch‘ (Adorno) . . .“ (S. 25).

² Vgl. besonders S. 196–213. Hierzu auch die kurze Skizze in M. Blondel, Zur Methode der Religionsphilosophie, Einsiedeln 1974, S. 40–44, 54f.

³ Vgl. besonders S. 162–167, 174–179, 209, 211–216.

⁴ A.a.O., bes. S. 40ff. Raffelts Verweis hierauf (Anm. 394, S. 306) ist doch ein wenig zu kurz und auch nicht ganz präzise ausgefallen.

⁵ Vgl. meine Kritik an Blondel (Zur Methode der Religionsphilosophie, S. 40–44, 54) und der Erkenntnistheorie der Maréchal-Schule (Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, Düsseldorf 1969) mit der von Raffelt (S. 176 mit Anm. 361, S. 303).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

- Messner, Francis: *Théologie ou religionologie. Les revues de religion aux USA.* — Strasb: Cerdic-Publications 1978. 226 p. = *Recherches Institutionnelles I.*
- Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Hrsg. von Herbert Vorgrimler. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 624 S.; Lw. DM 65,—; S. 579–597: Bibliographie Karl Rahner, 1974–1979. Zusammengestellt von Paul Imhof SJ und Heinrich Trezick; S. 596–622: Raffelt, Albert: Karl Rahner. Bibliographie der Sekundärliteratur 1948–1978.
- Volk, Hermann: *Gesammelte Schriften.* — Mz: Matthias-Grünwald-Verlag (1978). 333 S.; Lw. DM 29,50.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

- Fortschritt oder Verirrung? Die neue Bibelübersetzung. Von Eugen Biser [u. a.]. — Rgb: Pustet (1978). 101 S.; kart. DM 13,50.
- Lohfink, Norbert — Rudolf Pesch: *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz.* — Düs: Patmos-Verl. (1978). 80 S. = *Schriften der Kath. Akademie in Bayern LXXXVII* = Patmos-Paperback; [enth.:] S. 9–24: Lohfink, Norbert: *Altes Testament — Ethos der Weltgestaltung*; S. 25–44: Pesch, Rudolf: *Neues Testament — Kein Ethos der Weltgestaltung?*; S. 45–61: Lohfink, Norbert: *Altes Testament — Die Entlarvung der Gewalt*; S. 62–80: Pesch, Rudolf: *Neues Testament — Die Überwindung der Gewalt.*

2. Altes Testament

- Conroy, Charles: *Absalom absalom? Narrative and language in 2 Sam 13–20.* — R: Biblical Institute Pr. 1978. XIV, 191 p. = *Analecta biblica LXXXI*; Lire 11 000 [Diss., Roma, Pont. Inst. Biblicum]
- Grelot, Pierre: *L'orchestre de Daniel III 5, 7, 10, 15.* — VT XXIX, 1979, 23–38; p. 39–44: Lang, B.: *A neglected method in Ezekiel research: editorial criticism*; p. 45–60: Merendino, Rosario Pius: *Sprachkunst in Psalm I.*
- Staub, Urs: *Das Tier mit den Hörnern. Ein Beitrag zu Dan 7.7f.* — FrbZPhTh XXV, 1978, 351–397.
- Hesse, Franz: *Hlob.* — Zü: Theologischer Verl. (1978). 219 S. = *Zürcher Bibelkommentare: Altes Testament XIV*; DM 29,—.
- Brennan Dick, Michael: *The legal metaphor in Job 31.* — CBQ XLI, 1979, 37–50; p. 51–79: Campbell, Antony F.: *Psalm 78: A contribution to the theology of tenth century Israel.*
- Loretz, Oswald: *Die Psalmen. Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen. (Teil II: Psalm 90–150).* — Kev: Butzon & Bercker; Neukirchener Verl. (d. Erziehungsvereins) 1979. VIII, 522 S. = *Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments CCVII, 2*; Lw. DM 143,—.
- Quintens, Werner: *La vie du roi dans le Psaume 21.* — Biblica LIX, 1978, 516–541.
- Strus, Andrezej, SDB: *Nomen-Omen. La stylistique sonore des noms propres dans le Pentateuque.* — R: Pont. Instit. Biblicum 1978. IX, 253 p. = *Analecta biblica LXXX*; Lire 16 000.
- Seebass, Horst: *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung.* — Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1978. 152 S.; kart. DM 48,—.
- Müller, Hans-Peter: *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament.* — Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1978. X, 187 S. = *Erträge der Forschung LXXXIV.*
- Wiener, Aharon: *The Prophet Elijah in the development of Judaism. A depth-psychological study.* — Lo, Henley, Boston: Routledge & Kegan Paul (1978). XII, 248 p. = *The Littmann Library of Jewish Civilization*; £ 5,—.
- Reventlow, Henning Graf: *Basic problems in Old Testament theology.* — Journal for the Study of the Old Testament XI, 1979, 2–22; p. 23–35: Bee, R.E.: *An empirical dating procedure for Old Testament prophecy*; p. 36–46: Coggins, R.J.: *History and story in Old Testament study*; p. 47–56: Vater, Ann M.: *Story patterns for a Sitz: A form- or literary-critical concern?*; p. 57–72: McKeating, Henry: *Sanctions against adultery in ancient Israelite society, with some reflections on methodology in the study of Old Testament ethics.*
- Altpeter, Gerda: *Textlinguistische Exegese alttestamentlicher Literatur. Eine Dekodierung.* — Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1978). 236 S. = *Europäische Hochschulschriften XXIII*, 110.
- Pardee, Dennis: *An overview of ancient Hebrew epistolography.* — JBL XCIV, 1978, 321–346.
- Rose, Martin: *Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen.* — Zü: Theologischer Verl. (1978). 44 S. = *Theologische Studien CXXII* = *Forschung TVZ.*

- Limburg, James: *The prophets and the powerless.* — Atlanta: John Knox Pr. (1977). 104 p.; \$ 3,45.
- Hoheisel, Karl: *Das antike Judentum in christlicher Sicht. Ein Beitrag zur neueren Forschungsgeschichte.* — Wiesb: Harrassowitz 1978. 235 S. = *Studies in Oriental religions II*; kart. DM 78,— [Habil.-Schrift, Bonn]
- Cazelles, Henri: *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament.* — (P:) Desclée (1978). 240 p. = *Collection «Jésus et Jésus-Christ» VII*; F 59,—.
- Safrai, Shmuel: *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels.* — (Neuk-Vluyt:) Neukirchener Verl. (1978). X, 153 S. = *Information Judentum I.*
- Sakenfeld, Katharine Doob: *The meaning of hesed in the Hebrew Bible: A new inquiry.* — Missoula, Montana: Scholars Press (1978). IX, 263 p. = *Harvard Semitic Monographs XVII*; \$ 9,— [Diss., Cambridge, Harvard Univ.]
- Riesener, Ingrid: *Der Stamm 'abād im Alten Testament. Eine Wortuntersuchung unter Berücks. neuerer sprachwissenschaftl. Methoden.* — B, NY: de Gruyter 1978. VIII, 294 S., graph. Darst. = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CXLIX*; Lw. DM 132,— [Diss., Berlin, Kirchl. Hochschule]
- Haran, Menahem: *Temples and temple-service in Ancient Israel. An inquiry into the character of cult phenomena and the historical setting of the priestly school.* — Oxf: Clarendon Pr.; [Oxf [e. a.] Oxford Univ. Press] 1978. XVIII, 394 p.; £ 18,50.
- Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu. Par M[athias] Delcor [e. a.]. — P-Gembl: Ed. Duculot; Leuven: University Pr. 1978. 427 p. = *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLVI*; [cont.:] p. 11–46: Delcor, M.: *Où en sont les études qumrâniennes?*; p. 47–54: Stegemann, Hartmut: *Die Qumranforschungsstelle Marburg und ihre Aufgabenstellung. Ein Bericht*; p. 55–60: Laperousaz, E.M.: *La datation d'objets provenant de Qumrân, en particulier par la méthode utilisant les propriétés du carbone 14*; p. 61–73: Szyszman, Simon: *Une source auxiliaire importante pour les études qumrâniennes: les collections Firkowicz*; p. 75–89: Baillet, Maurice: *Le volume VII de 'Discoveries in the Judaean Desert'. Présentation*; p. 91–106: Milik, J. T.: *Écrits presséniens de Qumrân: d'Hénoch à Amran*; p. 107–113: Ploeg, J. van der: *Une Halakha inédite de Qumrân*; p. 115–119: Yadin, Y.: *Le rouleau du Temple*; p. 121–129: Woude, A.S. van der: *Bemerkungen zum Gebet des Nabonides <40 or Nab>*; p. 131–136: Jongeling, B.: *Détermination et indétermination dans 11Qg Job*; p. 137–149: Pabst, Hartmut: *Eine Sammlung von Klagen in den Qumranfunden <4Q 179>*; p. 151–162: Lichtenberger, Hermann: *Eine weisheitliche Mahnrede in den Qumranfunden <4Q 185>*; p. 163–182: Skehan, Patrick W.: *Qumran and Old Testament criticism*; p. 183–193: Brownlee, William H.: *The background of biblical interpretation at Qumrân*; p. 195–217: Stegemann, Hartmut: *Religionsgeschichtliche Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten*; p. 219–229: Carmignac, Jean: *La future intervention de Dieu selon la pensée de Qumrân*; p. 231–247: Caquot, A.: *Le messianisme qumrânien*; p. 249–256: Starcky, Jean: *Les Maîtres de Justice et la chronologie de Qumrân*; p. 257–263: Ilg, Norbert: *Überlegungen zum Verständnis von Berit in den Qumrantexten*; p. 265–284: Talmon, Sh.: *The emergence of institutionalized prayer in Israel in the light of the Qumran literature*; p. 285–293: Fabry, H.J.: *Die Wurzel Swb in der Qumranliteratur*; p. 295–303: Coppens, J.: *Le célibat essénien*; p. 305–311: Jaubert, Annie: *Fiches de calendrier*; p. 313–331: Bogaert, P.M.: *Les antiquités bibliques à la lumière des découvertes de Qumrân. Observations sur l'hymnologie et particulièrement sur le chapitre 60*; p. 333–372: Hengel, M.: *Qumran und der Hellenismus*; p. 373–383: Coppens, I.: *Où en est le problème des analogies qumrâniennes avec le Nouveau Testament?*; p. 385–402: Schmitt, J.: *Qumrân et la première génération judéochrétienne*; p. 403–413: Sabugal, Santos: *La mención neotestamentaria de Damasco <Gál 1,17; 2 Cor 11,32; Act 9,2–3.8.10 par. 19.22.27 par.>. ¿Ciudad de Siria o región de Qumrân?*

3. Neues Testament

- Riebl, Maria: *Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b–53.* — Stu: Katholisches Bibelwerk (1978). 93 S. = *Stuttgarter Biblische Beiträge*. [Diss., Wien. Teildr. Überarb.]
- Gambes, Giuseppe Giovanni: *Struttura letteraria e significato dottrinale di Mc. 2,23–28 e E. 1–6.* — Sales XL, 1978, 529–582.
- Stöck, Klemens: *Gliederung und Zusammenhang in Mk 11–12.* — Biblica LIX, 1978, 481–515.
- Escudero Freire, Carlos: *Devolver el evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1–2.* — Salm: Ed. Sigueme 1978. 460 p. = *Biblioteca de Estudios Bíblicos XIX*; pes 640,—.
- Blázquez Medel, Manuel Angel: *El perdón libera del odio. Estudio estructural de Lc 15,11–32.* — Communio XI, 1978, 271–312.
- Serra, Aristide: *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1–12 e 19,25–27.* — R: Herder 1977. 489 p. = *Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae «Marianum» XXXI* = *Nova series III*; Lire 16 000.
- Rousseau, François: *La femme adultère. Structure de Jn 7,53–8,11.* — Biblica LIX, 1978, 463–480.
- Michel, Otto: *Der Brief an die Römer. Übers. u. erklärt. 14. Aufl., 5 bearb. Aufl. dieser Auslegung.* — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht [1978]. 506 S. = *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament IV*; Lw. DM 68,—.
- Cambier, Jules-Marie: *Doctrine paulinienne du mariage chrétien. Étude critique de 1 Co 7 et d'Ep 5,21–33 et essai de leur traduction actuelle.* — EglTh X, 1979, 13–60.

- Plevnik, Joseph: 1 **Thess 5,1–11**: Its authenticity, intention, and message. – Biblica LX, 1979, 71–90.
- Auffret, M. Pierre: Note sur la structure littéraire d'**Hb II,1–4**. – NTSt XXV, 2, 1979, 166–179.
- Brox, Norbert: Der erste **Petrusbrief**. – (Zü, Eins, Köln: Benziger Verl.; Neuk-Bluyn: Neukirchener Verlag (1979). VIII, 263 S. = Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament XXI; kart. DM 48.–
- Sabourin, Léopold: L'évangile selon Saint Matthieu et ses principaux parallèles. – R: Biblical Institute Press (1978). 406 p.; Lire 7000.
- Dambricourt, G.: Matthieu. Structures, sacrements, expérience des personnes divines. – (Toul:) Privat (1977). 227 p.; F 42.–
- Achtemeier, Paul J.: **Mark** as interpreter of the Jesus traditions. – Interp XXXII, 1978, 339–352; p. 353–368: Kee, Howard Clark: Mark's Gospel in recent research; p. 369–386: Donahue, John R., SJ: Jesus at the parable of God in the Gospel of Mark; p. 387–399: Schweizer, Eduard: The portrayal of the life of faith in the Gospel of Mark.
- Das Lukasevangelium saidisch. Text der Handschrift PPalau Rib. Inv.-Nr. 181 mit den Varianten der Handschrift M 569. [Mit einer Einleitung hrsg. v. Hans Quecke.] – Barc: Papyrologica Castroctaviana 1977. XII, 279 S., 1 Titelbild, 2 Taf. = Papyrologica Castroctaviana. Studia et textus VI; Lire 20 000.
- Guillaume, Jean-Marie: Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus. – P: Lecoffre-Gabalda 1979. 305 p. = Études bibliques; F 167.–
- George, Augustin, SM: Études sur l'œuvre de Luc. – P: Gabalda 1978. 488 p. = Sources bibliques; F 248.–
- Wrege, Hans-Theo: Die Gestalt des Evangeliums. Aufbau und Struktur der Synoptiker sowie der Apostelgeschichte. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 312 S. = BET. Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XI; Lw. DM 58.–. [Habil.-Schrift, Kiel]
- Jean et les Synoptiques. Examen critique de l'exégèse de M.-É. Boismard. Par Frans Neirynck avec la collaboration de Joël Delobel [e. a.]. – Leuven: University Press (1978). XII, 428 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLIX; FB 950.–
- Arrington, French L.: Paul's aeon theology in **I Corinthians**. – (Wash:) University Press of America (1978). 195 p.; \$ 8,75.
- Marin, Francisco, SJ: Evangelio de la esperanza – Evangelio de la unidad. Cartas de San Pablo a los Tesalonicenses y a los Filipenses. – Madr: (Univ. Pont. Comillas de Madrid) 1979. 192 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid I, 13. Teología I, 8.
- Kearns, Rollin: Vorfragen zur Christologie. I: Morphologische und Semasiologische Studie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels. – Tü: Mohr 1978. IV, 207 S.; kart. DM 48.–
- Pesch, Rudolf: Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 128 S. = Quaestiones disputatae LXXX.
- Breech, Earl: Kingdom of God and the Parables of Jesus. – Semeia XII, 1978, 15–40; p. 41–56: Crossan, John Dominic: A form for absence: The Markan creation of Gospel; p. 57–96: Funk, Robert W.: The form of the New Testament healing miracle story; p. 97–122: Petersen, Norman R.: "Point of View" in Mark's narrative; p. 123–149: Via, Dan O., Jr.: Narrative world and ethical response: The marvelous and righteousness in Matthew 1–2; p. 151–178: Beardslee, William A.: Parable, proverb, and koan; p. 179–199: MacRae, George W., SJ: Heavenly temple and eschatology in the Letter to the Hebrews; p. 201–214: Minear, Paul S.: An early Christian theopoetic?; p. 233–277: Dahl, Nils A.: The origin of the earliest prologues to the Pauline letters.
- Peabody, David: A pre-Markan prophetic sayings tradition and the synoptic problem. – JBL XCVII, 1978, 391–409.
- Sellin, Gerhard: Allegorie und Gleichnis. Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse. – ZThK XXV, 1978, 281–335; S. 336–349: Klein, Günter: Der Mensch als Thema neutestamentlicher Theologie.
- Stagg, Evelyn – Frank Stagg: **Women** in the world of Jesus. – Phil: The Westminster Press (1978). 292 p.; \$ 7,95.
- Spadafora, Francesco: La risurrezione di Gesù. – Rovigo: Istituto Padona di Arti Grafiche (1978). 244 p.; Lire 5000.
- Gourques, Michel: A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du psaume 110:1 dans le Nouveau Testament. – P: Gabalda 1978. 272 p. = Études bibliques; F 130.–
- Spicq, Ceslas: Notes de lexicographie néo-testamentaire. Tome I–II. – Frb/S: Éd. Universitaires; Gô: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 980 p. = Orbis biblicus et orientalis XXII 1.2; Lw. DM 223.–

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

- Ich will Euch Zukunft und Hoffnung geben. 85. Deutscher Katholikentag, vom 13. September – 17. September 1978 in Freiburg. Hrsg. vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken. – Pad: Verlag Bonifacius-Druckerei 1978. 676 S., Ill.; kart. DM 36,80.
- Seeliger, Hans Reinhard: Kirchengeschichte: Wie und Warum? Wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen. – WiWi XLI, 1978, 224–228.
- Berner, Ulrich: Der Begriff „**Synkretismus**“ ein Instrument historischer Erkenntnis? – Saeculum XXX, 1979, 68–85.
- Der Christ und die Geschichte seiner Kirche. Beiträge aus Erwachsenenbildung und rheinischer Kirchengeschichte. Hrsg. von Hans Her-

- mann Henrix und Horst Dieter Rauh. – Aachen: Einhard-Verl. 1978. 348 S. = Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen IX = Schriftenreihe der bischöfl. Akademie und der Hauptabt. „Außer-schulische Bildungseinrichtungen“ im Bistum Aachen.
- Bromiley, Geoffrey William: Historical theology: an introduction. – (GrR, Mich.): Eerdmans Publ. (1978). XXIX, 464 p.; \$ 14,95.

2. Gesamte Kirchengeschichte

- Vorgrimler, Herbert: **Buße und Krankensalbung**. (2., völlig neu bearb. Aufl.). – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1978. IX, 234 S. = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 3; kart. DM 75.–
- Moeller, Bernd: Geschichte des Christentums in Grundzügen. 2., völlig neubearb. Aufl. – Gô: Vandenhoeck und Ruprecht 1979. 448 S.
- Herrmann, Elisabeth: Ecclesia in re publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1979. 330 S. = Europäisches Forum II.
- Orsy, Ladislav: The evolving church and the sacrament of penance. – Denvill, NJ: Dimension Books (1978). 211 p.; \$ 11,95.
- Schwarz, Hans: Humanity as God's image in evolutionary perspective. – ThZ XXXIV, 1978, 334–344.

3. Alte Kirchengeschichte

- Betz, Johannes: Eucharistie in der Schrift und Patristik. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1979. VI, 159 S. = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 3.
- Bacchiocchi, Samuele: From Sabbath to Sunday. A historical investigation of the rise of **Sunday** observance in early Christianity. – R: The Pontifical Gregorian Univ. Pr. 1977. 372 p. = Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas Historiae Ecclesiasticae.
- Crouzel, Henri: L'imitation et la « suite » de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens, ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques. – JAC XXI, 1978, 7–41; p. 42–64: Malherbe, Abraham J.: Pseudo Heraclitus, Epistle 4: The divinization of the wise man; p. 65–73: Stuiber, Alfred: Konstantinische und christliche Beurteilung der Sklaventötung; p. 74–101: Haehling, Raban von: Ammianus Marcellinus und der Prozeß von Skythopolis; p. 102–118: Frank, K. Suso: Die Bestellung des Abtes nach der Magisterregel; p. 119–124: Doignon, Jean: Être changé en « une nature aérienne » (Hilaire de Poitiers, In psalmum 138,24); p. 125–146: Colpe, Carsten: Heidenische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi VII; p. 147–172: Schatkin, Margaret A.: Idiophones of the Ancient World. Description, terminology, geographical distribution, functions.
- Sieben, Hermann Josef: Die **Konzilsidee** der Alten Kirche. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1979. XXV, 540 S. = Konziliengeschichte. Reihe B: Untersuchungen; Lw. DM 136.–
- Person, Ralph E.: The mode of theological decision making at the early ecumenical councils. An inquiry into the function of Scripture and Tradition at the councils of **Nicaea** and **Ephesus**. – Bas: Reinhardt in Komm. 1978. VI, 248 p. = Theologische Dissertationen XIV.
- Frank, Karl Suso: Vita apostolica als Lebensnorm in der Alten Kirche. – Internationale Katholische Zeitschrift «Communio» VIII, 1979, 106–120.
- Meeke, Wayne A. – Robert L. Wilken: Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1978). X, 126 p. = Society of biblical literature. Sources for biblical study XIII.
- Staats, Reinhart: Deposita pietatis – Die Alte Kirche und ihr Geld. – ZThK LXXVI, 1979, 1–29.
- Manns, Frédéric: Une Aggadah judéo-chrétienne sur S. Joseph. – CahJes XXVI, 1978, 211–222.
- Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident. 8 exposés suivis de discussions par Alan Cameron [e. a.] Avec la participation de Helena Junod-Ammerbauer et François Paschoud. Entretiens préparés et présidés par Manfred Fuhrmann, Vandœuvres-Genève 23–28 aout 1976. – (Genève: Fondation Hardt 1977.) 500 p. = Entretiens sur l'Antiquité Classique XXIII; [cont.] p. 1–30: Cameron, Alan: Paganism and literature in late fourth century Rome; p. 41–89: Fuhrmann, Manfred: Die Mönchsgeschichten des **Hieronymus**. Formexperimente in erzählender Literatur; p. 101–180: Schmidt, Peter L.: Zur Typologie und Literarisierung des frühchristlichen lateinischen Dialogs; p. 191–225: Nat, Pieter G. van der: Zu den Voraussetzungen der christlichen lateinischen Literatur: Die Zeugnisse von **Minucius Felix** und **Laktanz**; p. 235–301: Duval, Yves-Marie: Formes profanes et formes bibliques dans les oraisons funèbres de saint **Ambroise**; p. 303–363: Ludwig, Walther: Die christliche Dichtung des **Prudentius** und die Transformation der klassischen Gattungen; p. 373–411: Herzog, Reinhart: Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität am Beispiel des **Paulinus von Nola**; p. 425–475: Fontaine, Jacques: Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IV^e siècle: Ausone, Ambroise, Ammien.
- Koschorke, Klaus: Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung. Zum Thema Geist und Amt im frühen Christentum. – ZThK LXXVI, 1979, 30–60.
- Quacquarelli, Antonio: La cultura indigena di **Tertulliano** e i tertullianisti di Cartagine. – VChr XV, 1978, 207–221; p. 223–246: Campagnano, Antonella: Monaci egiziani fra V e VI secolo; p. 247–267: Cecchelli Trinci, Margherita: L'altare reliquario di Santa Maria in Aventino; p. 268–293: Marin, Marcello: Agostino e la leggenda di Diomede in Apulia (civ. XVIII, 16 e 18); p. 295–345: Martín, José Pablo: Espíritu y dualismo de espíritu en el Pastor de Hermas y su relación con el judaísmo; p. 347–360: Pavan, Vincenzo: Note sul monachesimo di s. Severino e sulla cura pastorale nel Norico.
- Ferrua, Antonio, SJ: Nuova regione catacombale presso S. **Callisto**. – RivAC LIV, 1978, 167–228 (44 fig.).

- Patrologia. Vol. III: Dal Concilio di Nicea <325> al Concilio di Calcedonia <451>. I padri latini. A cura di Angelo Di Berardino. Con presentazione di Johannes Quasten. — (To): Marietti (1978). XVI, 602 p. = Institutum Patristicum Augustinianum — Roma; Lire 15 000.
- Ogilvie, R(ober) M(axwell): The library of **Lactantius**. — Oxf: Clarendon Pr.; (Oxf. [e.a.] Oxford Univ. Press) 1978. VIII, 121 p.; £ 7.50.
- Gelsi, Giancarlo: Kirche, Synode und Taufe in den Psalmenhomilien des **Asterios Sophistes**. — Wien: V(erband der) w(issenschaftlichen) G(esellschaften) Ö(sterreichs) 1978. IV, 184 S. = Dissertationen der Universität Graz XL; kart. DM 22,— [Diss., Graz]
- Hinwood, Bonaventure: Word and sacrament in **St Anthony**. — Antonianum LIII, 1978, 471–492.
- Giordani, Roberto: Probabili echi della crisi ariana in alcune figure paleocristiane. — RivAC LIV, 1978, 229–263 (16 fig.).
- Beatrice, Pier Franco: Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale. — Mil: Vita e Pensiero 1978. 332 p. = Studia Patristica Mediolanensia VIII; Lire 17 000.
- Ramieri, Anna Maria: Gruppo di lucerne tardo antiche da S. Prisca. — RivAC LIV, 1978, 303–318 (9 fig.).
- Newlands, George McLeod: **Hilary of Poitiers**: A study in theological method. — Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. IX, 216 p. = European University Studies XXIII, 108; Pb. sfr 40,—.
- Gregorius Nazianzenus: Grégoire de Nazianze. Discours 27–31. «Discours théologiques» (Orationes theologicae, griech., franz.). Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay avec la collaboration de Maurice Jourjon. — P: Ed. du Cerf 1978. 382 p. = Sources chrétiennes CCL.
- Lera, José María: «Y se hizo hombre». La economía trinitaria en las catequesis de **Teodoro de Mopsuestia**. — Bilbao: Univ. de Deusto; Mensajero 1977. 310 p. = Teologia Deusto IX; pes 580.

4. Mittelalter und Neuzeit

- Klöster und Orden im **Bistum Regensburg**. Beiträge zu ihrer Geschichte. Hrsg. von Georg Schwaiger u. Paul Mai. — Rgb: Verl. des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte 1978. 477 S., 42 Taf. = Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg XII; [enth.:] S. 7–60: Schwaiger, Georg: Die **Benediktiner** im Bistum Regensburg; S. 61–94: Gamber, Klaus: Die ersten Bischöfe von Regensburg. Worin bestand ihre Funktion als Äbte von St. Emmeram?; S. 95–111: Mai, Paul: Die Stifte der Augustinerchorherren in Schamhaupten, Stadthof und Paring; S. 113–132: Zeschick, Johannes: Das Augustinerchorherrenstift **Rohr**; S. 133–143: Backmund, Norbert: Der heilige **Norbert** und sein Orden im Bistum Regensburg; S. 145–196: Herpich, Heinrich: Die Säkularisation des Prämonstratenserstiftes **Speinshart** <1803>; S. 197–207: Winkler, Gerhard B.: Die **Zisterzienser** des Bistums Regensburg und die Anfänge der nachtridentinischen Reform <1569>; S. 209–218: Bosl, Brigitta: Die **Zisterzienserinnen** im Bistum Regensburg; S. 219–226: Mai, Paul: Der **Deutsche Orden** im Bistum Regensburg; S. 227–257: Popp, Marianne: Die **Dominikaner** im Bistum Regensburg; S. 259–308: Popp, Marianne: Die **Dominikanerinnen** im Bistum Regensburg; S. 309–335: Deckert, Adalbert: Niederlassungen der **Beschuhten Karmeliten** im Bistum Regensburg; S. 337–383: Merl, Otho: Die **Karmeliten** der thesianischen Reform; S. 385–408: Gegenfurtner, Wilhelm: Die Niederlassungen der **Jesuiten** im Bistum Regensburg; S. 409–413: Staber, Joseph: Die **Ursulinen** in Straubing; S. 415–437: Möckershoff, Barbara: Die Niederlassungen der **Englischen Fräulein** im Bistum Regensburg; S. 439–477: Ziegler, Llobid: Die **Armen Schulschwestern** von Unserer Lieben Frau im Bistum Regensburg.
- Kwanten, A.: L'abbaye de Moncelz. — APraem LIV, 1978, 129–143.
- Zinnhobler, Rudolf: Die Passauer Bistumsmatrikeln für das westliche Offizialat. Bd. I: Einleitung. Die Archidiakonate Passau und Interamnes. — (Passau): Verl. des Vereins für Ostbairische Heimatforschung 1978. XX, 303 S., 1 Taf. mit Kt., 4 Taf., zahlr. Abb. im Text = Neue Veröffentlichung des Institutes für Ostbairische Heimatforschung XXXIa.

5. Mittelalter

- Mazzarella, Pasquale: Controverse medievali. Unità e pluralità delle forme. — Nap: Giannini & Figli 1978. 395 p. = I Principii XIII; Lire 12 500.
- Descombes, Françoise — Jean-François Reynaud: Epitaphes chrétiennes récemment découvertes à **Lyon**. — RivAC LIV, 1978, 265–302 (18 fig.).
- Schnyder, Hans: Die Gründung des Klosters **Luzern**. Adel und Kirche Südelemaniens im 8. Jahrhundert. — Frb/S: Ed. Universitaires 1978. 600 S. = Historische Schriften der Universität Freiburg.
- Die Anfänge des Klosters **Kremsmünster**. Symposium 15. — 18. Mai 1977. Hrsg. vom Oberösterreich. Landesarchiv und der Kulturabt. des Amtes der OÖ. Landesregierung; red. von Siegfried Haider. — Linz: Oberösterreich. Landesarchiv 1978. 198 S., Ill. = Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs Erg.-Bd. II.
- Bauch, Andreas: Ein bayrisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit. Die Monheimer Walpurgis-Wunder des Priesters Wolfhard. — Rgb: Pustet 1979. 370 S. = Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt II. Reihe: Eichstätter Studien. N. F. XII; kart. DM 24,80.
- Johannes Scottus: De divina praedestinatione liber. Ed. Goulven Madec. — Turnholt: Brepols 1978. XIX, 278 p. = Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis L.
- Moulin, J.: La vie quotidienne des religieux au moyen âge, Xe–XVe siècle. — P: Hachette littérature 1978. 378 p. = Coll. La vie quotidienne.
- Rentschler, Michael: Griechische Kultur und Byzanz im Urteil westlicher Autoren des 10. Jahrhunderts. — Saeculum XXIX, 1978, 324–355.
- Müller, Heribert: Studien zu Erzbischof **Everger** von Köln (985–999). — JKGX XLIX, 1978, 1–18; S. 19–48: Boshof, Egon: Köln, Mainz,

- Trier — Die Auseinandersetzung um die Spitzenstellung im deutschen Episkopat in ottonisch-salischer Zeit; S. 49–74: Grebe, Werner: **Rainald von Dassel** als Reichskanzler Friedrich Barbarossas <1156–1159>; S. 75–114: Wolter, Heinz: Das Kloster **Königsdorf** an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit 1473–1569.
- Kempff, Friedrich, SI: Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform. — AHP XVI, 1978, 27–66; p. 67–92: Blumenthal, Uta-Renate: **Paschal II** and the Roman primacy.
- Die mittelalterlichen Stiftsurbare des Bistums Brixen. Teil 3: Die ältesten Urbare des Zisterzienserstiftes **Stams** von dessen Gründung bis 1336. Bearb. von Werner Köfler. — Innsbr: Universitätsverlag Wagner 1978. XIV, 257 S., graph. Darst., Kt. = Österreichische Urbare Abt. 3: Urbare geistlicher Grundherrschaften V; kart. ÖSch 696,—.
- Blumenthal, Uta-Renate: The early Councils of Pope **Pascal II**, 1000–1110. — To: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1978. XIII, 173 p.
- Scholz, Klaus: Die Urkunden des Kollegiatstifts **Alter Dom in Münster 1129–1534**. — Mstr: Aschendorff 1978. 437 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXXVII = Westfälische Urkunden (Texte und Regesten) II.
- Dormeyer, Heinrich: **Montecassino** und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert. Mit einem einleitenden Beitrag „Zur Geschichte Montecassinis im 11. und 12. Jahrhundert“ von Hartmut Hoffmann. — Stu: Hiersemann 1979. XXXVII, 295 S. = Schriften der Monumenta Germaniae Historica XXVII; Lw. DM 98,—.
- Wiese, Hans-Ulrich: Die Lehre **Anselms von Canterbury** über den Tod Jesu in der Schrift „Cur Deus homo“. — WiWei XLI, 1978, 149–179; XLII 1979, 34–55.
- Longnon, Jean: Les compagnons de **Villehardouin**. Recherches sur les croisades de la quatrième croisade. — Genève: Droz 1978. 267 p. = Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IV^e Section de l'École Pratique des Hautes Études V, 30; sfr 45,—.
- Evans, Gillian R.: Past, present and future in the theology of the late eleventh and early twelfth century. — StTh XXXII, 1978, 133–149.
- Platzek, Erhard-Wolfram: Die Kontemplation in den Frühschriften **Raimund Lulls**. — WiWei XLI, 1978, 199–222.
- Bougerol, Jacques Guy: Le origini e la finalità dello studio nell'ordine francescano. — Antonianum LIII, 1978, 405–422.
- Berg, Dieter: **Elias von Cortona**. Studien zu Leben und Werk des zweiten Generalministers im Franziskanerorden. — WiWei XLI 1978, 102–126.
- Lobato, Abelardo: La sociedad internacional de Santo **Tomás**. — Angelicum LVI, 1979, 3–41; p. 42–61: Stagnitta, Antonio: Il posto della logica in Tommaso d'Aquino; p. 62–92: Manzanedo, Marcos F.: El hombre como «Microcosmo» según santo Tomás; p. 93–118: Smith, John Clark: Christ as «Pastor», «Ostium», and «Agnus» in St. Thomas.
- Meyer, Matthäus: Die Formelsammlung **Walter Murners von Straßburg**. Ein Beitrag zur Geschichte und Diplomatik der päpstlichen Poenitentiarie im 14. Jahrhundert. — Frb/S: Ed. Universitaires 1978. XXII, 590 S. = Spicilegium Friburgense; sfr 95,—.
- Beckmann, Till: Daten und Anmerkungen zur Biographie Meister **Eckharts** und zum Verlauf des gegen ihn angestregten Inquisitionsprozesses. — Ffm: Fischer 1978. 108 S.; kart. DM 19,80.
- Alarcón, César Saco: **Nicolas de Ockham** OFM († c. 1320). Vida y obras. — Antonianum LIII, 1978, 493–573.
- Posthumus Meyjes, G. H. M.: **Jean Gerson** et l'Assemblée de Vincennes <1329>. Ses conceptions de la juridiction temporelle de l'église. Accompagné d'une édition critique du De Jurisdictione spiritali et temporalis. Préface de Marcel Pacaut. — Lei: Brill 1978. XVIII, 148 p. = Studies in medieval and Reformation thought XXVI; hfl 40,—.
- Seng, Ulrich: **Heinrich II. von Virneburg** als Erzbischof von Köln. — Sieburg: Schmitt 1977. 148 S. = Studien zur Kölner Kirchengeschichte XIII. [Diss., Bochum]
- Schmitz, Heinz R.: Jacob **Boehme** et l'avènement d'un homme nouveau. — RThom. A. LXXXVI = T. LXXXVIII, 1978, 5–31. 561–617.
- Alvarez Gutiérrez, Luis: El movimiento «observante» Agustiniiano en España y su culminación en tiempo de los Reyes Católicos. — R: Analecta Augustiniana 1978. XLVIII, 343 p. = Studia Augustiniana Historica VI; Lire 12 000.
- Sermons capitulaires de la Chartreuse de Mayence au début du XVe siècle. Edit. Ph. Dupont. — Salz: Institut für englische Sprache und Literatur 1978. III, 193 p. = Coll. Analecta Cartusiana XLVI.
- Baier, Walter: Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des **Ludolf von Sachsen**. Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Passionsgeschichte der Passions-theologie. Bd. I–III. — Salz: Universität Salzburg — Institut für Englische Sprache und Literatur 1977. 614 S. = Analecta Cartusiana XLIV. [Diss., Regensburg]

6. Gesamte Neuzeit

- Bieberstein, Johannes Rogalla von: Die These von der Verschwörung 1776–1945. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung. 2., verb. u. verm. Aufl. — Bern/Ffm/Las Vegas: Lang 1978. 294 S. = EHS III. Geschichte und ihre Hilfswissenschaften LXIII; sfr 52,—.
- Beyreuther, Erich: Geschichte des **Pietismus**. — Stu: Steinkopf 1978. 448 S.; Pp. DM 39,—.
- Weiss, Otto: Die **Redemptoristen** in Bayern <1790–1909>. Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus. Band I–III. — Mchn: Foto-Druck-Franck, Gabelsbergerstr. 15, 1977. 2000 S.
- Locher, Gottfried W.: Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte. — Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1979. 850 S., 23 Abb.; Lw. DM 120,—.

7. Reformation und kath. Erneuerung

- Stupperich, Robert: Das Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam nach seiner Entstehung, seinem Sinn und Charakter. — ARG LXIX, 1978, 5–23; p. 24–50: Margolin, Jean-Claude: L'analogie dans la pensée d'Erasmus; p. 51–81: Hammer, Gerhard: Militia Franciscana seu militia Christi. Das neugefundene Protokoll einer Disputation der sächsischen Franziskaner mit Vertretern der Wittenberger theologischen Fakultät am 3. und 4. Oktober 1519, I. Teil; p. 82–102: Scott, Tom: Reformation and Peasants' War in Waldshut and environs: A structural analysis. Part I; p. 103–131: Kolb, Robert: The theologians and the peasants: Conservative evangelical reactions to the German Peasants Revolt; p. 132–156: Augustijn, Cornelis: Gerard Geldenhouwer und die religiöse Toleranz; p. 157–201: Anderson, Marvin W.: Royal idolatry: Peter Martyr and the reformed tradition; p. 201–218: Duchhardt, Heinz: Der Kampf um die Parität im Kammerrichteramt zwischen Augsburger Religionsfrieden und 30jährigem Krieg; p. 215–247: Fleischer, Manfred P.: Silesiographia: The rise of a regional historiography; p. 248–287: Wallace, Dewey D., Jr.: Puritan and Anglican: The interpretation of Christ's descent into hell in Elizabethan theology.
- Olivier, Daniel: La foi de Luther. La cause de l'Evangile dans l'Eglise. — P: Beauchesne 1978. 256 p. = Le point théologique XXVII; F 48,–.
- Gherardini, Brunero: Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma. — (R:) Ed. Paoline (1978). 396 p. = Teologia XXV; Lire 10 000.
- Lorz, Jürgen: Das reformatorische Wirken D(okto)r Wenzeslaus Lincks in Altenburg und Nürnberg (1523–1547). — Nürnberg: Korn und Berg 1978. XXXV, 320 S., 1 Ill. = Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte XXV; kart. DM 22,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]
- Bucer, Martin: Opera omnia III, 1: Correspondance de Martin Bucer. Tome I: (jusqu'en 1524). Publié par Jean Rott. — Lei: Brill 1979. XIV, 339 p. = Studies in medieval and Reformation thought; hfl 96,–.
- Deppermann, Klaus: Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. — Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1979. 344 S.; geb. DM 68,–.
- Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? Mit Beiträgen von E. Iserloh, G. Kretschmar, P. Manns, H. Meyer, H. Schütte, W. Lohff, P.-W. Scheele, H. Fries, W. Pannenberg. — Rgb: Pustet 1979. 320 S.
- Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530. Bearbeitet von Herbert Immenkötter. — Mstr: Aschendorff 1979. XXVII, 232 S. = Corpus Catholicorum XXXIII; kart. DM 78,– [Habil.-Schrift, Freiburg]
- Rovira Belloso, José M.: Trento. Una interpretación teológica. — Barc: Facultad de Teología / Ed. Herder (1979). 389 p. = Colectánea San Paciano XXV; pes 1100,–.
- Wilkins, G.: Compagnons de Jésus. La genèse de l'ordre des jésuites. — R: Centrum Ignatianum Spiritualitatis 1978. 340 p. = Coll. Recherches XIV.
- Jedin, Hubert: Kardinal Caesar Baronius. Der Anfang der katholischen Kirchengeschichtsschreibung im 16. Jahrhundert. — Mstr: Aschendorff 1978. 63 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XXXVIII; kart. DM 14,–.
- Glade, Winfried: Die Taufe in den vorcanisianischen katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet. — Nieuwkoop: de Graaf 1979. XXVIII, 380 S. = Bibliotheca humanistica & reformatica XXVII; Lw. hfl 95,–. [Diss., Trier]
- Demandt, Dieter — Hans-Christoph Rublack: Stadt und Kirche in Kitzingen. Darstellung und Quellen zu Spätmittelalter und Reformation. — Stu: Klett-Cotta 1978. 338 S. = Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, Spätmittelalter und Frühe Neuzeit X.
- Cameron, James K.: The Cologne Reformation and the Church of Scotland. — JEH XXX, 1979, 39–64.
- Truman, R. W. — Gordon A. Kinder: The pursuit of Spanish heretics in the Low Countries: the activities of Alonso del Canto, 1561–1564. — JEH XXX, 1979, 65–93.

8. Neuere Zeit

- Die bischöflichen Wahlkapitulationen im Erzstift Salzburg 1514–1688. Bearb. von Reinhard Rudolf Heinisch. — Wien: Verl. der Akademie der Wissenschaften 1977. 299 S. = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosoph. Histor. Klasse. Hist. Kommission = Fontes Rerum Austriacarum. Österreichische Geschichtsquellen II, 82.
- Clark, J. P. H.: The 'Cloud of unknowing'. Walter Hilton and St John of the Cross: a comparison. — DR XCVI, 1978, 281–298.
- Lang, Peter: Die Ulmer Katholiken im Zeitalter der Glaubenskämpfe: Lebensbedingungen einer konfessionellen Minderheit. — Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1977. 222 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 89; sfr 48,–.
- Bouveresse, Renée: Une lettre de Spinoza. — RPhL LXXVI, 1978, 427–446.
- Bialas, Martin: Das Leiden Christi beim Hl. Paul von Kreuz (1694–1775). Eine Untersuchung über die Passionszentrik der geistlichen Lehre des Gründers der Passionisten. Mit einem Geleitwort von Jürgen Moltmann. — Aschaffenburg: Pattloch 1978. 544 S. [Diss., Regensburg]
- Statistik des Hochstifts Würzburg um 1700. Bearb. von Alfred Schröder. — Wü: Schöningh in Komm. 1977. 204 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXX.
- Spens, W. de: Saint Vincent de Paul ou le trésor des pauvres. — P: Ed. S.O.S. 1978. 217 p. = Coll. Hauts lieux de spiritualité.
- Wangermann, Ernst: Aufklärung und staatsbürgerliche Erziehung. Gottfried von Swieten als Reformator des österreichischen Unterrichts wesens 1781–1791. — Mchn: Oldenbourg 1978. 127 S.; DM 22,–.

- Psczolla, Erich: Johann Friedrich Oberlin 1740–1826. — Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1979. 192 S.; Lw. DM 24,–.
- Johann Georg Hamann. Hrsg. von Reiner Wild. — Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1978. VI, 452 S. = Wege der Forschung XXI; Lw. DM 74,–.
- Wehr, Gerhard: Friedrich Christoph Oetinger. Theosoph, Alchymist, Kabbalist. — Frb/B: Aurum-Verlag 1978. 95 S. = Fermenta cognitionis III; kart. DM 14,50.
- Menozi, Daniele: Cristianesimo e Rivoluzione Francese. — (Brescia:) Queriniana (1977). 200 p. = Dipartimento di Scienze Religiose III.
- Églises et État en Alsace et en Moselle. Changement ou fixité? Études publiées sous la direction de Jean Schlick. — Strasb: Cerdic Publ. 1979. 354 p. = Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Hommes et Église IX; F 95; [cont.]: p. 14–36: Zimmermann, M.: Origine et principes fondamentaux du régime des cultes et du statut scolaire; p. 37–61: ~ L'enracinement local du régime concordataire; p. 62–73: ~ L'application actuelle des articles organiques du culte catholique en Alsace et en Moselle; p. 77–93: Wahl, A.: Confession et comportement électoral en Alsace: évolution historique; p. 94–113: Woehrling J. M.: L'obligation de neutralité électorale des autorités religieuses en droit français; p. 114–144: Hiebel, J.-L.: Les partis de gauche et le régime local des relations de l'état et des églises en Alsace et en Moselle; p. 147–162: Schlick, J.: Les pensions de retraite des ministres du culte: histoire et principes; p. 162–220: ~ Le régime actuel des pensions de retraite des ministres du culte; p. 223–263: Frank, B.: Le statut légal des congrégations religieuses en Alsace et en Moselle; p. 267–285: Le Léannec, B.: L'enseignement primaire; p. 286–300: Messner, F.: L'enseignement secondaire; p. 301–316: Le Léannec, B.: L'enseignement supérieur; p. 317–347: Documentation.
- Wöste, Karl: Englands Staats- und Kirchenpolitik in Irland 1795–1869. Dargestellt an der Entwicklung des irischen Nationalseminars Maynooth College. — Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1979. 340 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 113; brosch. sfr 56,–.
- Leuenberger, Robert: Alexandre Vinets Beitrag zum Zwei-Reiche-Denken. — ZThK LXXVI, 1979, 61–99.
- Gherardini, Brunero: La genesi dell'Enciclopedia di Schleiermacher. — Div XXIII, 1979, 88–107.
- Brunner, Heinz: Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jahrhunderts. — Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1979. 320 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 118; sfr 50,–.
- Horwath, Peter: Der Kampf gegen die religiöse Tradition. Die Kulturkampfliteratur Österreichs, 1780–1918. — Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 295 S. = German studies in America XXVIII; sfr 45,–.
- Lewis, G.: Kirche und Partei im Politischen Katholizismus. Klerus und Christlichsoziale in Niederösterreich 1885 bis 1907. — Wien: Geyer 1977. XXI, 424 S. = Veröffentlichungen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte am Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg II. Serie: Studien IV.
- Schjöring, Jens Holger: Theologische Gewissensethik und politische Wirklichkeit. Das Beispiel Eduard Geismars und Emanuel Hirschs. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 354 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, VII; Lw. DM 58,–.
- Kolacek, Josef: Der Heilige der Neuen Welt. Johannes Nepomuk Neumann. — Stein am Rhein/Ch: Christiana-Verlag 1979. 227 S.; DM 14,–.
- Bulliat, (Ambroise): La Chartreuse de Notre-Dame du Gard. 1870–1906. Introd. de Paul Dentin. — Abbéville: Paillart; Picquigny: Dentin 1977. 151 p.
- Evans, Gillian R.: Science and mathematics in Newman's thought. — DR XCVI, 1978, 247–266.
- Boyle, Alexander: Interpolation in Scottish calendars. — AnBoll XCVI, 1978, 277–298.
- Hill, Roland: Die Church of England im Entmythologisierungsprozeß. — Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ VIII, 1979, 51–56; S. 56–67: Maier, Hans: Der Humanist und der Ernstfall: Thomas Morus 1478–1978.
- Schmid, Johannes Heinrich: Erkenntnis des geschichtlichen Christus bei Martin Kähler und bei Adolf Schlatter. — Bas: Reinhardt 1978. XVI, 456 S. = Theologische Zeitschrift. Sonderband V; Lw. DM 68,–.
- Stupperich, Robert: Adolf Schlatters Berufungen. — ZThK LXXVI, 1979, 100–117.
- Adelkamp, Alfons W.: Jesus — unser Bruder. Die Christusgestalt der These von Lisieux. — Ffm: Kaffke 1979. 178 S.; kart. DM 18,60.
- Immekus, Erwin: Die Russisch-Orthodoxe Landpfarre zu Beginn des XX. Jahrhunderts nach den Gutachten der Diözesanbischöfe. — Wü: Augustinus-Verlag 1979. XVI, 284 S. = Das östliche Christentum. N. F. XXX; kart. DM 49,80. [Diss., Rom. Päpstl. Orient. Inst.]

9. Neueste Zeit

- Fähler, Jochen: Der Ausbruch des 1. Weltkrieges in Karl Barths Predigten von 1913–1915. — Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 188 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXXVII; br. sfr 34,–.
- Busch, Eberhard: Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung. — Mchn: Kaiser 1978. 308 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXXII; kart. DM 28,–.
- Anderson, Robin: Between two wars. The story of Pope Pius XI (Achille Ratti) 1922–1939. — (Chic: Franciscan Herald Pr. 1977). XXIX, 154 p.; \$ 7,95.
- Norden, Günther van: Der deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung. — Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1979. 368 S.; kart. DM 84,–.
- Stoevesandt, Hinrich: „Von der Kirchenpolitik zur Kirche!“ Zur Entstehungsgeschichte von Karl Barths Schrift „Theologische Existenz heute!“ im Juni 1933. — ZThK LXXVI, 1979, 118–138.

- Baier, Klaus Alois: *Unitas ex auditu. Die Einheit der Kirche im Rahmen der Theologie Karl Barths.* — Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 284 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXXV; br. sfr 51,—.
- Heinonen, Reijo E.: *Anpassung und Identität. Theologie und Kirchenpolitik der Bremer Deutschen Christen 1933–1945.* — Göttingen, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 302 S.; Lw. DM 50,—.
- Diamant, Adolf: *Zerstörte Synagogen vom November 1938. Eine Bestandsaufnahme.* — Ffm: Diamant (Selbstverlag) 1978. 227 S., zahlr. Ill.
- Clauss, Manfred: *Die Beziehungen des Vatikans zu Polen während des II. Weltkrieges.* — Köln, Wien: Böhlau 1979. XXVI, 204 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte I.
- Katholische Kirche und Europa. Dokumente 1945–1978. Hrsg. von Jürgen Schwarz. — Mz: Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser 1979. 450 S. = Entwicklung und Frieden. Materialien IX; kart. DM 49,—.
- Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus. Hrsg. von Ernst Feil. — Mchn: Kaiser 1979. 144 S. = Internationales Bonhoeffer Forum II; kart. DM 16,80.
- Borné, Gerhard F.: *Christlicher Atheismus und radikales Christentum. Studien zur Theologie von Thomas Altizer im Zusammenhang mit Ketzereien der Kirchengeschichte, der Dichtung von William Blake und der Philosophie von Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer.* — Mchn: Kaiser 1979. 312 S.
- Nikodim, Metropolit von Leningrad und Nowgorod: *Johannes XXIII. Ein unbequemer Optimist.* Hrsg. von Robert Hotz. — Zü, Eins, Köln: Benziger 1978. X, 530 S.; Pp. DM 45,—.
- Lesourd, P. — J.-M. Benjamin: *Paul VI., 1897–1978.* — P: Ed. France-Empire 1978. 341 p.
- Guelluy, Robert: *Le magistère «ordinaire» chez Paul VI.* — RTL IX, 1978, 407–416; p. 417–423: Delhaye, Ph.: *Paul VI et la Commission théologique internationale.*
- Broucker, José de: *Dom Helder Câmara. Die Bekehrungen eines Bischofs (Les conversions d'un évêque, dt.).* — Wup: Hammer 1979. 264 S.; kart. DM 22,—.
- Sorge, Bartolomeo, SJ: *Puebla 1979: un segno di Dio per tutta la Chiesa.* — CivCath CXXXII, 1979, 9–30.

IV. Missionswissenschaft

- Bibliografia teológica brasileira, organizada por Alberto Antoniazzi com a colaboração de José Luis Rabelo Liberato. Vol. I: 1977. — Belo Horizonte: Universidade Católica de Minas Gerais. Departamento de Filosofia e Teologia 1978. 126 p.
- Hoekema, A. G.: *Indonesian Churches moving towards maturity.* — Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature (Lei) N. 21, Dec. 1978, 1–53.
- Antoine, Charles: *Le sang et l'espoir. Ces chrétiens d'Amérique latine.* — P: Centurion 1978. 147 p.; F 27,—.
- Arén, Gustav: *Evangelical pioneers in Ethiopia.* — Sto: EFS Förlaget 1978. 486 p. = Studia Missionalia Upsaliensia XXXII. [Diss., Uppsala]
- Casaldáliga, Pedro Maria: *Je crois en la justice. Etre évêque au Brésil.* — P: Ed. du Cerf 1978. 162 p.; F 36,—.
- Dignath, Stephan: *Die Pädagogik der Jesuiten in den Indio-Reduktionen von Paraguay (1609–1767).* — Bern, Ffm: Lang 1978. 178 S. = Eruditio. Studien zur Erziehungs- und Bildungswissenschaft IX.
- González Balado, José Luis: *Hélder Câmara, l'évêque rouge?* — P: Apostolat des Editions; Montr: Ed. Paulines 1978. 175 p.; F 21,—.
- Kimbe, A. — G. Nagant: *L'abbé Stefano Kaoze (1885–1951), un précurseur de l'Eglise d'Afrique en notre temps.* — Telema. Revue de réflexion et de créativité chrétiennes en Afrique (Kinshasa) IV, 1978, 7–23.
- Matsu, Toru: *Maria del villaggio delle forniche. Traduzione del giapponese di Sandro Danieli. Sesta edizione.* — Bol: Ed. Missionaria Italiana 1978. 251 p. = Collana «Incontri» XIV; Lire 3000.
- Tasie, G. O. M.: *Christian missionary enterprise in the Niger Delta, 1864–1918.* — Lei: Brill 1978. XIII, 287 p. = Studies on Religion in Africa IX; hfl 78,—.
- Le Tchad. — Missi. Magazine d'information spirituelle et de solidarité internationale (Lyon) 1978, 284–306.
- Gheddo, Piero, PIME: *Chiesa italiana in stato di missione.* — Mondo e Missione CVIII, 1979, 27–50.
- Mission Handbook 1978. — Wash: United States Catholic Mission Council 1978. 35 p.
- La actividad misionera ante la indigenización. — Burgos: Ed. Aldecoa 1978. 167 p. = Estudios de misionología III; pes 400.
- Comblin, José: *Evangelización de la cultura en América Latina.* — SEDOC. Serviço de Documentação (Petrópolis, Brasilien) XI, 1978/79, 219–237.
- Éléments de théologie missionnaire. — R: Secrétariat Intern. de l'Union Pont. Missionnaire 1978. 141 p.
- Hofmann, Manfred: *Identifikation mit dem Anderen. Theologische Themen und ihr hermeneutischer Ort bei lateinamerikanischen Theologen der Befreiung.* — Sto: Verbum. Håkan Ohlssons 1978. 256 S. [Diss., Lund]
- Le manifeste du dialogue œcuménique de théologiens du Tiers Monde (Dar-es-Salaam 1976). Déclaration de la rencontre panafricaine des théologiens du Tiers Monde (Accra 1977). — Revue Africaine de Théologie (Kinshasa) II, 1978, 107–121.
- Zwischen Kultur und Politik. Texte zur afrikanischen und zur Schwarzen Theologie. Hrsg. v. Theo Sundermeier. — Hbg: Luth. Verlagshaus 1978. 173 S. = Zur Sache. Kirchliche Aspekte heute XV.
- La pastoral indígena hacia la Conferencia de Puebla. — Estudios Indígenas (México) VII, 1978, 289–301.
- Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: *Dioecesis pro missionibus incepta.* — ComRel LIX, 1978, 125–137. 238–247. 345–347; LX, 1979, 36–45.

- Africa: la Iglesia hoy. — Misiones extranjeras XXV, 1978, 361–464.
- Die Kirchen in Lateinamerika gegenüber dem Staat und der Ideologie der nationalen Sicherheit. — Brux: Pro Mundi Vita 1978. 39 S. = Pro Mundi Vita Bulletin CXXI.

V. Religionsgeschichte und -wissenschaft

- Eliade, Mircea: *Geschichte der religiösen Ideen (Histoire des croyances et des idées religieuses, dt.)* (Aus d. Franz. übers. v. Elisabeth Darlap.) Band I: *Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis (De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis.)* — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 433 S.; DM 69,—.
- Lanczkowski, Guenter: *Einführung in die Religionsphänomenologie.* — Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1978. VI, 152 S. = Die Theologie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften.
- Martín Velasco, Juan: *La religión en nuestro mundo. Ensayos de fenomenología.* — (Salm: Sígueme 1978.) 283 p. = Verdad e Imagen LIII; pes 400.
- Hamann, Louis J.: *The puzzle of religion: The parts and the whole.* — (Wash:) University Pr. of America (1977). 175 p.; \$ 9,—.
- Merz, Richard: *Die numinose Mischgestalt. Methodenkritische Untersuchungen zu tiernischen Erscheinungen Altägyptens, der Eiszeit und Aranda in Australien.* — B, NY: de Gruyter 1978. XX, 306 S. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXXVI; DM 98,—.
- Borghouts, J. F.: *Ancient Aegyptian magical texts. Translated.* — Lei: Brill 1978. XII, 125 p. = Nisaba IX; hfl 28,—.
- Haarmann, Ulrich: *Die Sphinx. Synkretistische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen islamischen Ägypten.* — Saeculum XXIX, 1978, 367–384.
- Graham, William A.: *Divine word and prophetic word in Early Islam. A reconsideration of the sources, with special reference to the divine saying or Ḥadīth Qudsī.* — The Hague, P: Mouton (1977). XVII, 266 p. = Religion and Society VII; hfl 68,—. [Diss., Cambridge, Mass.]
- Charnay, Jean-Paul: *Sociologie religieuse de l'Islam. Préliminaires.* — P: Sindbad (1977). 478 p. = La bibliothèque de l'Islam; F 98,—.
- Lazarus-Yafeh, Hava: *Muslim festivals.* — Numen XXV, 1978, 52–64.
- African Religions: A symposium. Ed. by Newell S. Booth. — NY, Lo, Lagos: NOK Publishers (1977). 390 p., 10 tabl.
- Gail, Adalbert J.: *Der Sonnenkult im alten Indien. Eigengewächs oder Import?* — ZDMG CXXVIII, 1978, 333–348; 11 Abb.
- Shulman, David: *The serpent and the sacrifice: An anthill myth from Tiruvārūr.* — HRel XVIII, 2, 1978, 107–137.
- Suksamran, Somboon: *Political Buddhism in Southeast Asia. The role of the Sangha in the modernization of Thailand.* Ed., with an introduction by Trevor O. Ling. — NY: St. Martin's Press (1977). XVIII, 154 p.; \$ 13,95.
- Berger, Alan L.: *Witness to the sacred. Mystical tales of primitive Hasidism.* — Chico, CA: New Horizons Press 1977. 62 p.; £ 4,—.
- Duell, Siegrid: *Die Götterkulte Nordmakedoniens in römischer Zeit. Eine kultische u. typologische Untersuchung anhand epigraphischer, numismatischer u. archäologischer Denkmäler.* — (Mchn:) Fink 1977. 452 S., 80 Abb. = Münchener archäologische Studien VII; DM 80,— [Diss., München]
- Vermaseren, M. J.: *Corpus cultus Cybelae Attidisque (CCCA). IV: Italiae aliae provinciae.* — Lei: Brill 1978. XXXIV, 142 p., 24 fig., 111 pl., 1 map = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain I; hfl 196,—.

VI. Religionsphilosophie

- Hartshorne, Charles: *Can we understand God?* — Louvain Studies VII, 1978, 75–84; p. 85–90: Walgrave, J. H., OP: *Understanding of God according to Thomas Aquinas*; p. 91–101: Cloots, André: *The poet of the world. The affirmation of God in Whitehead's philosophy*; p. 102–114: Veken, Jan van der: *Toward a bipolar view on the whole of reality.*
- Schürmann, Reinhold: *Meister Eckhart, mystic and philosopher. Translation with commentary.* — Bloomington, Lo: Indiana Univ. Press (1978). XV, 268 p. = Studies in phenomenology and existential philosophy.
- Dehaye, Pierre: *Jacob Böhme ou De la difficulté du discours sur Dieu.* — RSR LXVII, 1979, 4–30.
- Jäger, Alfred: *Gott als das Absolute. Bemerkungen zu §§ 86–88 in Hegels Enzyklopädie.* — ThZ XXXIV, 1978, 292–300.
- Margreiter, Reinhold: *Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche. Zur Frage einer „Neuentdeckung Gottes“ im Spätwerk.* — Meisenheim am Glan: Hain 1978. 158 S. = Monographien zur philosophischen Forschung CLX; kart. DM 58,—. [Diss., Innsbruck]
- Thatcher, Adrian: *The ontology of Paul Tillich.* — Oxf, Lo: Oxford Univ. Press (1978). VI, 196 p. = Oxford theological monographs.
- Goodwin, George L.: *The ontological argument of Charles Hartshorne.* — (Missoula/Montana:) Scholars Press (1978). XX, 133 p. = American Academy of Religion. Dissertation series XX; \$ 7,50.
- Gunton, Colin E.: *Becoming and being. The doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth.* — (Oxf, Lo, NY:) Oxford Univ. Press 1978. IX, 236 p. = Oxford theological monographs; £ 10,—.
- Il senso della filosofia cristiana, oggi. — Brescia: Morcelliana 1978. 350 p. = Atti del XXXII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari — Gallarate 1977; Lire 10 000.
- Sábada, Javier: *Filosofía, lógica, religión.* — Salm: Sígueme 1978. 127 p. = Hermeneia XIII; pes 170.

- Spera, Salvatore: Aspetti del demoniaco in una prospettiva di filosofia della religione. — Aquinas XXI, 1978, 382–399.
- Bowker, John: The religious imagination and the sense of God. — (Oxf, Lo, NY): Clarendon Press 1978. XII, 343 p.; £ 11,50.
- Robert, Jean-Dominique: Sur des «approches» philosophiques de Dieu par le «chemin» de la beauté. — LavThPh XXXIV, 1978, 149–178.
- Morreal, John S.: Analogy and talking about God: A critique of the Thomistic approach. — (Wash.): University Pr. of America (1978). 137 p.; \$ 7,25.
- Scherer, Georg: Das Problem des Todes in der Philosophie. — Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1979. VI, 225 S. = Grundzüge XXXV.

VII. Fundamentaltheologie

- Petri, Heinrich: Fundamentaltheologie im Umbau? — ThGl LXIX, 1979, 95–105.
- Martínez Diez, Felicísimo: La teología hoy: función y disfunción. «Reflexiones desde el público». — Studium XVIII, 1978, 373–405.
- Keil, Günther: Erkenntnis, Geschichte und Glaube. Die Erkenntnisbedeutung der Gewissheitsmodalitäten für die Logik, die Transzendentalphilosophie und den christlichen Glauben. — Marb: Elwert 1978. 32 S.
- Larson, Gerald James: Prolegomenon to a theory of religion. — Journal of the American Academy of Religion XLVI, 1978, 443–463.
- Barnhart, [Joel] Edward: The study of religion and its meaning. New exploration in light of Karl Popper and Emile Durkheim. — The Hague, P: (Mouton Publ. 1977). XIII, 216 p. = Religion and reason XII; hfl 46,–.
- Lafon, Guy: Esquisses pour un christianisme. — P: Ed. du Cerf 1979. 228 p. = Cogitatio fidei XCVI; F 71,–.
- Religión y humanismo. Planteamiento crítico de la fe cristiana. Vol. I. II. — (Madr): Promoción Popular Cristiana (1978). 334 p.; 229 p. = Equipo pedagógico de PPC; pes 600.
- Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie. Von Wolfgang Beinert [u. a.]. — Pad: Schöningh 1978. 145 S. = Schriften zur Pädagogik und Katechetik XXIX.
- Polo Carrasco, Jesus: Verdad divina y lenguaje humano. — Scripta theologica XI, 1979, 61–104.
- Manzanera, Miguel: Teología, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez. Exposición analítica, situación teórico-práctica y valoración crítica. — Bilbao: Univ. de Deusto; Mensajero 1978. 470 p. = Teología Deusto XIII; pes 850.
- Greiner, Friedemann: Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendente Grundlegung der Theologie bei K. Rahner im Lichte seiner Christologie. — ZkTh C, 1978, 596–619.
- Ott, Heinrich: Das Reden vom Unsagbaren. Die Frage nach Gott in unserer Zeit. — Stu, B: Kreuz Verl. (1978). 189 S.; DM 22,50.
- Seifart, Arnulf: Der Gott der „politischen Theologie“. Die Entwicklung der Gottesdiskussion vom kämpfenden Nationalgott bis zur christlich motivierten Strategie des Guerillakrieges. — (Zü, Eins, Köln): Benziger Verlag (1978). XV, 377 S.; kart. DM 36,80.
- Franzini, Alberto: Tradizione e Scrittura. Il contributo del Concilio Vaticano II. — (Brescia): Morcelliana (1978). 341 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di Scienze Teologiche XV; Lire 8000.
- Reiser, William E., SJ: What are they saying about dogma? — NY, Ramsey, N. J.: Paulist Pr. 1978. XIV, 86 p.; \$ 1,95.

VIII. Dogmatik

- Ebeling, Gerhard: Dogmatik des christlichen Glaubens. Band I: Prolegomena. Teil 1: Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt. — Tü: Mohr 1979. XXVIII, 414 S.; kart. DM 38,–.
- Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen. Mit Beitr. von Walter Kasper, Karl Lehmann [u. a.]. — Mz: Grünewald-Verl. (1978). 148 S., 4 Tab. im Text; kart. DM 16,80.
- Riedlinger, Helmut: Zum gegenwärtigen Verständnis der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria. — ThGl LXIX, 1979, 22–61.
- Escobar, Pedro: Das universale concretum Jesu Christi und die „eschatologische Reduktion“ bei Hans Urs von Balthasar. — ZkTh C, 1978, 560–595.
- Amato, Angelo: Dall'uomo al Cristo, Salvatore assoluto, nella teologia di K. Rahner. La «cristologia trascendentale» al suo primo livello di riflessione. — Sales XLI, 1978, 3–35.
- Iamarrone, Luigi, OFMConv: La teoria dell'identificazione ipostatica come reinterpretazione della definizione dogmatica del concilio di Calcedonia nel pensiero di E. Schillebeeckx. — MiscFranc LXXVIII, 1978, 435–494.
- Huber, Wolfgang: Kirche. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1979). 238 S. = Bibliothek Themen der Theologie. Ergänzungsband.
- Herberg, Josef: Kirchliche Heilsvermittlung. Ein Gespräch zwischen Karl Barth und Karl Rahner. — Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 283 S. = Disputationes theologicae V. [Diss., Bonn]
- Genron, Louis, SJ: Magistère et théologie. — ScE XXX, 1978, 233–254; XXXI, 1979, 33–59.
- Ganoczy, Alexandre: Einführung in die katholische Sakramentenlehre. — Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1979. X, 148 S. = Die Theologie.
- Serra, Mario, SJ: Il rinnovamento della dimensione sacramentale nella luce del Concilio Vaticano II. — Sacra doctrina. Saggi di teologia e storia ..., Cagliari (1977), 227–257.
- Chapelle, Albert: Pour la vie du monde. Le sacrement de l'Ordre. — Brux: Institut d'études théologiques 1978. 387 p.
- Vorgrimler, Herbert: Der Tod im Denken und Leben des Christen. — Düs: Patmos Verl. (1978). 164 S.; kart. DM 18,–.

- Pannenberg, Wolfhart: Vom Nutzen der Eschatologie für die christliche Theologie. — KuD XXV, 1979, 88–105.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

- Steck, Karl Gerhard: Katholizismus und Neuzeit. — ThRu N. F. XLIV, 1979, 1–35.
- Handbuch religiöser Gemeinschaften. Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungsgemeinschaften, Neureligionen. Für den VELKD-Arbeitskreis Religiöse Gemeinschaften ... hrsg. von Horst Reller. — (Gü): Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 744 S.
- A Christian declaration on human rights. Theological studies of the World Alliance of Reformed Churches. Ed. by Allen O. Miller. — (GrR/Mich.): Eerdmans (1977). 189 p.
- Littell, Franklin H.: Keynote address. — JEST XIV, 1977, 572–587; p. 588–592: McAfee Brown, Robert: The Protestant tradition of religious liberty; p. 593–602: Gordis, Robert: Judaism and religious liberty; p. 603–607: Hennessey, James: An American Roman Catholic tradition of religious liberty.
- Dufort, Jean-Marie, SJ: Vues prospectives sur le renouveau charismatique dans les Églises chrétiennes. — ScE XXXI, 1979, 61–79.
- Kalogirou, Joh.: Marienlehre und -verehrung in der orthodoxen Kirche auf dem Hintergrund der Christologie. — IKZ LXVIII, 1978, 2–28.
- Lapide, Pinchas — Jürgen Moltmann: Jüdischer Monotheismus — christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch. — (Mchn): Kaiser (1979). 91 S. = Kaiser Traktate XLIX; kart. DM 10,50.
- The image and the word. Confrontations in Judaism, Christianity, and Islam. Ed. by Joseph Gutmann. — Missoula/Montana: Scholars Press (1977). 175 p. = Religion and the arts IV.
- Wright, J. Robert: Le dialogue entre Anglicans et Catholiques aux États-Unis durant ces treize dernières années. — Irénikon LI, 1978, 492–508.
- Ratzinger, Joseph: Anmerkungen zur Frage einer „Anerkennung“ der Confessio Augustana durch die katholische Kirche. — MThZ XXIX, 1978, 225–237.
- Faith, science, and the future. Preparatory readings for a world conference organized by the World Council of Churches at the Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Mass., USA, July 12–24, 1979. Editorial committee: Charles Birch [e.a.], Paul Abrecht, editor. — Geneva: Church and Society — World Council of Churches (1978). IV, 236 p.
- Chemins d'unité. Des juifs, des chrétiens, des musulmans cherchant la vérité et la justice disent leur espérance. [Ed. par] Fraternité Monastique de Saint-Gervais. — P: Ed. du Cerf 1978. 253 p.; F 34,–.
- Biedermann, H. M., OSA: Eine ökumenische Begegnung. Vierte alt-orientalisch-katholische Konsultation in Wien. — OstSt XXVIII, 1978, 312–326.
- Schultze, Bernhard, SJ: Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung. — OrChrPer XLIV, 1978, 273–308.

X. Moralthologie

- Hartmann, Robert, OFM: Zum Verbindlichkeitsgrad sittlicher Normen, eine Rückfrage bei Johannes Duns Scotus. — WissWeish XLI, 1979, 126–149.
- Malantschuk, Gregor: Fra individ til den enkelte. Problemer omkring friheden og det etiske hos Søren Kierkegaard. — Kop: Reitzels Boghandel 1978. 278 p.; dkr 88,50.
- Tödt, Heinz Eduard: Rudolf Bultmanns Ethik der Existenztheologie. — (Gü): Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1978). 128 S. = Ethiker des Protestantismus I = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CDXL.
- Veenhof, Jan: Geist und Liebe. Die systematischen Voraussetzungen der Ethik van Oyens. — Amst: Rodopi 1978. 97 S., 1 Ill.; kart. hfl 16,00.
- Kussäther, Helmut: Was ist gut und böse? Zur Grundlegung der Ethik. — Neuk-Vluyn: Neukirchner Verl. 1979. 96 S.; DM 22,–.
- Villiers, David Etienne de: Die eiesoortigheid van die Christelike moraal. — (Amst): Rodopi (1978). 229 p.; hfl 26,–.
- Pesce, Pier Giuseppe, OFM: Osservazioni sul dissenso ecclesiale in questioni morali. — Antonianum LIII, 1978, 574–604.
- Palo, Gianangelo: Sociologia della conoscenza e morali. — Rivista di teologia morale XI, 1979, 235–262.
- Reuter, Hans-Richard: Die Bergpredigt als Orientierung unseres Menschseins heute. Ein kritischer Diskurs in ethischer Absicht. — ZeVe XXIII, 1979, 84–105.
- Furger, Franz — Kurt Koch: Verfügbares Leben? Die Wertung des menschlichen Lebens in der gegenwärtigen Gesellschaft aus der Sicht christlicher Ethik. — (Bern): Schweizerische National-Kommission Iustitia et Pax 1978. 439 S.; sfr 40,–.
- Thilo, Hans-Joachim: Ehe ohne Norm? Eine evangelische Eheethik in Theorie und Praxis. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 296 S.
- L'aborto nella discussione teologica cattolica. A cura di Gianangelo Palo. [Contributi di] Alfons Auer [e.a.]. — (Brescia): Queriniana (1977). 255 p. = Giornale di teologia CIII; Lire 4500.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

- Dizionario degli Istituti di perfezione. Diritto da Guerrino Pelliccia [1962–1968] e da Giancarlo Rocca [1969]. V: Joan — monachesimo. — (R): Ed. Paoline (1978). XXVI p., 1742 col.; Lire 38 000.
- Zweiter Internationaler Regula Benedicti-Kongreß — Second International Congress on the Rule of St. Benedict... Maria Laach, 15. —

20. 9. 1975. — Hild: Gerstenberg 1977. XIV, 448 S. = *Regulae Benedicti Studia. Annuarium Internationale V.*
- Jiménez Duque, Baldomero: *La espiritualidad Romano-Visigoda y Mozárabe*. — Madr: Univ. Pontificia de Salamanca — Fundación Univ. Española 1977. 299 p. = Colección «Espirituales Españoles». Serie C: Monografías VI; pes 300.
- Aalst, A. J. van der: *Het palamisme: geschiedenis en methode*. — HCO XXX, 1978, 175–196; XXXI, 1979, 20–41.
- Verdeyen, P. SJ: *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*. — OGE LI, 1977, 327–366; LII, 1978, 152–178. 257–295.
- Petrocchi, Massimo: *Storia della spiritualità Italiana. Vol. I: Il duecento, il trecento, e il quattrocento*. — R: Ed. di Storia e Letteratura 1978. 183 p. = *Lecture di pensiero e d'arte*; Lire 6000.
- Buscaroli, Silvano: *La povertà francescana secondo san Bonaventura*. — MiscFranc LXXVIII, 1978, 357–412.
- Klein, Alessandro: *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*. — (Mil:) Mursia (1978). 189 p. = Biblioteca di filosofia. Ricerche IV; Lire 8500.
- Marocchi, Massimo: *Per la storia della spiritualità in Italia tra il Cinquecento e il Seicento. Rassegna di studi e prospettive di ricerca*. — SC CVI, 1978, 414–445; p. 446–460: Moio, Giovanni: *Fermenti di spiritualità nell'Italia Settentrionale postunitaria. Note di lettura*; p. 569–596: Moio, Giovanni: «Sapere teologico» e «sapere» proprio del cristiano. Note per un capitolo di storia della letteratura spirituale e della teologia.
- Porteman, K.: *De mystieke lyriek van Lucan van Mechelen <1595/96–1652>*. T. I. II. — Gent: Secretariaat van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde 1977–1978. 495 blz. = *Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde VI*, 108.108 bis.
- Possanzini, Stefano, OCarm: *Il P. Salvatore della SS. Trinità e la riforma siracusana*. — Carmelus XXV, 1978, 293–352.
- Stein, Edith: *Gesammelte Schriften. Wege zur inneren Stille*. Hrsg. u. bearb. von Waltraud Herbststrith «Teresa a Madre Dei». — Ffm: Kaffke 1978. 152 S., 2 Taf. im Text.
- Matura, Thaddée: *Le radicalisme évangélique. Aux sources de la vie chrétienne*. — P: Ed. du Cerf 1978. 210 p. = *Lectio divina CXVII*; F 59.
- Blum, Georg Günter: *Meditative Praxis und Theologie. Aspekte östlicher und westlicher Spiritualität*. — OstSt XXVIII, 1979, 17–30.
- Boros, Ladislaus: *Heute Christ sein. Über die christliche Gesinnung und die Liebe zur Welt*. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 143 S.
- Rees, Daniel: *Consider your call. A theology of monastic life today*. Foreword by Basil Hume. — Lo: SPCK (1978). XX, 447 p.
- Brienne, Jacques: *Difficultés de la prière. Approche psychologique et biblique des attitudes de prière*. — P: Ed. du Cerf 1978. 157 p.; F 39.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

- Marbach, Rainer: *Säkularisierung und sozialer Wandel im 19. Jahrhundert. Die Stellung von Geistlichen zur Entkirchlichung und Entchristlichung in einem Bezirk der hannoverschen Landeskirche*. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 246 S. = *Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XXII*.
- Krüger, Hans-Jürgen: *Franz Hitze <1851–1921> und der »dritte Weg«*. — JbChrSozWiss XX, 1979, 9–38; S. 39–58: Baumgartner, Alois: *Max Scheler und der deutsche Sozialkatholizismus <1916–1921>*; S. 59–96: Rivinius, Karl J.: *Hirscher und die Erneuerung der Kirche*.
- Laubier, Patrick de: *Un idéal historique concret de société, le projet de Léon XIII*. — RThom, A. LXXXVI = LXXXVIII, 1978, 385–412.
- Symbolisme religieux, séculier, et classes sociales. Actes 14ème Conférence Internationale de Sociologie des Religions... Strasbourg 1977. — Lille: C.J.S.R. 1977. 437 p.
- The Sociology of Canadian Mennonites, Hutterites and Amish: A bibliography with annotations. Ed. by Donovan E. Smucker. — (Waterloo/Ontario: Wilfrid Laurier Univ. Press 1977). XVI, 232 p.; \$ 7.50.
- Luckman, Thomas: *Theories of religion and social change*. — The annual review of the social sciences of religion I, 1977, 1–27; p. 29–58: Turner, Bryan S.: *Confession and social structure*; p. 59–77: Lipp, Wolfgang: *Charisma — Social deviation, leadership, and cultural change. A sociology of deviance approach*; p. 79–101: Séguy, Jean: *The Marxist classics and asceticism. An exercise in the sociology of sociology*; p. 103–132: Deconchy, Jean-Pierre: *La psychologie sociale expérimentale et les comportements religieux*; p. 133–144: Lans, Jan van der: *Religious experience. An argument for a multidisciplinary approach*; p. 145–166: Thung, Mady A.: *Organizing religion. An exercise in applied sociology*; p. 167–184: Siddique, Sharon: *Interactionist theory and the study of religion in non-Western societies. The Berger-Luckman thesis and the sultanates of Cirebon, West Java*; p. 185–227: Houtart, François: *Geneviève Lemercinier: Le rôle des mouvements religieux dans le passage d'une société de caste à une société de classe au Kerala <Inde du Sud>*.
- Honecker, Martin: *Zur gegenwärtigen Interpretation der Zweireichlehre*. — ZKG LXXXIX, 1978, 150–162.
- Schedler, George: *Social Justice*. — HeythJ XX, 1979, 25–43.
- Lane, Christel: *Christian religion in the Soviet Union. A sociological study*. — Albany: State Univ. of New York Pr. 1978. 256 p.; \$ 25.—.
- Moberg, David O.: *Spiritual well-being and the quality of life movement: A new arena for Church-State debate?* — Journal of Church and State XX, 1978, 427–449.
- Hollenweger, Walter J.: *Christen ohne Schriften. Fünf Fallstudien zur Sozialethik mündlicher Religion (Pentecost between black and white. Five case studies on pentecost and politics, dt.)*. — Erl: Verl. d. Ev.-Luth. Mission (1977). 144 S. = Erlanger Taschenbücher XXXVIII.

- Tödt, Heinz Eduard: *Das Angebot des Lebens. Theol. Orientierung in den Umstellungskrisen der modernen Welt*. — Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1978. 144 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCLIX; kart. DM 8,80.
- Macht und Gewalt. Leitlinien lutherischer Theologie zur politischen Ethik heute. Erarbeitet von einem theologischen Ausschuss im Auftrag des Landeskirchenrates der Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern, hrsg. von Hermann Greifenstein. — Hbg: Lutherisches Verl.-Haus 1978. 159 S. = *Zur Sache — Kirchliche Aspekte heute XIV*; DM 9,80.

XIII. Kirchenrecht

- Pizzorni, Reginaldo M.: *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino. Saggio storico-critico*. — (R:) Pont. Univ. Lateranense — Città Nuova Ed. (1978). 522 p. = *Diritto III*; Lire 9000.
- Volkman, Klaus J.: *Die Rechtsprechung staatlicher Gerichte in Kirchensachen 1933–1945*. — Mz: Grünwald-Verl. (1978). XXXIX, 241 S. = *Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B*, 24; kart. DM 59.— [Diss., Freiburg/B]
- Lazzarato, Damiano: *L'iter del diritto canonico. Fin oltre il Vaticano II*. — R: o.V. 1978. 484 p.; Lire 20 000.
- Andrés Gutiérrez, Domingo Javier, CMF: *Obispos y religiosos en la Iglesia. Comentario al documento "Mutuae relaciones" de 14 mayo 1978*. — REDC XXXIV, 1978, 525–657.
- Schmitz, Heribert: *Die Reform des kanonischen Rechts im Spiegel von 15 Jahren Arbeit der CIC-Reformkommission*. — ZevKR XXIII, 1978, 147–176.
- Alberigo, Giuseppe: *Notes sur un nouveau projet de Loi Fondamentale de l'église*. — RSPTh LXII, 1978, 505–522.
- Thils, Gustave: *Quelques retombées œcuméniques de la «Loi fondamentale de l'Eglise»*. — RTL IX, 1978, 190–201.
- Morrisey, Francis G., OM: *The revision of the Code of Canon Law*. — Studia canonica XII, 1978, 177–198; p. 199–210: Sheehy, Gerard: *Reflections on the current state of law in the Church*; p. 211–224: Lefebvre, Charles: *Les tendances générales préconisées dans le projet des livres IV, V, VI et VII du Code*.
- Potz, Richard: *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts*. — Wien: Herder (1978). 296 S. = *Kirche und Recht. Beih. zum österr. Archiv für Kirchenrecht XV*; kart. DM 32,80.
- Carlen, Louis: *Probleme des Staatskirchenrechts in der Schweiz*. — OeAKR XXIX, 1978, 26–51.
- Purcell, Joseph W.: *The Institute of the senate of priests*. — Iurist XXXVIII, 1978, 132–152.
- Hierold, Alfred E.: *Grundlegung und Organisation kirchlicher Caritas. Unter bes. Berücks. des deutschen Teilkirchenrechts*. — St. Ottilien: EOS Verlag 1979. XXIX, 195 S. = *Münchener theologische Studien III*, 38; kart. DM 45.—.
- Rodrigo, Romualdus: *Considerationes quaedam de interpretatione exclusionis "boni fidei"*. — MonEccl CIII, 1978, 447–459.
- Lüdiche, Klaus: *Die Rechtswirkungen der heilbaren Impotenz. Überlegungen zu einem übersehenen Ehenichtigkeitsgrund*. — AkKR CXLVII, 1978, 74–128.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

- Cornelissen, Rolf J.F.: *In dienst van de Geest: Theologische bezinning op het hedendaagse pastoraat*. — TTh XIX, 1979, 28–47; p. 47–48: Summary: *At the service of the Spirit: A reorientation of pastoral work*.
- Schott, Christian-Erdmann: *Möglichkeiten und Grenzen der Aufklärungspredigt. Dargestellt am Beispiel Franz Volkmar Reinhardts*. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 368 S. = *Arbeiten zur Pastoraltheologie XVI*; kart. DM 68.—.
- Werbs, Ulrich: *Die Bedeutung des Hörers für die Verkündigung. Pastoraltheologische Überlegungen zum anthropologischen Ansatz der Verkündigung im Holländischen Katechismus für Erwachsene*. — Lpz: St. Benno-Verlag 1978. XXIII, 187 S. = *Erfurter theologische Studien XXXIX*; kart. DM 19,80.
- Vogel, Heinrich: *Die Predigt als gehörte Rede*. — EvTh XXXIX, 1979, 88–100; S. 101–127: Steinen, Ulrich von den: *Rhetorik — Instrument oder Fundament christlicher Rede? Ein Beitrag zu Gert Otters rhetorisch-homiletischem Denkansatz*; S. 127–142: Braunschweiger, Heinrich: *Auf dem Weg zu einer poetischen Homiletik. Einige Aspekte der Hermeneutik Riccours als Impuls für die Homiletik*.
- Fuchs, Ottmar: *Die lebendige Predigt*. — Mchn: Kösel-Verl. (1978). 191 S.; kart. DM 19,80.
- Geest, Hans van der: *Du hast mich angesprochen. Die Wirkung von Gottesdienst u. Predigt*. — Zü: Theologischer Verlag 1978. 204 S., graph. Darst.; kart. DM 32,00.
- Preisker, Carl Heinz: *Predigt aktuell. Materialien, Anregungen, Entwürfe zu Texten der neuen Perikopenreihen*. — Mchn: Claudius-Verlag 1978. 254 S.; DM 22,80.
- Bohr, David: *Evangelization in America. Proclamation, way of life, and the Catholic Church in the United States*. — NY: Ramsey, N.J., Tor: Paulist Press (1977). XIII, 289 p.; \$ 6,95.
- Lachaga, J.M. de: *Église particulière et minorités ethniques. Jalons pour l'évangélisation des peuples minoritaires*. — (P:) Le Centurion (1978). 284 p.
- Sprache, Dialekt und Theologie. Beitr. zur plattdeutschen Verkündigung heute. Hrsg. von Johann D. Bellmann und Heinrich Kröger. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 204 S.; kart. DM 24.—.

- Koller, Erwin: Religion im Fernsehen. Christliche Weltdeutung zwischen Programmauftrag, Verkündigungs- und Publikumsinteressen. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1978). 269 S.; DM 29,80. [Diss., Freiburg/SJ]
- Nastainczyk, Wolfgang: Religion unterrichten. Aufgaben und Möglichkeiten neu gesehen. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 180 S., zahlr. schemat. Darst. im Text = Theologie im Fernkurs VII.
- Hunter, George I.: Theological field education. — Newton Centre/Mass.: The Boston Theological Institute (1977). X, 245 p.; \$ 5,95.
- Gottes Kindergarten. Elternerfahrungen mit der religiösen Erziehung. Hrsg. von Hildegunde Wöller. — Stu, B: Kreuz Verl. (1978). 190 S.
- Leben und Erziehen durch Glauben. Perspektiven bildungspolitischer Mitverantwortung der evangelischen Kirche. Red.: Hans Kratzert [u.a.]. Mit e. Geleitwort von Helmut Claß. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1978). 224 S.; DM 28,—.
- Fossion, André: Lectures structurales des Écritures en catéchèse. — LumVitae XXXIII, 1978, 307–330.
- Reiser, Helmut: Identitätsproblematik und Religionsunterricht. — KatBl CIV, 1979, 106–126; S. 127–138: Zwergel, Herbert A.: Identitätsproblematik und Religionsunterricht; S. 142–162: Feifel, Erich: Identitätsfindung — Sinnfrage im schülergerechten Religionsunterricht.
- Krenzer, Rolf: Methodik der religiösen Erziehung **Geistigbehinderter**. Unter Mitarb. von Richard Rogge, mit Beitr. von Gertrud Lorenz und Walter Gienke. — Lahr: Kaufmann; Mchn: Kösel-Verlag (1978). 231 S.

XV. Liturgiewissenschaft (einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

- Sicard, Damien: La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne. — Mstr: Aschendorff (1978). XXX, 493 p., 8 Abb. auf Tafeln, 4 Beilagen = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXIII; kart. DM 210,—.
- Swidler, Leonard: Aufklärung Catholicism 1780–1850. Liturgical and other reforms in the Catholic Aufklärung. — (Missoula/Montana:) Scholars Press (1978). 101 p. = American Academy of religion. Studies in religion XVII; \$ 7,50.
- Martimort, Aimé-Georges: La documentation liturgique de Dom Edmond Martène. Étude codicologique. — CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1978. 696 p. = Studi e testi CCLXXIX; Lire 28 000.
- Dupuy, Jacques: Le Missel traditionnel de Paul VI. Essai de réflexion théologique, canonique, liturgique sur le nouvel "Ordo Missae". — P: Téqui 1977. 114 p.; F 18,—.
- Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge — XXIV^e Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 28 juin – 1^{er} juillet 1977. — R: Centro Liturgico Vincenziano 1978. 352 p. = Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». «Subsidia» XIV; Lire 14 000;

- [cont.] p. 13–29: Andronikof, C.: La dynamique de la parole et la liturgie; p. 31–75: Arranz, M., SJ: Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantin; p. 77–86: Botte, B., OSB: «Et elevatis oculis in caelum». Étude sur les recits liturgiques de la Dernière Cène; p. 87–94: Cazelles, H.: Gestes et paroles de prières dans l'Ancien Testament; p. 95–116: Cothenet, E.: Gestes et actes symboliques du Christ dans le IV^e Évangile; p. 117–121: Gy, P.-M., OP: Quand et pourquoi la communion dans la bouche a-t-elle remplacé la communion dans la main dans l'Église latine?; p. 123–133: Hruby, K.: Le geste de la fraction du pain ou les gestes eucharistiques dans la tradition juive; p. 135–152: Kniazeff, A.: Des acclamations dans la liturgie byzantine; p. 153–165: Neunheuser, B., OSB: Les gestes de la prière à genoux et de la génuflexion dans les Églises de rite romain; p. 167–190: Ozoline, N.: L'icône. Analogie et complémentarité de l'image par rapport au geste et à la parole liturgique; p. 191–203: Rordorf, W.: Les gestes accompagnant la prière d'après Tertullien, *De Oratione* 11–30, et Origène, *Περί εὐχῆς* 31–32; p. 205–233: Rose, A.: L'usage et la signification de l'Alléluia en Orient et en Occident; p. 235–258: Sargologos, G.: L'altération des textes liturgiques grecs; p. 259–273: Staniloae, D.: La liturgie de la communauté et la liturgie intérieure dans la vision phylocalique; p. 275–283: Strömberg, B.: Comportement, gestes et paroles dans la messe suédoise actuelle; p. 285–300: Theodorou, E.: La danse sacrée dans le culte chrétien et plus spécialement dans la famille liturgique byzantine; p. 301–328: Triacca, A.M.: SDB: L'eucologie ambrosienne dans la structure du nouveau Missel de la «Sancta Ecclesia Mediolanensis»; p. 329–352: Webb, D.: Paroles et gestes dans la liturgie baptismale de l'Église nestorienne.

- Pasquier, Abel: Initiationgesellschaft und Gesellschaft auf der Suche nach Initiation. — Concilium XV, 1979, 76–83; S. 84–90: Scheer, Anthonius: Die Rolle der Kultur in der Liturgieentwicklung im Lichte der Geschichte der Initiationsliturgie; S. 90–94: Nocent, Adrien: Christliche Initiation und Gemeinde; S. 95–101: Berger, Willem — Jan van der Lans: Phasen und Perioden, die für das Reifen des menschlichen Handelns und des Glaubensaktes nötig sind.
- Mouhanna, Augustin: Les rites de l'initiation dans l'Église Maronite. — R: Pont. Inst. Orientalium Studiorum 1978. 275 p., 127 tab. = Christianismos I; Lire 20 000.
- Albertine, Richard: Selected moments in the history of the epiclesis in Anglican liturgy. — ELit XCII, 1978, 420–439.
- Brink, L.: De taak van de kerk bij de huwelijksluiting. Een onderzoek naar de geschiedenis van de kerkelijke huwelijksinzegening, vooral onder het aspect van de sacramentaliteit. — Nieuwkoop: Heuff (1977). XXII, 327 blz.; hfl 99,80. [Diss., Amsterdam]
- Schiller, Gertrud: Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. IV, 2: Maria. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1979. 341 S. mit zahlr. Abb.; Lw. DM 115,—.

Anschriften der Mitarbeiter

- Prof. Dr. Panc Beentjes, Prelude Laantje 6, NL-3438 TT Nieuwegein; Prof. Dr. Karl Josef Benz, Machthildstr. 46, 8400 Regensburg-Oberisling; Prof. Dr. Eugen Biser, Kaulbachstr. 31/I, 8000 München 22; P. Franz Otto Busch SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Priv.-Doz. Dr. Winfrid Cramer OSB, Abtei St. Joseph, 4421 Gerleve; Prof. Dr. Werner Dettloff, Ringstr. 57, 8200 Rosenheim-Oberwöhr; Prof. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Dr. Bonifatius Fischer, Abtei Mariendonk, Postfach 10 01 63, 4152 Kempen 1; Prof. Dr. Karl Forster, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Franz Furger, Obergütschstr. 14, CH-6003 Luzern; Prof. Dr. Helmut Hücke, Philipp-Reis-Str. 1b, 6382 Friedrichsdorf/Ts; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Domplatz 29, 4400 Münster; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Niels-Steenen-Kolleg, Philippstr. 2; Dr. Leo Karrer, Lerchenweg 39, CH-45 Solothurn; Dr. Hans-Josef Klauck OFM, St.-Anna-Str. 19, 8000 München 19; Dr. Hans-Joachim Köhler, Wilhelmstr. 90, c/o StB 8 – Z 1, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Hans Kramer OSC, Kamillusweg 43, 4400 Münster; Dr. Bernhard Lang, Burgholzweg 147, 7400 Tübingen 1; Dr. Helmut Moll, Klettenberggürtel 65, 5000 Köln 41; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Mittelstr. 12, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Albrecht Peters, Peter-Wenzel-Weg 2, 6900 Heidelberg-Ziegelhausen; Dr. Walter Radl, Bochofstr. 1, 4000 Düsseldorf 30; Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Prof. Dr. Peter Schäfer, Wodanstr. 30, 5000 Köln 91; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Wolfgang Schwab, Terofalstr. 66, 8000 München 21; Prof. Dr. Alfred Stüber, Platanenweg 31, 4630 Bochum 1; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalstr. 16, Alfred-Delp-Haus, 8000 München 19; Dr. Heinz-Georg Surmund, Frauenstr. 7, 4400 Münster; Dr. Edgar Thaidigsmann, Evangelisches Pfarramt, 7177 Untermünkheim Enslingen; Dr. Norbert Trippen, Priesterseminar, Eintrachtstr. 166, 5000 Köln; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Tiergarten 16/II, 4300 Essen 16; Dr. Christoph Weber, Citadellstr. 9, 4000 Düsseldorf; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Institut für prakt. Theologie, Domerschulstr. 18, 8700 Würzburg.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Aschendorff, Münster, bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

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

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benutzte 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.