Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1979** **75. Jahrgang**

Fernando Inciarte: „Anti-Gilson" . . . . . Spalte 265
Norbert Brox: Methodenfragen der Pseudepigraphie-Forschung . . . . . Spalte 275

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 277
J. Halbe: Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10–26 (E. Zenger)
O. Keel: Jahwes Entgegnung an Ijob (H. Eising)
D. L. Petersen: Late Israelite Prophecy (J. Scharbert)
J. Zumstein: La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu (W. Pesch)
M. de Jonge: Jesus: Stranger from Heaven and Son of God (G. Dautzenberg)
J. Zmijewski: Der Stil der paulinischen „Narrenrede" (G. Schneider)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 287
Biblia Patristica (A. Stuiber)
J. Barbel: Der Gott Jesu im Glauben der Kirche (Ph. Kaiser)
B. Brons: Gott und die Seienden (J. Hochstaffl)
R. Chr. Schwinges: Kreuzzugsideologie und Toleranz (H. Zimmermann)
P. Künzle: Heinrich Seuses Horologium Sapientiae (J. Sudbrack)
A. Maier: Ausgehendes Mittelalter (L. Hödl)
J. Plug: Correspondance. Tome III (M. Greschat)
V. Helk: Die Jesuiten in Dorpat 1583–1625 (M. Hellmann)
Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Hrsg. von Chr. Hahn und H. Reichel (O. Hagemeyer)
Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von M. Greschat (P. Neuner)
Th. Klauser: Henri Leclercq 1869–1945 (K. S. Frank)
W. Siebel: Katholisch oder konziliar? (J. Overath)
Katholiken und ihre Kirche. Hrsg. von G. Gorscheneck (M. Spieker)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 307
H. Verweyen: Christologische Brennpunkte (W. Breuning)
J. R. Villalón: Sacraments dans l'Esprit (A. Ganoczy)
W. Stegemann: Der Denkweg Rudolf Bultmanns (G. Hasenhüttl)
W. Joest: Gott will zum Menschen kommen (P. Knauer)
P. Gisel: Vérité et Histoire (P.-G. Müller)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 313
E.-G. Rokahr: Ehe ohne Treue? (H. Zapp)
Das Recht im Bistum Münster. Hrsg. vom Bischöflichen Generalvikariat Münster. Zusammengestellt von I. Riedel-Spangenberger (R. Schwarz)

Sozialwissenschaften, Moraltheologie Sp. 317
M. Marquardt: Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys (E. Beyreuther)
J. Splett: Der Mensch ist Person (A. Krömer)
Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral – Ein Dauerkonflikt? Hrsg. von Franz Böckle (K. Thomas)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 322
Buße und Bußpraxis (G. Herkenrath)
R. Pacik: Volksgesang im Gottesdienst (H. Hucke)
A. Heinz: Die sonn- und festtägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (H. Reifenberg)

Philosophie . . . . . Sp. 330
F. Platzer: Geschichte, Heilsgeschichte, Hermeneutik (H. R. Seeliger)
W. Weier: Strukturen menschlicher Existenz (R. Haubst)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 337

„Anti-Gilson"[1]

von Fernando Inciarte, Münster

Es handelt sich um die Übersetzung eines erstmals 1966 erschienenen Werkes aus dem Französischen. Da bei dieser Gelegenheit das Ganze auf den neuesten Stand der Forschung gebracht wurde, wird diese Übersetzung vom Vf. als 2. Auflage des Werkes angesehen (16).

Gerade dem Stand der Forschung im allgemeinen ist das erste Kap. gewidmet. Schon hier klingen einige der Schwerpunkte des Buches an: zunächst das Problem des lateinischen Averroismus (18f) (gerade v. St. ist es gewesen, der am von E. Renan 1852 inaugurierten und dann vor allem von P. Mandonnet weiterentwickelten Bild eines schon im 13. Jh. vorhandenen lateinischen Averroismus die meisten Korrekturen angebracht hat); dann der von F. Ehrle 1889 erstmals behandelte Kampf zwischen Augustinismus und Aristotelismus im selben Jh. (hier kann v. St. gegen die Annahme eines reinen Augustinismus sich auf Vorarbeiten seines Lehrers M. De Wulf berufen [20f]); ferner die erstmals von F. Picavet 1905 verdienstvoll, aber übertrieben herausgestellte Rolle des Platonismus und vor allem des Neuplatonismus sowie die Präzisierungen, die schon früh vor allem durch C. Baeumker und R. Klibansky gemacht wurden (22); schließlich das erstmals 1921 gezeichnete Bild der Philosophie in diesem Zeitraum durch E. Gilson. Mit Gilson setzt sich Vf. immer wieder auseinander. Davon wird noch genauer zu berichten sein. Insgesamt ergibt sich eine kenntnisreiche Skizze der Forschungsgeschichte über die Philosophie in diesem Zeitraum, bei der auch andere maßgebliche Autoren selbstverständlich nicht fehlen. Angeschlossen werden im selben Kap. kurz die Frage der Lehreinheit der Scholastik im 13. Jh. sowie die verschiedenen Positionen hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen in dieser Periode. Da beide Fragen eng miteinander sowie mit dem von Gilson benützten Begriff der Christlichen Philosophie zusammenhängen, sollen sie auch später im Zusammenhang zur Sprache kommen. – Der letzte Abschnitt des Kap. ist überschrieben „Die Lücken in unserer Kenntnis des 13. Jahrhunderts". Hier wird vorwiegend über das Projekt eines Corpus philosophorum medii aevi der Union académique internationale berichtet: Aristoteles latinus, Corpus platonicum medii aevi, Averroes latinus; ferner über das in Angriff genommene Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum, über Avicenna latinus sowie über lateinische Übersetzungen des Avicebron, des Maimonides, Algazel usw. (mit Hinweis auf P. O. Kristeller, s. S. 37 Anm. 47); desgleichen über die Artisten-Fakultät von

[1] **van Steenberghen,** Ferdinand: **Die Philosophie im 13. Jahrhundert.** Hrsg. von Max A. Roesle. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 579 S. kart. DM 58.–

UB TÜB
31 MAI 1979

Paris und ähnliche Studienzentren (mit Hinweis auch auf Ch. Lohrs Medieval Latin Aristotle Commentaries). Hingewiesen wird ebenfalls auf die noch nicht weit gediehenen kritischen Ausgaben von Albertus Magnus und J. Duns Scotus (letztere wird im Buch nicht mehr behandelt). Fazit: „Es gilt also, auf noch schlecht befestigten Straßen in einer im Bau befindlichen Stadt unseren eigenen Weg zu suchen" (38).

Vf. löst dieses Versprechen vom 3. Kap. an ein, nachdem er im 2. „Die Vorgeschichte der Philosophie des 13. Jahrhunderts" kurz behandelt hat (39–75). (Aufschlußreich dabei ist – schon bei der unmittelbaren Vorgeschichte – die Schilderung der Konkurrenz der aristotelischen Klassifikation der Wissenschaften mit dem System der sieben freien Künste, nachdem letztere durch Augustinus' De doctrina christiana zwar auf Dienstleistungsfunktionen für die Bibelexegese reduziert, aber immerhin auch als unentbehrliches Hilfsmittel angesehen worden waren.) Von einer selbständigen Philosophie kann – auch bei J. Scotus Eriugena – keine Rede sein (63). Das bedeutet aber, daß man vom Standpunkt v. St.s vor dem 13. Jh. nicht gut von einer Philosophie und folglich auch nicht von einer christlichen Philosophie (ein Begriff, den Vf. allerdings ablehnt) die Rede sein kann. „Die Weisheit des Evangeliums hat die menschliche Weisheit entthront" (64). Nur die Logik (Abaelard) konnte sich als selbständige Disziplin behaupten. Immerhin zeugt die Schule von Chartres dafür, daß bald der Philosophieunterricht über die bloße Dialektik hinaus sich auch naturphilosophischen, metaphysischen und ethischen Fragen öffnete, die von der Augustinischen Auffassung her am meisten vernachlässigt worden waren. Allgemein kann man jedoch sagen (69), daß noch im letzten Viertel des 12. Jh. profane Studien meist nach dem Schema der sieben Künste (plus Jurisprudenz und Medizin) betrieben wurden, die von den theologischen Studien völlig verschieden waren, daß aber sie 1.) nicht als Selbstzweck angesehen wurden und 2.) eher den Sinn hatten, den Geist zu schulen, als Philosophie zu vermitteln.

Daß bei der Bibelexegese sich die dialektische Methode neben der Methode der auctoritates in den sich aus den wörtlichen Schriftkommentaren heraus entwickelnden Glossen, Sentenzensammlungen und Summen Platz verschaffen konnte, wird nur erwähnt (dazu müßte man heute auch die neuesten Forschungen von R. Heinzmann heranziehen). Das Fazit lautet hier: „Erst das 13. Jahrhundert wird die Emanzipation des Denkens bringen und die ersten wirklich eigenständigen Werke der Scholastik schaffen" (72). Auch von einer augustinischen Philosophie kann man folglich nicht sprechen.

Das dritte Kap. ist dem Eindringen der heidnischen Philosophie gewidmet. Es beginnt mit einer Übersicht über die Hauptzentren für höhere Studien – einschließlich der Übersetzungszentren in Spanien, Italien und England – und legt das Hauptgewicht natürlich auf die zu Beginn des Jh. begründete Pariser Universität sowie auf die sich später zu spannungsgeladenen Konflikten verschärfende Zweiheit von Artisten- und Theologischer Fakultät.

Es folgt die Übersicht über die um 1200 neu erschlossenen, namentlich aristotelischen Quellen. Die Auseinandersetzungen, die sich schon im 12. Jh. an dem Gebrauch der Dialektik in der Theologie entzündet hatten, mußten sich zwangsläufig verstärken, als nach und nach das Gesamtkorpus des Aristoteles zugänglich wurde. Vf. zählt vier Hauptprobleme auf, vor die die Aristoteles-Rezeption die Forschung stellt (84ff): Problem erstens der Übersetzungen, zweitens der rechtlichen Stellung (Haltung der Autoritäten zu Aristoteles und dessen Platz in den Studienprogrammen), drittens des Einflusses auf die Lehrentwicklung, viertens der Existenz, Eigenart und Richtungen des lateinischen Aristotelismus. Vf. behandelt sie im Zusammenhang mit der Frage: „wie und in welchen Etappen sich die Emanzipation der Philosophie in der christlichen Welt des 13. Jh. unter dem Einfluß der heidnischen Philosophie vollzieht" (85). Was das erste Hauptproblem angeht, so wird das, was man die Bibliothek der Gelehrten zu Beginn des Jh. nennen könnte, beschrieben. Sie umfaßt den größten Teil der Aristotelischen Schriften schon zu Anfang des Jh. samt einiger Kommentare (Porphyrius, Boethius, Themistius, Alfarabi und vor allem die Paraphrasen des Avicenna; ferner den pseudoaristotelischen Liber de causis, dessen wahrer Charakter [Auszüge aus der Στοιχείωσις θεολογική des Proklos] bekanntlich erstmals durch Thomas von Aquin freigelegt wurde). Demgegenüber ist Plato (außer Timaios, Phaidon und Menon) und selbst Plotin nur indirekt über die lateinischen Neuplatoniker (Apuleius, Chalcidius, Macrobius), die christlichen Schriftsteller (Nemesius, dessen De natura hominis allerdings Gregor von Nyssa zugeschrieben wurde, Pseudo-Dionysius, Augustinus) und die arabischen (und arabischschreibenden jüdischen) Neuplatoniker, hauptsächlich Avicenna und Avicebron, vertreten. Schließlich verfügte man zu Beginn des Jh. ebenfalls über lateinische Übersetzungen arabischer (Alkindi, Costa ben Luca, Alfarabi und, wie schon erwähnt, Avicenna) sowie jüdischer Autoren (Isaak Israeli, Avicebron). Genug, um schon damals Fragen aufkommen zu lassen wie: zerstört die Idee eines umfassenden profanen Wissens die Einheit der christlichen Weisheit und kompromittiert sie nicht den Vorrang der Theologie? „Am Ende des 12. Jh. herrscht noch durchaus ein christliches Klima." Das wird sich gewiß ändern. (Aber um eine „heile Welt" – die Bemerkung sei mir gestattet – kann es sich wiederum nicht gehandelt haben. Man braucht nur etwa Anselm von Canterbury zu lesen, um festzustellen, wie ernst die Auseinandersetzung mit Skepsis und Unglauben, sicherlich aus gegebenen Anlässen, schon früher geführt wurde, und zwar – wie die Aufgabe es erforderte – mit rein rationalen Mitteln. Das spricht nicht so sehr gegen die Grundkonzeption des Vf., eher gegen die von ihm immer wieder bekämpfte Idee einer christlichen Philosophie.)

Die Voraussetzungen für „Die ersten Aristotelesverbote in Paris" (90–101) waren also durchaus gegeben. Vf. stützt sich hier in der Hauptsache natürlich auf Grabmann: 1210 verurteilt die Synode von Paris Amalrich von Bène und David von Dinant und verbietet, daß die Bücher des Aristoteles zur Naturphilosophie oder Kommentare dazu (Avicenna, vielleicht auch Alfarabi) öffentlich oder privat „gelesen", d. h. vorgelesen werden. 1215 werden im Zuge der vom päpstlichen Legaten Innozenz' III. Robert von Courçon reorganisierten Studien der Artistenfakultät die Verbote wiederholt, wobei die libri de metaphysica eigens erwähnt werden sowie ein „Mauricius hyspanus", dessen Identität trotz zahlreicher Identifizierungsversuche nicht feststeht; Vf. schließt den „Mauren" Averroes nicht aus, erinnert aber an diese Hypothese (Renan, Bardenhewer, Mandonnet, De Vaux) nur um klarzustellen, „daß die Erwähnung des Averroes im Statut von 1215 nicht impliziert, daß zu diesem Zeitpunkt lateinische Übersetzungen seiner Schriften bestanden haben müssen". Was Amalrich angeht, so scheint er eher von Johannes Scotus Eriugena sowie der Schule von Chartres beeinflußt worden zu sein, David dagegen schon von der Physik und Metaphysik des Aristoteles, die er materialistisch und pantheistisch auslegt, was Albertus Magnus ihm in scharfer Form vorwirft. Vf. vermutet mit Grabmann, daß die Worte „nos de bonorum virorum consilio scolarum tranquilitati volentes . . ." als Anspielung auf Magister der Theologischen Fakultät zu verstehen sind.

Die späteren Konflikte erscheinen dann hier vorgebildet, zumal selbst in die Theologische Fakultät, an die 1228 Gregor IX. ein mahnendes Schreiben über den Mißbrauch der Philosophie sandte (101), Unruhe eingedrungen zu sein scheint. Aber schon unmittelbar vor 1210 enthalten die Predigten des Kanzlers der Universität „harte Urteile über die ‚eitle Weisheit', die die Dialektiker und Liebhaber ‚unnützer Subtilitäten' an den ‚philosophischen Fakultäten' pflegen" (96f). Wogegen man sich wehrte, war das Eindringen spekulativer Methoden in die Auslegung der Glaubensmysterien.

Von 1215 bis 1230 wissen wir kaum etwas über die Geschichte des Aristotelismus in Paris. (In Oxford und Neapel drang er weiter ein.) Der Konflikt zwischen den Fakultäten milderte sich nach 1230 bis etwa 1260. Der weitere Konflikt, der mit dem Auftreten der Bettlerorden in Universitätskreisen aufkam, wird auch kurz beschrieben, wobei dies auch zu Umstellungen führte: „die Minderbrüder mußten sich schon weiter vom ursprünglichen Ideal entfernen, wollten sie den Weg der Studien betreten . . ." (100). Für die Dominikaner zeigen die Konstitutionen des hl. Raymund von Peñafort aus dem Jahre 1228 die Schwierigkeiten der Lage: das Studium der Philosophie (und der Artes) wird zwar verboten, aber Ausnahmen werden zugelassen, die durch den „Zwang der Realitäten" allmählich zur Regel wurden (103).

Der Pariser „Universitätsstreik" (101–103) nach den Ausschreitungen am Fastnachtsdienstag vom Jahre 1229 – was außer zum Solidaritätsstreik der Lehrer schließlich zu einer Einstellung der Vorlesungen führte – wurde erst 1231 mit einem Schreiben Gregors IX. beendet, das man die ‚Magna Charta der Universität von Paris' genannt hat. Darin wird das Aristotelesverbot bis zur nähe-

ren Prüfung aufrechterhalten, „der Papst spricht nicht davon, daß sie [die entsprechenden Bücher des Aristoteles] von den enthaltenen Irrtümern gereinigt werden sollen, sondern von jedem Verdacht, der auf ihnen lasten könnte" (107). Die dafür eingesetzte Kommission zur Prüfung der libri naturales des Aristoteles stellte unverrichteterdinge und stillschweigend die Arbeit ein. Außer dem Tod des Vorsitzenden Wilhelm von Auxerre wird vielleicht (nach R. de Vaux, La première entrée d'Averroès chez les Latins) das Bekanntwerden der Averroes-Kommentare, die die Entlastung des Aristoteles fast unmöglich machten, schuld am Scheitern der Kommission gewesen sein. Immerhin stand eines der drei Kommissionsmitglieder in persönlicher Verbindung mit dem Averroes-Übersetzer Michael Scottus. Das Ergebnis war jedenfalls eine 1245 durch Innozenz IV. verfügte Ausdehnung des Verbotes auf Toulouse, das bis dahin Aristoteles als Werbemittel für die Gewinnung von Studenten benützt hatte.

Dies verhinderte allerdings nicht „Eine neue Übersetzungswelle" (110–116). Selbst unter der Annahme, daß unter „Mauricius hispanus" Averroes gemeint gewesen sei, kann dieser – entgegen früheren Ansichten – für die früheren Verbote 1210–1215 kaum eine Rolle gespielt haben, da nach weiteren Forschungen (De Vaux, Birkenmayer) es „entscheidende Hinweise (gibt), aus denen hervorgeht, daß Averroes vor 1230 in christlichen Kreisen unbekannt war" (111); jedenfalls in Paris (114). Nach Wilhelm von Auvergne und dem Kanzler Philipp ist es vor allem Albert der Große, der in der Summa de creaturis aus dem Jahr 1240 öfters auf Averroes Bezug nimmt. Über die Übersetzertätigkeit des Michael Scottus in Spanien und Neapel wird ausführlich berichtet (112–116). Da die Averroes-Übersetzungen den Aristoteles-Text enthielten, besitzt man „also vor 1214 die arabisch-lateinische Fassung der Metaphysik in zehn Büchern" (II–X und XII) sowie die von der Nikomachischen Ethik, bald danach die von De caelo und De anima, 1250 die von der Rhetorik und 1246 die von der Poetik. Was die griechisch-lateinischen Aristoteles-Texte angeht, so existieren die Ethica nova (1. Buch) und die Metaphysica media (media translatio: 13 Bücher) wahrscheinlich vor 1210. Die erste vollständige Übersetzung der Nikomachischen Ethik aus dem Griechischen sowie der griechischen Kommentare wurde 1240–1243 von Robert Grosseteste erstellt, der auch De caelo bis zum Ende des dritten Buches übersetzte. Zu erwähnen sind noch die Übersetzungen von Avicenna, De animalibus (1230), des Führers der Unschlüssigen von Maimonides (erstes Drittel des Jh.) und anderer weniger einflußreicher Werke.

Aus all dem entstand „Der eklektische Aristotelismus" (4. Kap.: 117–182). Verständlich, daß ein Magister ein 1927 in Ripoll von Grabmann aufgefundenes Vademekum verfaßte, damit die Examenskandidaten mit der Vielfalt der Stoffe besser zurechtkamen. „Es wäre zu wünschen, daß ein Gelehrter uns bald den vollständigen Text dieser so wichtigen Schrift zugänglich macht" (181). Mit Hilfe dieser und anderer Dokumente gibt Vf. in einigen kommentierten Tabellen die verschiedentlich unternommenen Einteilungen des Wissensstoffes wieder (119–130). Daraus geht das unterschiedliche Schicksal des Rahmens der Artes liberales hervor. Aus der Handschrift von Ripoll wiederum geht hervor, daß „die Metaphysik und die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles in dieser Zeit an der Artistenfakultät nicht behandelt" wurden (128). Die größte Aufmerksamkeit zieht Die Ethik (nova und vetus: also außer Buch I auch Buch II und III der Nikomachischen Ethik) auf sich. An der Gegenüberstellung einer theologischen und einer philosophischen Einstellung zur Glückseligkeits- und Auferstehungsfrage zeichneten sich deutlich die Anfänge der rationalistischen und naturalistischen Tendenzen in der Artistenfakultät ab, die zu den Verurteilungen der 70er Jahre führen sollten. Anschließend werden „Die philosophische Literatur in Paris" (130–149) und „Die theologische Literatur in Paris" (149–166) behandelt sowie „Der Philosophieunterricht in Oxford" (166–175). Behandelt werden also: Johannes Pagus, Petrus Hispanus, bei dem die neuesten Forschungen von de Rijk herangezogen werden, Wilhelm von Shyreswood, Robert Kilwardby, der möglicherweise der erste Interpret der libri naturales war (136), Lambert von Auxerre, Nikolaus von Paris und die von Grabmann so genannte Sophismataliteratur. All das wird im Abschnitt über die philosophische Literatur in Paris berücksichtigt, ferner Kommentare zur Ethik, die eine „unbestreitbare Verwandtschaft zwischen dem Unterricht an der Artistenfakultät und dem an der Theologischen Fakultät" verraten (139). Die von v. St. sowieso abgelehnte Annahme einer Vertretung der Lehre von der doppelten Wahrheit im lateinischen 13. Jh. wird darin (so schon O. Lottin) überhaupt nicht sichtbar, obgleich man sich andererseits „völlig im klaren (ist), daß die Methode und die Lehre der Philosophie und der Theologie völlig verschieden sind". Gegenüber Lottin konstatiert er aber, daß „die Schwierigkeiten unterschwellig vorhanden sind" (140). „Ein bezeichnendes Detail: die Ausdrücke, deren sich später Siger von Brabant bedienen wird, liegen hier bereits vorgeformt vor: loquendo secundum philosophos ... loquendo secundum theologos et secundum veritatem" (!) (140–141).

Bis 1240 lehrt man in Paris nur Logik, Ethik und Grammatik, im Unterschied zu Oxford, wo „seit Beginn des Jh. die libri naturales und die Metaphysik des Aristoteles" gelesen werden. „Es ist darum sicher, daß sich die Verbote von 1210 und 1215, von Gregor IX. 1231 aufrechterhalten, wenigstens bis 1240 ausgewirkt haben." Roger Bacon ist um 1245 einer der ersten, der schon in Paris die indizierten Werke des Aristoteles kommentiert. Möglicherweise schwächte sich die Wirkung der Verbote während der Sedisvakanz (1241–1243), so daß Bacon seine Oxforder Praxis bald in Paris fortsetzen konnte. Im übrigen: „Ich bin für mein Teil immer mehr zu der Überzeugung gekommen, daß die Verbote von 1245 und 1263 keine wirkliche Bedeutung mehr gehabt haben" (144). Die Lehrer Roger Bacons werden kurz behandelt (146–148), nicht ohne zu vermerken, daß „die Erforschung des umfangreichen literarischen Materials, das von Steele und Delorme veröffentlicht wurde, kaum erst begonnen (hat)". (Was die Logik angeht, so sind von Pinborgs neuesten Forschungen sicher wichtigere Resultate zu erwarten.) Interessant ist die Feststellung: „Die Kommentare Bacons sind weder Paraphrasen nach Art der Avicennas oder Alberts d. Gr., noch wörtliche Kommentare wie die des Averroes oder des Thomas von Aquin. Sie bestehen aus einer Reihe von Fragen, die der Text des Aristoteles nahegelegt hat und die nach der klassischen Methode des sic et non behandelt werden, genauso wie es später Siger von Brabant machen wird" (146). Averroes wird schon benützt – und als Verderber des Aristoteles mitunter hart kritisiert (147) (wie Thomas später auch sagen wird!). Was die theologische Literatur angeht, so spiegelt sie den Zwiespalt zwischen einer traditionellen, von Augustinus inspirierten Richtung (v. St. gebraucht nicht gern das Wort Augustinismus, da in dieser Periode noch keine festen Schulen bestehen), deren Vertreter mit größtem Mißtrauen Aristoteles gegenüberstehen und die metaphysische Auslegung der Hl. Schrift bekämpfen, auf der einen Seite und einer aristotelisierenden Richtung, die sich nach 1230 rasch durchsetzt und die spekulative Theologie stärkt, auf der anderen. Außer dem Magister Simon von Tournai (schon vor 1200!) sind die Pioniere dieser zweiten Richtung vor allem Wilhelm von Auxerre, der Kanzler Philipp, Wilhelm von Auvergne sowie der Engländer Alexander von Hales, der „der erste Magister regens (war), der den Liber sententiarum des Petrus Lombardus als Textbuch für die ordentlichen Vorlesungen an der theologischen Fakultät eingeführt hat" (152). (Der Kommentar wurde erst 1945 aufgefunden.) Wilhelm von Auvergne, „der erste große Philosoph des 13. Jh.", wird etwas ausführlicher behandelt (153–155). Zu den aristotelisierenden Theologen zählt auch der erste dominikanische Magister regens in Paris, Roland von Cremona, der eine „umfassende Kenntnis des Aristoteles und auch der Araber besitzt" (seine Werke werden ediert), während seine unmittelbaren Nachfolger weit konservativer sind. Die entscheidende Wende kommt jedoch durch Albertus Magnus' Aufenthalt in Paris (1240/43–1248), obgleich es wahrscheinlich ist, daß seine Aristoteleskommentare bereits in Paris begonnen wurden (161). Von einer geschlossenen Lehre kann man aber bei ihm ebensowenig wie – nach Meinung des Vf. – bei den übrigen Autoren vor Thomas, einschließlich Bonaventuras, sprechen.

Aus dem ebenfalls reich dokumentierten Abschnitt „Der Philosophieunterricht in Oxford" (166–175) möchte ich folgenden Passus über Grosseteste, der sehr gut die Hauptlinien des Buches dokumentiert, hervorheben:

„Wie man sieht, wurde Robert in seiner Theologie kaum von der neuen philosophischen Literatur berührt. Auf den ersten Blick überrascht es, daß dieser konservative Theologe zugleich der kühne Förderer der philosophischen und wissenschaftlichen Studien in Oxford gewesen sein soll. Noch in seinem Hexaemeron, das aus den ersten Jahren seines Episkopates stammen dürfte, kritisiert der gleiche Mann, der bald darauf die Übersetzung der Nikomachischen Ethik in Angriff nehmen wird,

sehr heftig die moderni, qui nituntur de Aristotele haeretico facere catholicum, mira caecitate et praesumptione; und er fügt hinzu: Non igitur se decipiant ... et Aristotelem catholicum constituendo seipsos haereticos faciant. Wie alle seine Zeitgenossen scheint Robert zwischen zwei entgegengesetzten Polen gestanden zu haben: der Tradition und den neuen Strömungen, die sich in dem Maße verstärkten, als die griechisch-arabische wissenschaftliche Literatur besser bekannt wurde" (174–175).

„Der lateinische Aristotelismus um 1250", den Vf. in Paris und Oxford fest etabliert sieht, ist eigentlich noch sehr eklektisch. In der Hauptsache handelt es sich um einen „neuplatonisierenden Aristotelismus". Die Bezeichnungen „Augustinismus", „Averroismus", „Lateinischer Avicennismus" werden vom Vf. auf philosophischer Ebene abgelehnt (177–182). Lediglich in der Theologie könnte noch von einer allgemeinen augustinischen Haltung die Rede sein, die aber nicht philosophischen Ursprungs ist (182f).

Der Rest des Buches behandelt die zweite Hälfte des 13. Jh. Vorher zieht Vf. folgendes Fazit: „Ich bin mir dessen bewußt, daß die wissenschaftliche Literatur der ersten Hälfte des 13. Jh. noch sehr unvollkommen erforscht ist, mag es sich um die Erzeugnisse der Artistenfakultät oder die der theologischen Fakultät handeln. Doch was wir von dieser Periode und den Schriften wissen, in denen sich das Denken dieser Zeit spiegelt, genügt, um unsere Ergebnisse zu rechtfertigen; ich bin überzeugt, daß die weiteren Forschungen sie nur bestätigen werden." (183)

Da die zweite Hälfte des 13. Jh. bekannter ist, werde ich mich in dieser Rezension auf die Korrekturen beschränken, die Vf. an vertrauten Vorstellungen angebracht hat.

Was den hl. Bonaventura angeht (5. Kap., 185–253), so sind vor allem folgende Punkte zu erwähnen: 1.) Entgegen Gilson, der in der Philosophie Bonaventuras eine neben dem Thomismus gleichberechtigte Möglichkeit der christlichen Philosophie sieht, ist Vf. der Auffassung, daß man Bonaventura – soweit man bei ihm von einer Philosophie sprechen kann – bis zu seinem Ausscheiden aus der wissenschaftlichen Lehrtätigkeit im Jahre 1257 als schon chronologisch gesehen einen Vorläufer des hl. Thomas ansehen muß; 2.) Bonaventuras Haltung gegenüber dem Aristotelismus ist – mit Ausnahme der späten Collationes in Hexaemeron, die schon unter dem Einfluß der Konflikte in den 60er und 70er Jahren geschrieben wurden – viel konzilianter, als man allgemein angenommen hat; 3.) von einer von ihm begründeten franziskanischen Philosophie kann keine Rede sein; 4.) sein Bestreben war lediglich theologisch mit Betonung der spirituellen Ausrichtung; 5.) die Philosophie ist lediglich eine der Etappen der Vernunft bis zur beseligenden Schau; 6.) in diesen Grenzen, die durch die letzte, nicht rein natürliche Bestimmung des Menschen gezogen sind (Vf. unterscheidet daher zwischen „christlicher Philosophie" und „christlichen Philosophen"), räumt Bonaventura der Philosophie ebensoviel Autonomie gegenüber der Theologie wie der Vernunft gegenüber dem Glauben ein; 7.) insofern unterscheidet sich Bonaventuras Philosophieverständnis nicht von dem des hl. Thomas; 8.) daß vor allem in bezug auf die Gotteserkenntnis die Offenbarung der Vernunft zur Hilfe kommen muß (204: „unvermeidlich"!), ist „eher eine Folge der Ursünde als eine natürliche Folge unserer Natur" (ebd.); 9.) nicht einmal in den späten Collationes entwirft er eine „christozentrische" Philosophie; 10.) die Bedeutung Bonaventuras für die Philosophiegeschichte hängt davon ab, ob es möglich ist, seine Philosophie „aus ihrem theologischen Kontext herauszulösen" (209 Anm. 46). Letzteres gilt schließlich für alle bedeutenden philosophischen Autoren des Mittelalters, Thomas eingeschlossen (210). Hierin liegt also der springende Punkte und die Gilson unbekannte weil in dessen Konzeption unmöglich vorkommende Crux bei der Auffassung des Vf.

Schon diese wenigen Punkte machen deutlich, wie wenig sich diese gründliche, den Stand der Forschung wirklich wiedergebende Darstellung in philosophische Details verliert, vielmehr von einer großen und problemgeladenen Konzeption getragen wird. Das Problem des Historikers der mittelalterlichen Philosophie, wie weit sich diese aus ihrem jeweiligen meist theologischen Kontext herauslösen läßt, findet seine Entsprechung im Problem des christlichen Philosophen, nämlich, um rein rational vorzugehen, methodisch jeweils vom eigenen Glauben abzusehen. Ist dies ohne „Schizophrenie" möglich? Ich kann auf dieses schwierige Problem hier nicht eingehen, ich will nur damit andeuten, wie sehr – schon von der konsequent durchgehaltenen Konzeption des Vf. her – sich das Studium dieses Buches in zunehmendem Maße (in Maßen nämlich, als die von Bonaventura nach Vf. klar erkannte, im übrigen aber von ihm, schon aus Zeitgründen, nicht gründlich betätigte Möglichkeit einer autonomen Philosophie immer entschlossener ergriffen wird) sich zu einer fesselnden Lektüre gestaltet. Ich kann es nicht besser als mit den Worten W. Kluxens 1974 in dessen Festrede zum 70. Geburtstag des Vf. sagen: „Das muß man intellektuelle Tapferkeit und Vertrauen in die Wahrheit nennen (...) Dieses Vertrauen hat ihn [van St.] bewahrt vor jeder Servilität gegenüber den Autoritäten, auch gegenüber derjenigen von St. Thomas. Das hindert nicht, daß er, glaube ich, dem Thomas treuer war als viele von denen, die sich auf ihn berufen; denn was könnte Thomas konformer sein als das Vertrauen in die menschliche Vernunft, in die Erforschung der Rationalität und in die Liebe zur Philosophie" (12).

Nach diesen grundsätzlichen Erörterungen, die das ganze Buch durchziehen, wird schließlich „Die Philosophie des hl. Bonaventura", die dieser in seiner Theologie verwendet hat, aus ihrem Kontext herauszulösen versucht (231–250), wobei der Unterschied zu Thomas betont wird: „Dieser hat die philosophischen Probleme zuerst für sich gründlich durchdacht und seine Philosophie solide ausgearbeitet, bevor er sie in der Theologie verwendete, was der Franziskanerlehrer im gleichen Maße nicht getan hat." (252).

Aber auch schon gegenüber Albert d. Gr., dem das 6. Kap. gewidmet ist, fällt in Hinsicht auf die philosophische Leistung Bonaventura deutlich ab: Beide wollen die Methode der verschiedenen Wissenschaften und die Beziehungen des profanen Wissens zur Theologie genau bestimmen. „Indes besteht das eigentliche Verdienst des hl. Albert darin, daß er selbst einen großartigen positiven Beitrag zur Entwicklung der profanen Wissenschaften (...) geleistet hat" (270). „Angesichts der neuen Situation, die durch das massive Eindringen der griechisch-arabischen Wissenschaften entstanden ist, hat Albert begriffen, daß nun für das Christentum die Stunde gekommen war, die Emanzipation der Vernunft zum Abschluß zu bringen und in definitiver Weise den Weg der Wissenschaften zu betreten" (ebd.). Unter Berücksichtigung – wie immer – auch des letzten Standes der Forschung unterscheidet Vf. vier Perioden im Wirken Alberts: 1.) die erste theologische Periode (1228–1248); 2.) die dionysische Periode (1248–1254); 3.) die philosophische oder aristotelische Periode (1254–1270); 4.) die zweite theologische Periode (1270–1280). Besonders detailliert wird schon hier den Anfängen dessen nachgespürt, was man „lateinischer Averroismus" genannt hat – eine Bezeichnung, die Vf. allerdings sogar für Siger von Brabant und Boethius von Dacien (siehe später) ablehnt, da es zu einem genuinen Averroismus erst im 14. Jh. (Johannes von Jandun) gekommen ist. Bis dahin könne man nur etwa von „heterodoxem Aristotelismus" sprechen, auch wenn dem Vf. im Anschluß an andere Forscher manchmal der Ausdruck schon für unsere Periode entschlüpft (vgl. 267). Das Fazit der Diskussion (mit Pelster, Salmann, Siedler, Vennebusch) über De unitate intellectus contra Averroem des Albertus lautet: das Werk „verrät ein gewisses Unbehagen in der philosophischen Welt um 1256, doch enthält es keine Anhaltspunkte, daß es damals einen heterodoxen Aristotelismus oder einen lateinischen Averroismus gegeben hätte" (266). Im übrigen kann „was die Klarheit, die Methode und die Strenge der Gedankenführung angeht (dieser Schrift) kein Vergleich mit Thomas' De unitate intellectus standhalten" (ebd.). Was die Aristoteles-Paraphrasen betrifft, so hält Vf. (gegen Nardi) dafür, daß Albert darin nicht bloß als Historiker referiert, sondern die Lehre für wahr hält. Andererseits meint er (mit Geyer), daß Albert manchmal die Verkleidung des bloß referierenden Interpreten wählte, um denen aus dem Wege zu gehen, „die überall Häresien wittern" (279). Sonst wäre die enorme Arbeit an den Paraphrasen unverständlich gewesen (ebd.). Wohl aber hat Albert die heterodoxen Thesen des Aristoteles – anders als Siger – nur als fremde Ansichten referiert (283). Nicht von ungefähr sah selbst Roger Bacon in Albert den Schöpfer der Philosophie in der lateinischen Welt. Wegen dessen Einfluß auf Siger von Brabant ist er nicht zu tadeln: „Nie hat man diesen Meistern der Artistenfakultät zum Vorwurf gemacht, daß sie die philosophischen und die theologischen Methoden sauber voneinander unterschieden haben; Thomas wirft Siger im Gegenteil vor, er überschreite den Bereich der Philosophie, indem er Fragen behandeln wolle, die in den Zuständigkeitsbereich der Theologie gehören, wie etwa das Problem des höllischen Feuers" (281).

Das Kap. über Thomas von Aquin werde ich aus naheliegenden

Gründen übergehen (vgl. auch mein Sammelreferat zum Thomasjubiläum im Philosophischen Jahrbuch, 1978, 2. Halbband). Das Auszeichnende der Darstellung von v. St. gegenüber derjenigen Weisheipls (ebd.) liegt in der Einordnung des Thomas in das Gesamtbild der Philosophie des 13. Jh., allerdings auch in einigen Details, von denen mir das bedeutendste das zu sein scheint, daß entgegen der gängigen und noch von Weisheipl festgehaltenen Meinung nach v. St. die Summa contra gentiles nicht direkt Missionare (auch nicht die zu bekehrenden Heiden), sondern ausschließlich christliche Theologen (allerdings auch christliche Philosophen) zu Adressaten hatte (229f). Mit Weisheipl, dessen Buch er nicht mehr berücksichtigen konnte, veranschlagt v. St. die Aristoteles-Kommentare sehr hoch als Ausdruck der Philosophie des Aquinaten. Nicht in Widerspruch zu Weisheipl steht die Aussage, wonach „die Beziehungen des hl. Thomas zu seinen unmittelbaren Vorgängern (Albert, Bonaventura, Johannes von Rupella, Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne und andere) kaum näher erforscht sind, und es könnte hier vielleicht noch manche Überraschung geben" (313). Am Rande sei hier erwähnt, daß die These Gorces, wonach schon die Summa contra gentiles viele Thesen des „lateinischen Averroismus" bekämpft hätte, längst erledigt ist (297f).

In den restlichen Kapiteln (8–11) wird anhand des verfügbaren Forschungsmaterials die Zuspitzung des Konflikts, dessen Vorbereitungsphasen wir im Vorausgegangenen nachgezeichnet haben, behandelt. Hier kann ich nicht einmal den eigenständigen Beitrag des Vf. – Autor u. a. des bedeutendsten Buches über Siger von Brabant – voll würdigen. Ich beschränke mich daher fortan noch mehr auf die Hauptlinien.

Weshalb nicht „Der lateinische Averroismus", sondern „Der heterodoxe Aristotelismus" (Titel des 8. Kap.), ist oben angedeutet worden. Daß Albert die Ausnahme in den Ordenskonstitutionen von 1228 zur Regel machte, sich mit dem libri naturales des Aristoteles abzugeben, sahen wir auch bereits oben. Der zweite Einbruch (chronologisch eigentlich der erste) erfolgt 1252 durch die offizielle Übertretung der früheren Verbote seitens der Nation der Engländer in Paris, deren Statuten u. a. die Erklärung von De anima verlangen. Damit ist die Tür für den Kommentar des Averroes geöffnet, der die Lateiner vor bis dahin nicht geahnte Fragen stellt. Der offizielle Durchbruch des Aristotelismus auf der ganzen Front datiert wiederum vom 19. März 1255, an dem alle bekannten Schriften des Aristoteles auf das Programm der gesamten Artistenfakultät gesetzt werden. Man stürzt sich darauf, und die Geburtsstunde des heterodoxen (oder auch „radikalen") Aristotelismus kann nur noch bald schlagen. Über den ersten Schritten liegt viel Dunkel (338). Die erste bekannte Schrift, die den De anima-Kommentar des Averroes benützt, auch wenn sie (bezeichnenderweise für die These des Vf.) einen mehr avicennisch als averroisch beeinflußten Aristotelismus vertritt, ist ein von J. Vennebusch herausgegebener Kommentar. Die Geburtsstunde selbst des „heterodoxen Aristotelismus" verlegt Vf. nach sorgfältiger Prüfung aller Anzeichen auf die ersten 60er Jahre. Dieses Kap. gibt ihm Gelegenheit, nicht nur das Gesamtbild Renans und Mandonnets über den lateinischen Averroismus gründlich zurechtzurücken, sondern auch Detail-, z. T. sogar beachtliche Irrtümer zu korrigieren, namentlich die Verwechselung der Lehre von einem einzigen aktiven Intellekt bei Avicenna mit der Averroischen Lehre eines einzigen aktiven und passiven Intellekts. Diese erstmals Renan unterlaufene Verwechselung wird vom Vf. auch bei anderen so bedeutenden Historikern wie Gilson, Geyer, Glorieux, Berthier, Aegerter, Sassen, Nardi und Lottin nachgewiesen. Nur die letzte Lehre zerstört insofern die sittliche Ordnung, als sie Sanktionen im Jenseits unmöglich macht (343f). Darauf sowie auf eine möglicherweise auf Averroes zurückgehende rationalistische Einstellung reduziert sich der vielbesprochene lateinische Averroismus im 13. Jh.[1] Das Studium der Werke der Hauptvertreter (vor allem Sigers von Brabant und Boetius' von Dacien) zeigt, wie wenig dies ist im Vergleich mit ihrem tatsächlichen Inhalt (347–387), wie denn die Verurteilung von 1277 (wie Mandonnet selbst einräumte) die „peripatetische Philosophie im allgemeinen" treffen wollte (347). Ich nehme an, die Datierung des Titels Lateinischer Averroismus im 13. Jh. wurde ursprünglich durch die Überschrift des Aquinaten De unitate intellectus contra averroistas inspiriert. Das Argument, das man daraus gegen die These des Vf. gewinnen könnte, wird damit abgewehrt, daß dieser von der Taktik des Aquinaten spricht, Aristoteles dadurch zu entlasten, daß zwischen diesem und dessen radikalen Anhängern scharf unterschieden wird (371). In den Schriften Sigers findet sich im übrigen „keine Spur von der berühmten Lehre von der doppelten Wahrheit" (365) („selbst Averroes hat diese absurde Lehre nicht vertreten", ebd. Er kennt ja nur eine philosophische Wahrheit). Immerhin hat Thomas in De unitate intellectus den bleibenden Widerspruch aufgezeigt, der darin liegt, sich – wie Siger – zum christlichen Glauben zu bekennen und dennoch häretische philosophische Thesen zu entwickeln (vgl. S. 364). Nur ein Lippenbekenntnis? Zumindest für Boetius von Dacien bestreitet dies Vf. entschieden: „In Wirklichkeit ist Boet(h)ius ein durchaus christlicher Meister, der keineswegs die übernatürliche Glückseligkeit, ‚quam in vita futura per fidem expectamus' leugnet. Doch als Lehrer der Philosophie stellt er sich die Frage, worin vom Standpunkt der Vernunft aus das Höchste vom Menschen im Diesseits erreichbare Gute bestehe" (378). Auch für Dantes Lob auf Siger spricht einiges (vgl. A. Zimmermann, „Dante hatte doch recht", in: Philosophisches Jahrbuch 1975). „Als überzeugter Vertreter der Trennung der beiden Mächte innerhalb der Christenheit und auf wissenschaftlicher Ebene der Autonomie der profanen Wissenschaften der Theologie gegenüber, hat Dante Siger zur Personifikation der Philosophie und zu Thomas' und Alberts Verbündeten im Kampf für die Emanzipation der Philosophie, zum Opfer der Intoleranz der Theologen gemacht" (377). Dies wird wohl vor allem im Hinblick auf die krassen Fehlurteile durch die sich erst dann schulmäßig formierende „augustinische" Theologie gesagt, im Verein freilich mit der kirchlichen Pariser Autorität. Dies wird in den zwei nächsten (9. und 10. Kap.) gezeigt: „Die Zeit der großen Lehrstreite" (389–416) und „Das Entstehen und die Rivalität der Schulen" (463–480).

Die unterschiedliche Reaktionsweise des hl. Bonaventura (durch Ausweichen ins leicht Schwärmerische: hier in Übereinstimmung mit Ratzinger, S. 212) und des hl. Thomas (durch strenge Argumentation auf der Ebene des Gegners, d. h. auf philosophischer Ebene) wird betont. Letzteres wird durch sorgfältige Analyse der Hauptzüge von Thomas' De unitate intellectus und dessen Wirkung auf Siger gezeigt: „In De anima intellectiva zeigt sich die Ratlosigkeit Sigers. Seine averroistische Überzeugung ist erschüttert." Ohne ihn reinzuwaschen, stellt Vf. die Unklugheiten des jugendlichen Sigers in Rechnung. Neben Bonaventura und Thomas wird es noch andere Theologen gegeben haben, die den Kampf gegen den heterodoxen Aristotelismus aufnahmen; „doch steht die Forschung auf diesem Gebiet noch am Anfang" (428).

Was den Kampf des hl. Thomas „nach rechts" angeht, so weiß man (nach Weisheipl) oder vermutet man mit gutem Grund (nach v. St.) seit Brady, daß De aeternitate mundi nicht gegen die „Averroisten", sondern gegen den Franziskaner J. Peckham gerichtet war (in meiner oben erwähnten Sammelrezension zum Thomas-Jubiläum habe ich dies bei der Besprechung Weisheipls unterschlagen). Eingehender als Weisheipl analysiert v. St. den Inhalt dieser Schrift in seinem geschichtlichen Kontext.

„De aeternitate mundi enthält eine der wenigen Stellen (...), wo (Thomas) einmal seine unerschütterliche Ruhe verliert; die Anmaßung der Theologen, die gegen die Autorität der größten Philosophen behaupten, die Idee einer ewigen Schöpfung sei absurd, hat ihn offensichtlich geärgert" (431). Grund zu dieser Verärgerung waren vor allem die undurchdachten Angriffe der reaktionären Theologen. – Schon in seinem Sentenzen-Kommentar unterlief Bonaventura ein gravierender Fehler in seiner Argumentation gegen die Möglichkeit der Ewigkeit der Welt, als er aus der creatio ex nihilo eine creatio post nihilum und so eine creatio in der Zeit machte. In der Summa theologiae, I, q. 46, a. 2, ad 2, wird die These Bonaventuras „diskret" zurückgewiesen. „Dagegen

[1] Charakteristisch für die Position des Vf. ist, daß er nicht einmal in dem um 1290 entstandenen Metaphysikkommentar des Ferrandus von Spanien die averroistischen Züge konzediert, die man entdeckt hatte oder entdeckt zu haben glaubte. Außer Anm. 8 auf S. 391 siehe jetzt A. Zimmermann, „Die Kritik an Thomas von Aquin im Metaphysik-Kommentar des Ferrandus de Hispania", in: Tommaso d'Aquino nell suo settimo centenario. Atti del congresso internationale. 2., Napoli, o. J. – Als Beispiel für die Gegenseite zitiere ich aus der Schlußseite dieses Aufsatzes: Das Werk ist „ein wichtiges Zeugnis dafür, wie Thomas von jemandem angegriffen wird, der in Averroes den besten und unübertrefflichen Interpreten der aristotelischen Philosophie sieht. Dieser Kommentar ist der früheste bisher bekannte Text, in dem ganz bewußt der thomistische und der averroistische Aristotelismus miteinander konfrontiert werden." Immerhin wird hier „averroistisch" als Adjektiv zum Substantiv „Aristotelismus" geschrieben, so weit in Übereinstimmung mit dem Vf.

wendet sich Thomas in De aeternitate mundi contra murmurantes direkt gegen die von Bonaventura und seinem Schüler Johannes Peckham vertretene Lehre" (434).

Zur Unsicherheit trug später vielleicht auch der doppelte Kampf bei, den Thomas führen mußte (432) und der noch in De aeternitate mundi weitergeführt wurde. Die konservativen Theologen versuchen eine Philosophie augustinischer Prägung zu machen. Dazu gilt es nach Vf. festzustellen: 1.) „Vor 1270 gibt es keinen philosophischen Augustinismus" (437); 2.) dieser ist als Reaktion auf den entstehenden Thomismus entstanden (ebd.); 3.) die erkenntnistheoretische Illuminationslehre spielte nicht (wie bei Gilson) die Hauptrolle, wurde sie doch von Vertretern des „Augustinismus" wie Richard von Mediavilla, Wilhelm von Ware und Petrus Johannes Olivi aufgegeben (439), sondern metaphysische Fragen (Schöpfung der Welt und Pluralität der Formen) (438), wobei die Lehre von der Pluralität der Formen erwiesenermaßen nicht augustinisch ist. Alles in allem verschärft sich der Intellektualismus des Thomas noch weiter (dies wird allerdings vom Vf. nicht explizit so ausgedrückt). Es wäre interessant, diesen Standpunkt mit dem davon abweichenden von Weisheipl (s. meine obengenannte Sammelrezension S. 405f) genauer zu vergleichen. Jedenfalls erhebt Peckham den Vorwurf, daß „er (der „Thomismus") die Lehren der Väter geringschätze (...) und sich fast ausschließlich auf die Lehren der Philosophen stütze" (440) – oder auf die Vernunft? (Wenn man denkt an den berühmten Spruch in De Coelo gegen Siger – vor allem der Wahrheit verpflichtet sein – sowie an dessen – aus Ratlosigkeit? – bloß interpretatorische Ansprüche, so glaubt man eine Konvergenz zwischen „links" und „rechts" feststellen zu können.) „Die Kodifizierung des Neo-Augustinismus [gleich nach der Verurteilung von 1277] ist schließlich das Werk des Wilhelm de la Mare mit seinem Correctorium fratris Thomae (441). Der Neo-Augustinismus wird schließlich vom Scotismus abgelöst. V. St. traf aber die Entscheidung, Scotus als mehr dem 14. Jh. zugehörig zu betrachten. So beschränkt er sich darauf, Pariser und Oxforder Vorläufer des Scotismus zu behandeln (Richard von Mediavilla, Wilhelm von Ware, Petrus Johannes Olivi, Roger Marston und vor allem Heinrich von Gent, 464–469). Parallel dazu stellt er den sich herausbildenden Frühthomismus vor (469–475): Aegidius von Lessines, Bernhard von Auvergne, Robert von Oxford, Ptolemäus von Lucca, Gottfried von Fontaines und vor allem Aegidius von Rom (auf dessen Konto das Monster einer distinctio realis von Wesen und Existenz wie res und res geht).

Bevor Vf. im letzten Kap. Bilanz zieht, behandelt er den genialen Außenseiter Raymundus Lullus (475–480). Ich habe die Punkte dieser Bilanz jeweils im Zusammenhang herauszustellen versucht. Sozusagen die Bilanz der Bilanz wird im letzten Abschnitt gezogen. Er ist „Das Jahrhundert des Thomas" überschrieben. Der Ausdruck geht auf Gilson zurück. V. St. stimmt seinem Inhalt zu, stellt aber fest, daß dies unvereinbar ist mit Gilsons Auffassung von zwei aufeinander unrückführbaren bestehenden Arten von „christlicher Philosophie". Das Bild des Nebeneinander weicht bei v. St. demjenigen des Nacheinander. Auch dies wurde erwähnt. Desgleichen, was v. St. von dem Begriff „christliche Philosophie" hält. Soweit zur Bilanz. Freilich, das Buch als einen „Anti-Gilson" zu bezeichnen, wird seiner Vielseitigkeit und Gründlichkeit nicht gerecht. Vielseitigkeit und Gründlichkeit spiegeln sich auch in den zahlreichen und knappen Anmerkungen ebenso wie in der umfassenden Bibliographie und in den vorzüglichen Registern. Auch eine chronologische Tafel ist beigegeben. Hervorzuheben ist auch die nüchterne Lebendigkeit der Darstellung. Ihrem auf das Ende zu immer dramatischer werdenden Gegenstand ist sie vollkommen angemessen. Die Peripetie des Dramas – die Verurteilungen von 1272 und 1277 – wird auch kenntnisreich und in ihren verheerenden Konsequenzen behandelt. Der leidenschaftliche Verfechter einer von Christen gemachten echten Philosophie und „Intellektualist" v. St. – persönlich die Güte selbst – kann nicht umhin, diese Konsequenzen scharf nachzuzeichnen.

Methodenfragen der Pseudepigraphie-Forschung

von Norbert Brox, Regensburg

Seit einigen Jahren ist die Erforschung der Verfasserschafts-Fiktion in der biblischen, jüdischen und frühchristlichen Literatur vergleichsweise intensiv geworden und unter relativ breiter Beteiligung ein Stück vorangetrieben worden, zumindest was die Formulierung der anstehenden historischen Probleme betrifft. Freilich gibt es in vieler Hinsicht noch kein gesichertes methodisches Fundament dieser Diskussion. In Detailfragen stellt sich ein breiterer Konsens ohnehin schwieriger ein, und das unbekannte Terrain erlaubt vorerst nur unsichere Lösungsschritte. Aber in einem Punkt zeichnete sich in der Forschung seit Jahrzehnten (wenn ich recht sehe: zunehmend) ein gemeinsamer Ausgang der Untersuchungen ab, nämlich darin, daß pseudepigraphische Schriftstellerei des christlichen Altertums nicht anders als die altchristliche Literatur insgesamt wissenschaftlich als ein Phänomen der spätantiken Literaturgeschichte zu behandeln und zu interpretieren sei. Dieser in der Bibelwissenschaft und Patrologie allgemein praktizierte methodische Ansatz ist freilich gerade bei der Behandlung der Frage nach der literarischen Fälschung in frühchristlichen Schriften von einzelnen Autoren aus apologetischen Motiven wiederholt aufgegeben worden. Man hielt, um die altkirchlichen, vor allem die biblischen Autoren von allem (vermeintlich) Anrüchigen zu entlasten, die frühchristliche Literatur auf verschiedenen Wegen aus der allgemeinen Geschichte der Verfasserschaftsfälschungen heraus und wußte eine christliche Pseudepigraphie entweder als überhaupt nicht existent oder unter moralischen bzw. religiösen Gesichtspunkten (Inspiration) als schlechthin exzeptionell zu erweisen.

In Form eines scharfen Protests gegen die neuerdings laufende Diskussion hat in dieser Zeitschrift K. Aland jetzt einmal mehr die zweite Möglichkeit gewählt, allerdings nicht mit apologetischem, sondern nachdrücklich mit methodischem Anspruch[1]. Er plädiert für die Isolierung des Faktums frühchristlicher Verfasserschaftsfälschung in einen Bereich der Unableitbarkeit und Unvergleichlichkeit hinein. Er tut das auf dem Weg der Kritik an neueren Publikationen[2] und behandelt die gegenwärtige Diskussion speziell um die biblische Pseudepigraphie dabei merkwürdigerweise als Symptom eines nur katholischen „Nachholbedarfs" (3) in einer Frage, von der unterstellt wird, daß sie in der evangelischen Exegese und Patrologie wissenschaftlich bereits gelöst sei[3]. Tatsächlich sieht er sie aus folgender Perspektive unbestreitbar gelöst.

Die gesamte neutestamentliche Literatur (Entstehungszeit: 50 – ca. 140 n. Chr.) muß nach A. mit den Apostolischen Vätern (ca. 95–150 n. Chr.) und darf mit nichts sonst zusammengefaßt werden, wenn es um die Pseudepigraphie geht, denn NT und Apostolische Väter „haben in der Frühzeit im gleichen Ansehen gestanden" (4) und sind vom übrigen altchristlichen Schrifttum radikal getrennt durch „das Jahr 150", in dem Justin seine (erste) Apologie mit dezidierter Selbstangabe als Autor einleitete (4.7). Dieses Datum ist nämlich das Ende der „Epoche der Naherwartung wie des Pneumatikertums" (7), für die man in der Frage literarischer Verfasserschaft im Christentum prinzipiell ein Desinteresse

[1] Aland, Kurt: Falsche Verfasserangaben? Zur Pseudonymität im frühchristlichen Schrifttum: ThRev 75 (1979), 1–10. Ich nehme hier keine Notiz von dem unerquicklichen Stil und den teils ungerechten, teils sachlich unexakten Vorwürfen des Rezensionsartikels, doch liegt mir sehr an der Fortsetzung der Problemdiskussion.

[2] Direkt wird polemisiert gegen mein Buch: Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie (SBS 79), Stuttgart 1975, aber gemeint sind „die Schrift von Brox und die gleichgerichteten Arbeiten anderer Autoren" (3) bzw. „das Verfahren von Brox wie Speyer und manchen anderen" (5); und die Auseinandersetzung müßte „vorzüglich mit Speyer geführt werden" (7).

[3] In diesem Punkt ähnlich Conzelmann, Hans, in: Fabula. Zeitschr. f. Erzählforschung 18 (1977), 277 (Rez. zu WdF 484): „während für die kritische evangelische Forschung das Problem i. W. ein archivarisches ist". Conzelmann befürwortet gleichzeitig nachdrücklich den auch von Speyer und mir vertretenen methodischen Weg. – Man wundert sich übrigens über die Fehleinschätzung der Szene in der „katholischen Gemeinde", die A. unterläuft.

anzusetzen bzw. diese Frage durch Begriffe wie „heiliger Geist", „Charisma", „christliche Prophetie" zu ersetzen hat (4). – Und darüber hinaus wird die Eigentümlichkeit der frühchristlichen Literatur vor 150 im Hinblick auf das Verfasserschaftsverständnis nach A. auf der Ebene der Gattungsbestimmung gewonnen (4), ohne daß allerdings wirklich klargemacht würde wie. Jedenfalls beginnt nach A. mit Justin „etwas völlig Neues, in der christlichen Literatur davor ohne Beispiel" (4). Vorher nämlich ist „die gesamte frühchristliche Literatur entweder anonym oder pseudonym gehalten" (7)[4].

Es fallen dem Leser bei dieser These sogleich die echten Paulusbriefe und die Ignatianen und auch die (von A. nicht beachteten) Polykarpbriefe ein, die trotz der Erwähnung bei A. (auch in der Rechtfertigung gegenüber H. R. Balz: 9) keine einleuchtende Einordnung mehr erfahren können. Daß die urchristliche Pseudepigraphie aus einem Klima entstand, in dem es noch keine „konkreten Verfasserpersönlichkeiten" gab, sondern nur „Anonymität bzw. Pseudonymität" (vgl. 7), ist nach meiner Kenntnis der Forschung hier erstmals und verblüffenderweise vertreten worden.

Diese Isolierung der christlichen Literatur von 50 bis 150 n. Chr. ist nach A. so zwingend, daß jede Verfahrensweise, die auf größere literaturgeschichtliche Zusammenhänge nach vorn und hinten (auch aus den Bereichen der zeitgenössischen nichtchristlichen Literaturen) Rücksicht nimmt, nichts anderes ist als das eklatante Indiz für „das letztlich unhistorische Denken der meisten, welche gegenwärtig die Frage der Verfasserschaft des frühchristlichen Schrifttums behandeln" (4 u. ö.).

Ich möchte die Diskussion nur an diesem einen Punkt in Kürze aufgreifen, weil, wenn A. hier recht hat, die Arbeit am Problem frühchristlicher Pseudepigraphie augenblicklich als beendet betrachtet werden kann: Kein Christ hat sich bis 150 n. Chr. für Verfasserschaft interessiert, jede einzelne Schrift empfahl sich allein vom Inhalt her als charismatisch oder prophetisch, man hat für den Teil des Urchristentums ein Scheinproblem in die Forschung eingetragen. Pseudepigraphie nach dieser Zeit ist etwas ganz anderes als in den urchristlichen Schriften.

Dieser Ansatz einer literarisch schlechthin unterschiedenen, kanonischen Literatur zwischen 50 und 150 n. Chr. muß nun zumindest als strittig bezeichnet werden, und ich wüßte nicht, wo die Grenzmarke Justin in der Wissenschaft geläufig ist und wo sie sich bewährt hätte. Es gibt beachtliche Gründe zur Skepsis. Zunächst schon kann die These kaum ernsthaft begründet werden, Justin habe schlagartig die Szene der frühchristlichen Literatur verändert, so daß man nach ihm nicht mehr schreiben konnte wie vorher. Im einzelnen läßt sich z. B. fragen: Durch was unterscheidet sich unter literatur- und gattungsgeschichtlichen Kriterien der 1 Klem von kirchlichen Briefen des späten 2. Jahrhunderts?[5] Wo liegt unter dem Aspekt der Fiktion die Differenz etwa zwischen den Pastoralbriefen des NT und den Pseudo-Ignatianen des 4. Jahrhunderts? A. vergleicht mit der urchristlichen Literatur die konstantinische Schenkung und die pseudoisidorischen Dekretalen, womit er zwar eine Groteske erstellt, aber niemand treffen kann, der so verfahren wäre. Es gibt Näherliegendes, wodurch seine These wirklich in die Probe gerät. Das und weiteres müßte geklärt werden, ehe die Anerkennung des bezeichneten exklusiven Kanons urchristlicher Literatur zum Test für das Vorhandensein historischer Methode gemacht wird. Bis dahin jedenfalls muß die Gegenkritik zugelassen werden: Es handelt sich beim beschriebenen Konzept um die dogmatisch interessierte Ausgrenzung eines Bereichs von Literatur, den man den allgemeinen Bedingungen der literarischen Verfasserschaft entzogen sehen möchte, so daß umgekehrt also gerade hier nach der historischen Qualität der Kriterien (Geist, Charisma, Prophetie) und der Methoden gefragt werden darf. Die Argumente, mit denen solche Skepsis widerlegt wird, wurden von A. noch nicht genannt. Er kündigt eine weitere Arbeit zum Thema an (9). Zu diesen Argumenten würde allerdings auch eine wesentlich genauere Berücksichtigung (und evtl. Bestreitung) der jeweiligen Begründung von kritisierten Positionen kritisierter Autoren gehören als man sie in dem jetzigen Artikel (soweit überhaupt) zu lesen bekommt. Von unterschiedlichen Grundansichten kann man sich am ehesten die Belebung einer Diskussion erhoffen, in der Argumente getauscht werden.

Die biblische und historische Theologie hat die urchristlichen Schriften – das war gerade ihr Fortschritt und Erfolg – im Rahmen der antiken Literaturgeschichte zu sehen gelernt und demzufolge die Methoden der form-, gattungs-, redaktionskritischen und strukturalen Analyse als ihr Instrumentar eingeführt. A. beteiligt sich daran, auch im zitierten Artikel, in dem er nachdrücklich auf die Beachtung der Gattung insistiert (4). Nur unter dem einen Aspekt, nämlich der Beurteilung und Herkunft von Verfasserangaben, empfiehlt er die absolute Ausnahme. Das ist nicht konsequent und wird – angesichts des Methodenbruchs – nicht ausreichend begründet, sondern eher in der Form der Beschwerde als des Arguments vorgetragen. Ausgerechnet die Fortsetzung der literaturgeschichtlichen Methoden in der Pseudepigraphie-Forschung wird von A. als „unhistorisch" bezeichnet. Die Diskussion kann damit nicht abgeschlossen sein.

[4] In der Forderung A.s, daß die Anonymität einbezogen werden muß, bin ich mit ihm einig und habe – allerdings vorsichtige – erste Versuche diesbezüglich gemacht (Falsche Verfasserangaben, 25f. 114ff), die A., wie auch alle methodischen Bemerkungen, ignoriert.

[5] Vgl. P. Nautin, Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles, Paris 1961.

Halbe, Jörn: **Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10–26.** Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit. – Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht 1975. (Forschungen zur Religion und Literatur des alten und Neuen Testaments 114). 571 S., Lw. DM 99.–

Ziel dieser umfangreichen Kieler Dissertation ist es, Herkunft, Geschichte und Wirkungsgeschichte des kleinen Textes Ex 34,10–26 analytisch aufzuschließen, wobei von dem streng textbezogenen Ansatz her auch ein klärendes Licht auf den neuerlich stark bewegten Problemhorizont von „Recht", „Deuteronomismus", „Bund" und „Dekalog" fallen soll. Dementsprechend gliedert sich die außerordentlich materialreiche Studie in 5 Teile:

Zunächst (13–255) erarbeitet eine literar- und formkritische Analyse von Ex 34,10–26, die stark mit literar-ästhetischen Beobachtungen argumentiert, aber auch altorientalisches Vergleichsmaterial beizieht, einen Grundtext von „Bundesworten", bestehend aus einer Einleitung 34,10aβb bis 11a und aus den in Hauptgebot V. 11b/12–15a sowie in Einzelbestimmungen V. 18–26* aufgeteilten Verpflichtungen. „Das Hauptgewicht liegt bei den auferlegten Verpflichtungen. Nur kurz, aber konstitutiv steht V. 11b voran. Erst Jahwes Bereitschaft, das Land freizukämpfen, ermöglicht Erfüllung des Anspruchs, den er erhebt. Dieser Anspruch betrifft das Verhältnis Israels zu Jahwe unmittelbar (Einzelbestimmungen), doch ganz ebenso auch das Verhältnis Israels zu Dritten (Hauptgebot), das ja überhaupt erst durch die besondere Bindung an Jahwe Problem wird" (227). Von daher bietet sich der durch F. Horst in die Erforschung der israelitischen Rechtsgeschichte eingeführte Begriff des Privilegrechts an: „Es handelt sich um Privileganspruch Jahwes, der aus dem Privileg der Landzueignung erwächst (V. 11b), der ohne dies Privileg nicht erfüllt und als Anspruch in dieser Form gar nicht erhoben werden könnte" (228). Von dieser Struktur, aber auch von den rahmenden Versen 10aα.27 her, die überdies den gottesdienstlichen Sitz im Leben festhalten, kann das so bedingte Verpflichtungsverhältnis analog zum Verhältnis (Lehns-) Herr – Vasall als „Bund" bezeichnet werden. Als erweiternde Schichten bzw. Textstufen lassen sich nach H. abheben: (1) eine mit ihr selbst wieder vorgegebenem Gut gestaltete „Wallfahrtsschicht" (V. 18aα.aβ.22. 23.24b.26a), die sich in die Struktur des vorgegebenen Grundtextes einordnete; (2) das Bildverbot V. 17, das noch vor der Reichsteilung in das um die Wallfahrtsschicht für die Auseinandersetzung mit dem kanaanäischen Kult aktualisierte Grundkorpus eingefügt wurde; (3) die Nachinterpretation von V. 15a durch V. 15b–16: sie übersetzt das alte völkische Bündnisverbot in die Welt von Familie und Sippe; „da die tragende Wendung (זנה אחרי) in einer Konkretheit gebraucht ist, die durchaus ursprünglich wirkt, da sie andererseits noch nicht in der Weise theologisch festgelegt ist, wie das bei und dann seit Hosea ausnahmslos der Fall ist, kann das Interpretament vorhoseanisch sein oder jedenfalls einer Zeit entstammen, da der Sprachgebrauch Hoseas noch nicht diesen andern verstummen ließ" (160).

Der 2. Teil (256–315) beschreibt den literargeschichtlichen Ort von Ex 34,10–26, zu einem in ablehnender Auseinandersetzung mit der These vom dt/dtr Ursprung dieses Textes und zum anderen durch den Versuch, den Text als stimmiges Element einer dem Jahwisten zuzuschreibenden Sinaiperikope Ex 19,9a.10–11a.12–13a.14–16aα.18; 34.[4aα בּ].5.8.10–26.27 sowie des jahwistischen Gesamtkerygmas überhaupt zu verstehen.

Die Frage nach dem Sitz im Leben der Bundesworte, die der 3. Teil (316–340) behandelt, wird dadurch entschieden, daß der angenommene jahwistische Erzählrahmen zugleich als Niederschlag einer ihm entsprechenden kultischen Begehung gilt: „So, wie die Sinaitheophanie in kulti-

scher Handlung wiedererlebt wurde, so bildete die kultische Handlung mit ihren heiligen Fristen, ihren Vorbereitungsriten, ihren Mitteln, Kommen und Gegenwart Jahwes zu repräsentieren, die Erzählung von der Sinaitheophanie fort und aus, so daß wir in dieser Erzählung die normative Legende und ätiologischen Reflexe gottesdienstlicher Begehung vor uns haben" (323). Die Urwurzeln der Tradition können in einem Offenbarungsgeschehen liegen, „in dem die in furchtbaren Zeichen wahrgenommene Herabkunft und Gegenwart Gottes das einzig und alles Entscheidende war. Baut man auf die vulkanischen Züge in Ex 19,18, so ist das für den Anfang sogar das ganz überwiegend Wahrscheinliche" (323). Die spätere kultische Wiederholung dieses Urgeschehens im Kulturland kulminierte in den „Bundesworten", die bekräftigen wollen: Jahwe, der hoheitliche Gott vom Sinai, ruft sein nun seßhaft gewordenes Volk in die Gewißheit seines bleibenden Schutzes und (!) Anspruchs.

Den traditionsgeschichtlichen Horizont von Ex 34,10–26 präzisiert der 4. Teil (341–505) dadurch, daß die Texte Jos 9; Ri 2,1–5 und Ex 23 im Rahmen des Bundesbuches daraufhin befragt werden, „ob sie in ihrer Verwandtschaft mit Ex 34 konvergierende Hinweise auf die geschichtliche Heimat der Bundesworte geben" (341), wobei zugleich eine neue Analyse des Bundesbuches sowie eine differenzierte Entstehungshypothese (die privilegrechtliche Grundlage Ex 20,24aα.26a; 22,37–29; 23,10–12a.14–19.23–24.31b–33 wurde in zwei Stufen zum heute vorliegenden Rechtsbuch erweitert!) geboten wird. Es ergibt sich, daß die drei Texte als je eigenständige Überlieferungen der ersten staatlichen Zeit untereinander und mit Ex 34,10–26 so verwandt sind, daß sie diese voraussetzen und in ihrer Letztgestalt mit Blick auf die salomonische Gibeonitenpolitik (Jos 9), auf die davidisch-salomonische Friedenspolitik mit den Kanaanäern (Ri 2,1–5 im Horizont von Ri 1) und auf die veränderten Sozialstrukturen (Bundesbuch) hin aktualisieren.

Der abschließende 5. Teil (506–526) faßt nicht nur die Ergebnisse zusammen, sondern sucht die Entstehungssituation der „Bundesworte" zu präzisieren: „Ephraim-Benjamin: das ist traditionsgeographisch der Raum, dem die Bundesworte entstammen. Die Zeit des ‚Landausbaus', nicht schon die Landnahmezeit, ist terminus a quo, das Ende der Richterepoche terminus ad quem ihrer Entstehung" (510). Sie spielen eine wesentliche Rolle bei dem Versuch, die unterschiedlichen Stämme zu einer inneren Einheit zusammenzuführen. Dabei wird die zwischen Stammesoberhaupt und Stamm waltende Rechtsbeziehung (als Lebensbeziehung!) so auf das Verhältnis Jahwes zu Israel übertragen, daß eine übergreifende Gemeinschaftsbindung entsteht, die den beteiligten Stämmen ihre relative Autonomie beläßt, wie die Entwicklung des Bundesbuches zeigt. Als ihr ursprünglicher kultischer Sitz bietet sich eine Sinaifeier in Gilgal an, die gegenüber der Sinaifeier in Sichem ihr eigenes Gewicht und ihre eigene Gestalt hatte.

Dies ist nicht nur ein gewichtiges, sondern auch ein wichtiges Buch: es setzt sich sehr eigenständig mit der bisherigen Forschung auseinander (freilich nur bis 1970!) und entwickelt eine klare These, die mit seltener Konsequenz durchgehalten wird. Letzteres ist die Stärke – aber auch das Problem der Arbeit, die im übrigen ihre kultgeschichtliche Grundoption und forschungsgeschichtliche Herkunft mehrmals offenlegt (vgl. z. B. S. 325. 519 die Hinweise auf S. Mowinckel und G. von Rad sowie S. 409ff das Grundmuster der Bundesbuch-Hypothese im Anschluß an W. Beyerlin). Die Gesamtthese vom alten Privilegrecht Jahwes als der Umsetzung der hoheitlichen Nähe des Sinaigottes im Kulturland und die Thesen zu den übrigen Texten werden zwar mit geradezu erdrückender Stimmigkeit entfaltet, dennoch verbergen sich in der Arbeit einige so folgeträchtige Vorentscheidungen, daß diese Stimmigkeit nur gilt, falls diese Vorentscheidungen stimmen. Dies aber ist für den Rez. die Frage!

Die für diese Privilegrecht-These notwendige religionsgeschichtliche Voraussetzung ist eine historische (!) Sinaitheophanie, deren differenzierte Phänomenbeschreibung H. zwar ablehnt (321–323), die aber gleichwohl als das Urdatum gilt, das dann nach der Landnahme im kultischen Geschehen präsent gesetzt wird. Dabei wäre zumindest zu klären, wie sich die Tradition vom Kommen Jahwes zum Sinai in Ex 19 zu der möglicherweise archaischeren Vorstellung verhält, daß Jahwe vom Sinai kommt (was 323 Anm. 17 dazu gesagt wird, ist doch wenig weiterführend!). Wie darüber hinaus gerade Ex 34,11 den Hoheits- und Hulderweis des Jahwe vom Sinai konkretisieren kann (was für die These ja unerläßlich ist!), ist kaum einsichtig. Wie verhalten sich diese „Bundesworte" Ex 34,10–26 und vor allem das postulierte „Hauptgebot" Ex 34,12–15a zu dem Dekalog Ex 20? Gibt es mehrere „Bundesworte" und „Hauptgebote"?

Die zweite problematische Prämisse liegt in der Methode, kultisch klingenden oder de facto kultisch strukturierten Texten unbesehen auch einen kultischen Sitz im Leben zuzuweisen. Das gilt nicht nur für die von H. rekonstruierte Sinaiperikope des J, sondern beispielsweise besonders eklatant für den Versuch, Ex 34, 10aβb–11a durch einen Vergleich mit der „Erkenntnisaussage" (62–67) als Reflex der gottesdienstlichen Verkündigung der „Bundesworte" zu erweisen. Die Möglichkeit, daß ein Erzähler mit kultischen Elementen seine Erzählung gestaltet (!), ist hier zumindest eine Alternative, die diskutiert werden müßte. Oder sind dann nicht konsequenterweise auch z. B. die Abrahamgeschichten von J Kultagenden?

Für die gesamte Arbeit entscheidend ist die literaturgeschichtliche Rekonstruktion der J-Sinaiperikope bzw. der angenommene theologische Horizont von J überhaupt. Zwar ist dies eines der schwierigsten Kapitel der neueren Pentateuchforschung; da aber die angenommene J-Perikope den Ansatz für die archaische Verbindung Theophanie–„Bundesworte" liefert, muß der J zugewiesene Textzusammenhang literarkritisch plausibel sein. Dies aber ist er nicht! Nur bei großzügiger Handhabung der literarkritischen Methode kann man den angenommenen J-Faden als stimmigen Text qualifizieren, der u. a. folgende Spannungen aufweist: 19,9a kündigt Jahwe an, daß er „im Dunkel der Wolke zu Mose kommen will"; in 19,18 ändert sich aber das Medium, der Modus und der Ort des Kommens Jahwes: „er steigt herab auf den Berg Sinai im Feuer"; selbst 34,5 läßt sich nicht glatt als Erfüllung von 19,9a verstehen, weil hier vom „Herabsteigen in der Wolke" (nicht im Dunkel der Wolke!) die Rede ist. Auch die zweimalige Redeeinleitung in 19,9 und in 19,10 sowie die ohne explizites Subjekt und ohne Adressatennennung gebildete Redeeinleitung in 34,10 sind zumindest ein literarkritisches Problem – ebenso wie der unterschiedliche Gebrauch von krt brjt 't in 34,27 und absolutem krt brjt in 34,10 sowie krt brjtl in 34,12.15. Vor allem aber scheint mir das Vorhaben, das Bündnisverbot Ex 34,12–15a als im Horizont des jahwistischen Kerygmas liegend zu deuten, dann hinfällig zu sein, wenn Num *22–25 gar nicht J ist, wofür nicht nur W. Groß, Bileam (STANT 38), München 1974, schwerwiegende Gründe beigebracht hat; auch die bloß punktuellen Bezüge, die H. für „seinen" J herstellt, sind so wenig am Text erarbeitet, daß sie die Beweislast nicht tragen können. Die Argumentationsfigur „Weil Ex 34,10–26 nicht dtr ist, muß der Text entweder J oder E sein" ist gerade angesichts des gewaltigen Textmaterials in Ex 19–24; 32–34, das H. sehr schnell beiseiteschiebt, wohl weil es nicht zu seinem „Bundesfest" paßt, höchst problematisch. Falls Ex 34, 10–26 aber doch nicht J sein sollte, ergäbe sich freilich auch eine andere zeit- und theologiegeschichtliche Einordnung von Jos 9; Ri 2,1–5 und Ex 34 – ja der ganzen Privilegrecht-Theologie überhaupt: nämlich in die von H. selbst so oft beschworene früh-dt Epoche, d. h. die hiskijanische Epoche. Damit würde auch H.s Gesamtargumentation über Entstehung und Intention des Bundesbuches revisionsbedürftig – wofür ohnehin vor allen literarästhetischen Konstruktionen, wie sie H. vorlegt, das mühsame Geschäft der literar- und formkritischen Analyse der Einzelblöcke des Bundesbuchs (H. übernimmt z. B. für Ex 21,2–16 viel zu unbesehen die Position von V. Wagner!) notwendig wäre.

Diese Dissertation ist ein kompetenter und origineller Diskussionsbeitrag nicht nur zu dem komplexen Problem der Sinaitraditionen, sondern zur Frühgeschichte Israels überhaupt; gerade die in Auseinandersetzung mit der Amphiktyonie-These von H. vorgelegten Ideen könnten den Prozeß des Zusammenwachsens der unterschiedlichen Gruppierungen zu dem einen Jahwevolk historisch und (!) theologisch plausibler werden lassen.

Münster Erich Zenger

Keel, Othmar: **Jahwes Entgegnung an Ijob.** Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1978. 192 S., 102 Abb. im Text u. 7 Bildtafeln. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 121) Lw. DM 48.–

Wer Gelegenheit hatte, beim IX. Internationalen Alttestamentler-Kongreß in Göttingen den Vf. zum gleichen Thema zu hören, erinnert sich gern an dessen interessante Ausführungen und findet hier den Wunsch verwirklicht, das Thema umfassender dargestellt und begründet zu sehen. An guter Darstellungsweise entspricht das Buch dem damaligen Vortrag.

Ein wesentliches Mehr gegenüber dem Vortrag liegt darin, daß hier die Gottesreden über ihre Erklärung durch die Ikonographie hinaus umfassender in Zusammenhang mit dem Thema des ganzen Ijob-Buches gesehen und grundsätzliche Probleme desselben erörtert werden. Man liest etwa: „Ijobs Problem ist existentieller

Natur" (12–15), „Ijob ist auch Problemträger" (15–20). Auch zur Form mit den Begriffen „Rhetorische Frage" (29), „Rhetorischer Imperativ" (30) und „Beschreibung" (32f) finden sich beachtenswerte Ausführungen. Klarheit über den Untersuchungsgang und Zutrauen zu seinen Ergebnissen gibt die eingehende Auseinandersetzung mit der Literatur samt den instruktiven, reichhaltigen Fußnoten. Im ganzen liegt hier ein wesentlicher Beitrag zur Gesamtdeutung des Ijob-Buches vor.

Das eigentliche Anliegen des Vf. sind die Gottesreden, die wie vorliegend als original angesehen werden. Sie werden bezogen auf das ganze Buch untersucht und als Streitreden definiert.

Für den ersten Teil der ersten Rede (38,1–39) soll als Voraussetzung auf seiten Ijobs gelten, daß dieser statt eines Weltenplans ein Chaos erlebt haben will, mit welchem Vorwurf er dem Kosmos schaffenden Gott entgegentritt, so daß der erste Teil der ersten Rede „der Zurückweisung Ijobs und der Darstellung des Weltenplans" (61) dient. Daß dabei dem Dulder in der Streitrede Mangel an Einsicht und Macht vorgehalten wird, ist sicher richtig gesehen, denn vom Fehlen von da ʿat geht die Rede ja aus (38,2). Gott sagt von sich, daß er um die ganze Schöpfung weiß, der auch dem Ibis Weisheit gegeben hat und in Weisheit die Wolken zählt (38,36f), wogegen Ijob auf die rhetorischen Fragen nur schweigen kann. Auch die Macht Gottes gegenüber der Ohnmacht des Menschen kommt gut heraus.

Ist es aber deutlich genug, daß Gott hier den Kosmos schildert gegenüber dem Vorwurf, Ijob behaupte, die Erde und ihr Geschehen seien ein Chaos? Genügt da der Verweis auf 3,4–9, u. a., wo die Motive Licht–Finsternis, Tag–Nacht, Dunkel–Wolken und sogar Leviatan (3,9) mythologisch gefärbt vorkommen? Sicher kann man auf die Frevler (38,13.15) verweisen, könnte im Bändigen des Meeres mehr als das Naturerlebnis sehen (38,8). Es mag gelten: „Das Meer verkörpert im Alten Orient wie nichts anderes die Chaosmacht" (55), doch ist die Frage, ob auch im Ijob. Wird der Gottesrede nicht auch gerecht, wer darin Gottes Macht auch über das Meer sieht und im ganzen dessen Walten als Schöpfer im Werden und Funktionieren der Welt? Man kann doch den Regen auf unbewohntes Land (38,37) als Fürsorge Gottes verstehen, die auch sonst mehrfach anklingt. Die dem Ibis und Hahn geschenkte Weisheit und Einsicht haben sicher nichts mit dem Chaos zu tun. Sie kommen von Gott, und damit sind auch diese Tiere Gottes Geschöpfe. Bleibt noch das Motiv der Frevler, deren Wirken zur Nacht gehört (38,13.15). Vf. bezeichnet dieses Motiv für das AT als singulär und deutet es 56, Anm. 200 interessanterweise nicht mythologisch, sondern von deren natürlich verständlichem Verhalten. Man könnte das Verhalten der Löwen zur Nacht in Ps. 104, 20–22 damit vergleichen. Wenn man das alles beachtet, ist es wohl verständlich, daß Bedenken gegen die Deutung des Vf. berechtigt sind.

Kann Vf. seine These im 2. Teil der ersten Gottesrede, in 38,39 –39,30 durchhalten, was für das richtige Verständnis wichtig wäre? Jedenfalls kann er hier seine immensen Kenntnisse der altorientalischen Ikonographie einsetzen, was auf jeden Fall wichtig ist.

Anhand derselben geht er der Frage nach, wie es zur Auswahl der dort aufgeführten Tiere gekommen ist. Berufung auf Listenwissenschaft lehnt er ab, glaubt auch nicht, sie seien als die besonders gefährlichen ausgewählt worden, oder weil sie Bewunderung erregen. Schon näher kommen seiner Anschauung unheimliche „Tiere, die zusammen mit Dämonen aller Art verfluchte, zu Ruinen gewordene Städte und Landstriche bewohnen" (64f). Letztlich gehe es hier um einen Kampf um die Erde: „Zu diesem Getier des Feldes, das dem Menschen die Erde streitig macht... gehören fast alle Tiere im zweiten Teil der ersten Gottesrede" (65). Es sind also doch nicht alle, was von vornherein zu Bedenken Anlaß gibt. Wichtiger aber ist dazu noch die Frage, ob wenigstens die anderen Tiere dementsprechend so negativ gesehen sind, daß sie den Menschen die Erde streitig machen. Da liest man mit einigem Befremden den Satz: „Die Auseinandersetzung zwischen Israel und dem wilden Getier ist grundlegender als die zwischen Israel und Kanaan" (65). Soll also die größere Zahl der Stellen über die Zusage des kanaanäischen Landes an Israel und die Vertreibung der Kanaanäer zweitrangig sein gegenüber der „gelegentlichen" Parallele zwischen Israels Feinden und den Tieren? Mag Vf. sich auf wenige Psalmverse beziehen können, stimmt da die Folgerung: „auch im Ijobgedicht eine beliebte Metapher für das Treiben der rᵉša'im, der Verbrecher", wenn er nur auf 4,10f verweist (82). Sicher, dort gehen die Löwen zugrunde, aber an unserer Ijobstelle 39,39 stillt Gott den Hunger der jungen Löwen. Tut er also auch den rᵉša'im Gutes? Auch sonst steht im Ijob Gott keineswegs negativ zu den Tieren, der Zebra und Wildesel Freiheit (39,5f), Behausung und Nahrung gibt. Von Gott kommt die Schnelligkeit des Straußes (39,13.18), ferner die Einsicht des Falken (39,26) und die Kunst des Fluges und Nestbaus beim Adler (39,27). Dann endlich das Pferd (39,19–25)! Sicher steht man ihm an anderen Stellen kritisch gegenüber, aber hier ist doch die positive, ja bewundernde Haltung nicht zu leugnen. Das ist doch kein unheimliches Tier, das den Menschen die Erde streitig macht!

Sicher ist es verdienstvoll, zu all den Tieren den Gesamtaspekt des Alten Testaments, ergänzt durch die aus dem Alten Orient gewonnenen Ansichten herauszuarbeiten. Es wäre aber ungeschichtlich gedacht, wenn dabei ein durch die ganze Breite der Literatur und Zeit gleichartiges Bild herauskommen müßte. Somit darf man wohl für Ijob eine auch durch Gottes Schöpfung, Fürsorge und Herrschaft über die Tiere gekennzeichnetes Bild derselben annehmen. Vf. übersieht dabei keineswegs solche Aspekte, widmet ihnen sogar einen eigenen Abschnitt „Zum Handeln Gottes an diesen Tieren" (81–86). Er erkennt die erwähnten positiven Seiten der Stellung zu den Tieren durchaus an (83), schließt aber trotzdem: „Mit den Geiern als Schlußbild wird ein Akzent auf das anarchisch-chaotische Element des Tierbilderbogen gesetzt" (85), wobei nach Vf. das Ganze ergibt „einen Weltbereich, der sich vom Menschen her betrachtet als chaotisch, ja als feindselig darstellt, der aber dennoch fest in Jahwes Händen ist" (86). Nun, wenigstens das Letzte gilt voll und ganz.

Mit größtem Interesse liest man den Abschnitt „Der Herr der Tiere" (86–125), illustriert durch eine große Zahl von Abbildungen. Vf. stellt allgemein fest: „Die zentrale Figur der Komposition erscheint bald mehr als Bändiger, bald mehr als Beschützer, immer aber als Herr der Tiere" (86), welch letzteres auch in bezug auf Ijob wohl zu beachten ist. Als weitere Erklärungsmöglichkeit rechnet Vf. für die Auswahl der Tiere damit, „daß die meisten Tiere von Ijob 39 als bevorzugte Jagdtiere der ägyptischen und vorderasiatischen Könige erscheinen" (71). Daß damit auch wohl nicht die letztgültige Erklärung erreicht ist, ergibt sich, weil es nur „die meisten Tiere" sind. Somit äußert sich der Vf. mit einer gewissen Reserve gegenüber seinen Ergebnissen: „Mit dem Stichwort ‚Herr der Tiere' sind natürlich nicht alle Einzelheiten des zweiten Teils der ersten Gottesrede erklärt, aber ich glaube, in dieser im Vorderasien der Zeit des Ijobdichters weit verbreiteten Vorstellung den Bezugshorizont gefunden zu haben, vor dem Ijob 39 sachgemäß zu interpretieren ist" (125).

Da in der nun anzugehenden zweiten Gottesrede (40,6–32) zwar nur zwei Tiere, aber immerhin bᵉhemôt und leviatan vorkommen, ist es gegeben, daß Vf. darin eine Bestätigung seiner Ansicht von der Grundgegensätzlichkeit in den Streitreden sucht.

Gott sei im Unrecht, diesen Vorwurf Ijobs findet er in 9,24, wo er pointiert wiedergibt, daß Gott ein raša' sei, entsprechend seiner Frage an Ijob: „Willst du wirklich mein Recht brechen und mich zum raša' machen, damit du Recht behälst?" Gott muß demgegenüber natürlich der Vernichter der rᵉša'im sein, was 40,9–13 auch ausdrücken. Ijob wird aufgefordert, er möge doch in Hoheit, Prunk und Pracht, den Stolzen und die Frevler vernichten, wenn er es könne. Was er nicht kann, das vermag Gott mit seinem Arm und seiner Donnerstimme. Was aber haben dann die Tiere damit zu tun? Dazu der Vf.: „So wenig wie das Nilpferd schlicht als zoologisches Wesen geschildert ist, so wenig ist das beim Krokodil der Fall" (143). Vielmehr gilt: „Es ist nicht zu übersehen, daß Leviatan im Alten Testament wie schon in Ugarit ein Chaosungeheuer bezeichnet, das zwar zu Beginn der Schöpfung grundsätzlich überwunden worden ist, aber immer wieder neu zu überwinden bleibt." (143) Gegenüber den dafür angeführten Stellen muß man aber doch berücksichtigen, daß gerade solchen Begriffen eigen ist, daß sie eine Verständnisbreite haben können von urtümlicher Wirklichkeit bis zur poetischen Bildhaftigkeit. So mag Vf. Jes 27,1; Ps 74,14 u. Ijob 3,8 noch für sein Verständnis beanspruchen können. Aber schon Ps 104,26 ist Leviatan nicht mehr ein von Gott überwundenes Chaosungeheuer, sondern ein Geschöpf Gottes, mit dem der Allmächtige spielt. Und erst unser Leviatan! Gott könnte ihn fangen und bändigen wie ein Tier für den Zoo (40,25f), er kann mit ihm spielen (40,29). Daß Gott ihn vernichtet, kommt hier nicht vor, er ist vielmehr von Gott erschaffen, was freilich nur indirekt auch von ihm gilt, wenn es bezüglich des Nilpferdes 40,15.19 ausdrücklich bemerkt wird. Beide sind also bei Ijob sicher keine widergöttlichen Wesen mehr. Auch wenn das Krokodil (41,26) König der Tiere ist, gehört es doch zu ihrer Art. Sicher handeln 40,24–28 und 41,3. 6.17 von der Furchtbarkeit dieser Tiere, die für Jahwe nicht gilt, aber weshalb sollte Ijob nicht wie der heutige Mensch furchtsam sein, diesen wilden Tieren zu begegnen, ohne daß er in ihnen Chaosungeheuer sehen müßte? Daß der Vf. reiches Bildmaterial auch zu diesen Tieren bringt, ist dankenswert, doch hat man auch hier Bedenken gegen die Schlußfolgerung: „Dabei geht es sowohl bei der zweiten Gottesrede wie bei dem darin verwendeten Bildmotiv ‚Horus als Nilpferd- und Krokodiltöter' nicht um Beherrschung, sondern um Vernichtung des Bösen" (157). Aber auch hier gilt, daß es zwar verdienstlich ist, aus dem Ganzen des AT und aus Zeugnissen über die Vorstellungs- und Bildwelt seiner Umwelt die Verständnismöglichkeiten zu erheben, doch darf man einen konkreten Text zwingen, sich einer daraus aufgebauten Idee zu beugen?

Da erzeugt man ja wohl das unerklärte Problem, daß Gott die Tiere, das Böse, nicht vernichtet, sondern geschaffen haben soll, um damit zu spielen.

Wenn somit Vf. dem Rezensenten zugestehen muß und wird, daß er sogar im wesentlichen anderer Meinung ist, so wäre es Unrecht, dieses Buch nicht mit allem Respekt, ja mit Dankbarkeit für eine staunenswerte Leistung zu quittieren. Wer sich mit Ijob wissenschaftlich beschäftigt, hat etwas versäumt, wenn er es nicht studiert.

Münster Hermann Eising

Petersen, David L.: **Late Israelite Prophecy.** Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles. – (Missoula/Mont.): Scholars Press for The Society of Biblical Literature (1977). VIII, 104 S. (Society of Biblical Literature Monograph Series 23), kart.

Diese überarbeitete Dissertation der Yale University von 1972 soll die Eigenart der nachexilischen Prophetie erschließen.

Dabei geht Vf. in der „Introduction" (1–12) von der Behauptung aus, daß die vorexilische, klassische Prophetie eine Institution ist, die aufs engste mit der Monarchie zusammenhängt. Die Propheten hatten vor allem die Aufgabe, die Verbindung zwischen Jahwe und dem König als dem Repräsentanten des Volkes aufrechtzuerhalten. Sie sollten dem König als Berater, aber auch als kritische Mahner zur Seite stehen. Der klassische Prophet ist der Bote, der an der himmlischen Ratsversammlung Jahwes teilgenommen und nun die Beschlüsse dieser Versammlung dem „Vasallen" Jahwes zu übermitteln hat. Im Jahr 587/86 v. Chr. ist die Grundlage für das Prophetentum, die Monarchie, zerstört. Nur eine kurze Zeit erstehen nach dem Exil die beiden Institutionen in ihrer ursprünglichen Verbindung noch einmal, als Sacharja und Haggai in Serubbabel den König der neuen Heilszeit sehen. Mit dem Erlöschen dieser utopischen Hoffnung erlöscht auch das Prophetentum in seiner alten Form. Die prophetische Tradition lebt jetzt in zwei gegensätzlichen Bewegungen fort: in der eschatologischen und in der priesterlich-levitischen. Die Eigenarten und die Geschichte dieser beiden Auffassungen von Prophetie versucht Vf. in den beiden Hauptteilen „The Deutero-Prophetic Literature" (13–53) und „Chronicles and Levitical Prophets" (55–96) zu klären.

An Deutero- und Tritojesaja-Texten, an Jer 23,34–40; Sach 13,2–6; Joel 3 und Mal zeigt Vf., daß die Zusätze in den Büchern der vorexilischen Propheten, also auch Jes 40–66 und die Zusätze zu Sach, aber auch Joel und Mal nicht mehr von Propheten stammen, die ihr Wort in der Ich-Form dem König oder dem Volk übermitteln, sondern von „Traditionalisten", die lediglich die Worte der früheren Propheten schriftlich weitergeben und kommentierend den Verhältnissen der nachexilischen Gemeinde anpassen. Diese „deuteroprophetische" Bewegung hält die Prophetie in der Gegenwart für erloschen und weist alle Ansprüche von Personen, die sich als Propheten ausgeben, als Anmaßung zurück. Sie erwartet neue Prophetie erst für die eschatologische Zeit. Jedoch sind in dieser Hinsicht zwei Richtungen festzustellen: Die eine erwartet einen individuellen neuen Propheten, sei es Elija oder Mose oder sonst einen, die andere rechnet mit der Übertragung des prophetischen Charismas auf das ganze eschatologische Volk Gottes, wie insbesondere Joel.

An 1 Chr 25; 2 Chr 20; 29; 34,30 und 35,15 versucht Vf. nachzuweisen, daß die Leviten, besonders die Sängerklassen, sich als die legitimen Nachfolger der Kult- und Hofpropheten betrachten und daher ihre Abstammung auf den „Seher" Asaf oder Heman und ihre Einsetzung auf David und seine Propheten Natan und Gad zurückführen. Ihre Lieder und die Reden solcher levitischen Seher und Sänger, die ihnen der Chronist in den Mund legt, sind nach dem Modell des prophetischen Heilsorakels im Zusammenhang mit der Klage stilisiert und setzen so die prophetische Redetradition fort. Vf. will auch gewisse Entwicklungen innerhalb der levitischen Sängergruppen, Rivalitäten und hierarchische Ansprüche unter den Asafiten, Korachiten und Hemaniten feststellen können.

Ein Kapitel „Conclusions" (97–104) faßt die Ergebnisse zusammen und verfolgt die beiden Richtungen über die zwischentestamentliche Literatur und Qumran bis ins NT. Die Anmerkungen stehen jeweils am Ende der Kapitel; Register fehlen.

Man kann Vf. nicht in jeder Hinsicht zustimmen. Daß es die vorexilischen Propheten nur mit dem König zu tun gehabt hätten und die Prophetie mit der Monarchie stehe und falle, ist kaum richtig. Sowohl die älteren Propheten als auch die Schriftpropheten reden auch zu einfachen Menschen ihres Volkes; daß sie uns so häufig und die Schriftpropheten fast ausschließlich als Sprecher zum König oder zum Gesamtvolk begegnen, liegt nur daran, daß ihre alltägliche Begegnung mit ihren einfachen Glaubensgenossen in der Tradierung keine Beachtung fand. Deuterojesaja kann man kaum als Vertreter der „deuteroprophetischen" Bewegung verstehen, sondern er spricht sehr wohl in der Ich-Form in eigenem Bewußtsein von der Sendung durch Jahwe; Ähnliches gilt von Maleachi. Dennoch hat Vf. den Blick für gewisse Eigentümlichkeiten der nachexilischen Prophetie geschärft. Es wird stimmen, daß große Partien der Prophetenbücher nicht unmittelbare Verkündigung eines empfangenen Gotteswortes, sondern das Ergebnis schriftstellerischer Traditionspflege sind. Auch die schon von anderen, auf die er öfter verweist, gesehenen Verbindungslinien zwischen Prophetie und nachexilischem Tempelgesang hat Vf. deutlicher herausgearbeitet. Hier wird man ihm gerne folgen. Im ganzen ist es eine anregende und interessante Arbeit, die die Erforschung der für uns weithin so dunklen nachexilischen Zeit in der Glaubensgeschichte Israels fördern wird.

München Josef Scharbert

Zumstein, Jean: **La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu.** Fribourg, Schweiz/Göttingen: Editions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 467 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 16), Lw. DM 58.–

Diese Diss. wurde 1974 abgeschlossen. Daß sie ohne weitere Bearbeitung veröffentlicht wird, ist sehr zu bedauern: bedeutende Monographien sind unberücksichtigt geblieben, die nach der Fertigstellung, aber vor der Drucklegung der vorliegenden Arbeit publiziert wurden.

Ich nenne einige besonders wichtige: A. Sand: Das Gesetz und die Propheten, Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus = BU 11, Regensburg 1974. H. Frankemölle: Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach Matthäus = NTA NF 10, Münster 1974. E. Schweizer: Matthäus und seine Gemeinde = SBS 71, Stuttgart 1974. P. Christian: Jesus und seine geringsten Brüder. Mt 25,31–46, redaktionsgeschichtlich untersucht = EThSt 12, Leipzig 1975. G. Künzel: Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäusevangeliums. Diss. Erlangen 1975 (Bericht in: ThLZ 102/11, 851–853). O. L. Cope: Matthew, A scribe trained for the Kingdom of Heaven = CBQ Mon. Ser. 5, Washington 1976. J. Friedrich: Gott im Anderen? Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Traditionen in Mt 25,31–46 = CThM A 7, Stuttgart 1977.

Auch wichtige ältere Arbeiten wurden nicht verarbeitet; es fehlen z. B.: P. Nepper-Christensen: Das Matthäusevangelium ein juden-christliches Evangelium? = AThD 1, Aarhus 1958. H. Schürmann: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien = KBANT, Düsseldorf 1968. U. Luck: Die Vollkommenheitsforderung der Bergpredigt = TEH 150, München 1968. W. Rothfuchs: Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums = BWANT 89, Stuttgart 1969. K. Berger: Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament, Teil I = WMANT 40, Neukirchen 1972.

Vf. berücksichtigt zwar in seinem ersten Teil den Bezug seines Themas zu dem Problem der Jüngerschaft und im zweiten Teil die christologische Grundlegung. In den Hauptpartien aber geht er auf die Beziehung des Einzelnen zu Gott und damit auf die Frage der ethischen Aussagen des ersten Evangeliums ein. Dabei wird bewußt die Ekklesiologie des Matthäus vernachlässigt und die individuelle Ethik hervorgehoben. Man wird sich fragen, ob diese Problemstellung befriedigen kann, vor allem wird der Moraltheologe sofort auch auf gleichzeitige ntl Aussagen in anderen Schriften zurückgreifen müssen. Das Buch gibt ihm dazu allerdings kaum Querverweise. Die Beschränkung auf das erste Evangelium erweist sich bei der systematischen Fragestellung als unzureichend. Hervorzuheben ist, daß Vf. sich sehr konsequent der redaktionsgeschichtlichen Methode bedient und dabei zu Ergebnissen kommt, die gut belegt und bewiesen sind. Allerdings scheint die vielfache Unterteilung, die Sucht nach Tabellen und lexikalischen Aufzählungen übertrieben. Im ganzen eine Arbeit, die in der Reihe der Matthäusarbeiten der letzten Jahre ein interessanter Beitrag ist.

Mainz Wilhelm Pesch

Jonge, Marinus de: **Jesus: Stranger from Heaven and Son of God.** Jesus Christ and the Christians in Johannine Perspective. Ed. and translated by John E. Steely. – (Missoula, Montana): Scholars Press 1977. X, 236 S. (Society of Biblical Literature. Sources for Biblical Study, Bd 11), kart.

M. de Jonge, Professor für ntl Exegese in Leiden, legt in diesem Band seine in den Jahren 1971–1977 erschienenen Aufsätze zum Johannesevangelium in für diese Ausgabe überarbeiteter Form und in englischer Fassung vor. Neu sind der einleitende Aufsatz zum Thema: Das vierte Evangelium als Buch der Jünger (1–28) und der die Sammlung abschließende Aufsatz über Unterschiede und Entwicklungen in der joh. Christologie (193–222). Diese beiden Arbei-

ten gehen wie die übrigen sechs Beiträge auf zahlreiche Gastvorlesungen und Vorträge des Autors zurück. Für die Sammlung der Studien in einem Bd sprach wohl die Tatsache, daß sie zum Teil an entlegenen Publikationsorten und in niederländischer Sprache erschienen waren und sämtlich weniger der exegetischen, traditionsgeschichtlichen, literarkritischen oder – wie man nach dem Titel „Stranger from Heaven" (er wird im Buch auf S. 154 gebraucht, beschreibt aber nirgendwo die Eigenart der joh. Christologie, obwohl manche Beobachtungen des Autors auf ihn hin führen könnten, vgl. 144ff) vermuten möchte – religionsgeschichtlichen Erhellung des Johannesevangeliums oder einzelner seiner Aussagen als dem Versuch dienen, diese Schrift bei allen vom Autor gesehenen und zugegebenen Spannungen (vgl. VII. 198) dennoch als ein „meaningful whole, highly complicated in structure" zu verstehen und den inneren Zusammenhang der joh Theologie aufzudecken und festzuhalten. Der Untertitel gibt die eigentlich den Bd zusammenhaltende Thematik an, der sich auch die Aufsätze über „Zeichen und Werke" (117–140) und „Eschatologie und Ethik" (169–191) ergänzend einordnen.

De Jonge findet einen ersten Zugang zur joh Christologie in Joh 20,30, wo „der Christus" durch „der Sohn Gottes" interpretiert wird (3.83ff). Die messianische Begrifflichkeit des Judentums und Judenchristentums wird in den neuen, über ihr Verständnis entscheidenden Begriffsrahmen („framework") der johanneischen Christologie gestellt, der durch folgende Elemente charakterisiert wird: Kontrast zwischen Himmel und Erde, Geist und Fleisch; so muß das Kommen vom Vater als Herabsteigen, die Rückkehr als Hinaufsteigen beschrieben werden; das einzigartige Vater-Sohn-Verhältnis, das einschließt, daß die Werke des Sohnes zugleich solche des Vaters und die Worte des Vaters zugleich solche des Sohnes sind (42; vgl. 52.69.84.141). Über die Hintergründe, welche zur Ausbildung dieses Begriffsrahmens führten, enthält Vf. sich jeder Vermutung, er scheint nicht einmal danach zu fragen. Der Differenz zwischen der Messianologie und der joh Christologie entspricht die im Evangelium immer wieder anzutreffende Differenz zwischen jüdischen Sympathisanten (vgl. Joh 2,23–25; Nikodemus; Joseph von Arimathäa: 17.30–38.81f.100f) und den wahren Jüngern Jesu, die positiv auf den Einen, den Gott gesandt hat, reagieren, das Geheimnis seines Wesens verstehen, ihren Ursprung in Gott haben und wegen ihres Bekenntnisses zum Sohn Gottes zusammen mit ihm der feindseligen Welt gegenüberstehen (17.151–154). Das Evangelium ist in einer urchristlichen Sondergruppe entstanden. Seine Christologie setzt sich nicht nur mit jüdischen Anfragen, sondern auch mit urchristlichen Entwürfen auseinander (vgl. z. B. Joh 7,31): „Seen from the standpoint of the Johannine group and its theology, there is no real difference between sympathizing Jews and Jewish Christians if the latter are still thinking along that what the Fourth Gospel considers to be purely Jewish lines" (101f).

Dieses Zitat ist einer der wenigen Stellen entnommen, an denen der Autor seine rein textimmanente Betrachtungsweise verlassen hat. Er rechnet zwar mit einer Vorgeschichte der joh Tradition, hält aber die joh Schicht für so stark und einheitlich (118), daß er literarkritische Versuche für erfolglos hält (117.170.194–197) und auf form- und traditionsgeschichtliche Überlegungen praktisch verzichtet (vgl. 52: Vf. will nicht nach der vorjoh Tradition fragen, sondern auf die Struktur der betreffenden joh Abschnitte achten; 95: er verzichtet auf jede Diskussion der joh Menschensohnaussagen). Die von ihm nicht geleugneten Spannungen und Differenzen im Johannesevangelium versucht er durch eine integrierende Sicht der umstrittenen Partien zu erklären (198f; vgl. VIII. 42), die Differenzen zwischen dem Evangelium und dem 1 Joh, die dann ohnehin nicht mehr so groß sind, wenn z. B. Joh 6,51–58; 15–17; 19,35 (207–211.176) zum ursprünglichen Evangelium gehören, verringern sich auf einen „shift in emphasis" (206): „What is a major christological issue in the First and Second Epistles is a minor one in the Gospel" (210; vgl. 184). Die in 21,24 und im letzten Teil von Joh 21 erkennbare Redaktion beruft sich auf den Lieblingsjünger als Bürgen und Zeugen ihrer Christusverkündigung (212f). Damit scheinen sich weitere Nachfragen nach der Geschichte der joh Tradition zu erübrigen.

Zweifellos hat eine solche synthetische Sicht des Johannesevangeliums gegenüber einer ausschließlich an der literarkritischen oder traditionsgeschichtlichen Zergliederung des Werks orientierten Exegese ihre Verdienste. Aber auch sie wird sich um methodisch abgesicherte Antworten auf manche in der Forschung diskutierten Fragen wie z. B. nach der Form der joh Überlieferung, nach der Form des Gesamtwerks (für de Jonge bleibt das Verhältnis von Joh 13–17 zu Joh 20 ungeklärt; die Komposition von Joh 13–17 bleibt undurchsichtig, vgl. 4.198), nach der christologischen Tradition, nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund und nach dem joh Kreis (199: de Jonge konzediert, daß sein „approach" in der Gefahr steht, „unhistorical" zu sein) und seiner Geschichte bemühen müssen. De Jonge bleibt seinen Lesern in diesem Buch auf zu viele Fragen eine Antwort schuldig. Nicht selten stößt man auf Bemerkungen wie: „much more might be said here" (161, vgl. 170.197.204), die in einem Vortrag berechtigt sein mögen, in einer wissenschaftlichen Publikation aber häufig nur darauf hinweisen, daß der Text noch nicht veröffentlichungsreif ist (vgl. 101 zur Frage, ob das Johannesevangelium sich in 6,60–71; 7,31; 8,30f mit Juden oder Judenchristen auseinandersetze: „Whatever the solution of this problem may be, I think that the very confused picture which emerges from our rapid survey of these passages shows that our approach is wrong" – wenn das so ist, hätten die entsprechenden Seiten eingespart werden können). In mündlichen Vorträgen haben einzelne Durchgänge nacherzählender oder konkordanzmäßiger Art durchaus ihren Sinn, auf den Leser einer wissenschaftlichen Publikation, bei dem elementare Kenntnisse des Textes des Evangeliums vorausgesetzt werden können, müssen sie ermüdend wirken, zumal wenn jeder Aufsatz anscheinend wieder vor einem anderen Publikum ab ovo zu beginnen scheint und eine methodisch bewußte Behandlung des Stoffes an kaum einer Stelle erkennbar wird. Dieser grundsätzliche Mangel wird auch nicht durch die zahlreichen Literaturangaben im beigegebenen Anmerkungsapparat wettgemacht. Rez. möchte der Befürchtung Ausdruck geben, daß Bücher dieser Art nur zu einer weiteren Überfüllung bzw. Verstopfung der Anmerkungsapparate in exegetischen Arbeiten führen, und seine schreibenden Kollegen ermuntern, dieses Buch nur dann zu zitieren, wenn sie sich mit ihm auseinandersetzen oder wenn es tatsächlich etwas Eigenes und Neues bringt. Der Autor hat mit der von ihm gewählten lockeren Darstellungsform seiner Sache bzw. seiner Sicht des Johannesevangeliums einen schlechten Dienst erwiesen. Um gerecht zu bleiben: wahrscheinlich besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der Komplexität der joh Frage, ihrer immer noch unbefriedigend bewältigten Problematik und der häufig ebenfalls unbefriedigenden Form und Methodik von Veröffentlichungen, die eine Gesamtschau anstreben.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Zmijewski, Josef: **Der Stil der paulinischen „Narrenrede".** Analyse der Sprachgestaltung in 2 Kor 11,1–12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte. – Köln/Bonn: Hanstein 1978. 449 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 52), geb. DM 98.–

Vf. legt hiermit seine Bonner Habil.-Schrift vor, aufgrund deren er im gleichen Jahr 1978 die venia legendi für Neues Testament erhielt. Z. ist bisher vor allem durch seine – gleichfalls recht umfangreiche – Doktordissertation „Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums" (BBB 40), Bonn 1972, hervorgetreten. Es ist von vornherein als löblich – und für den Weg des betr. Wissenschaftlers (hoffentlich!) förderlich – zu bezeichnen, wenn sich die Habil.-Schrift eines Neutestamentlers mit einem anderen Schwerpunkt des NT befaßt als seine Doktorarbeit (und man kann nur hoffen, daß diese herkömmliche Übung nicht allmählich von abweichenden Praktiken verdrängt wird).

Vf. empfand es als einen Mangel, „daß bisher noch keine für Stiluntersuchungen an neutestamentlichen Texten geeignete Methode entwickelt worden ist" (Vorwort), und er möchte mit seiner Schrift diesem Mangel abhelfen. Die vorliegende Arbeit sieht somit in der „Stiluntersuchung" zu 2 Kor 11,1–12,10 einen exemplarischen Weg zur stilanalytischen Methode bei ntl Texten überhaupt. In dieser Hinsicht baut Z. auf den methodischen Arbeiten seines Lehrers H. Zimmermann auf und führt diese fort. An Vorarbeiten fand er neben neueren Werken zur Textlinguistik und Rhetorik im allgemeinen (H. Lausberg, B. Sowinski, W. Ulrich, H. Weinrich) nur wenige Arbeiten zum paulinischen Stil (J. Weiß 1897, R. Bultmann 1910, A. Fridrichsen 1928/29, N. Schneider 1970, W. Bujard 1973) vor.

In der Einleitung (23–76) wird unter I. die Aufgabenstellung genannt, unter II. sind begriffliche und methodische Vorüberlegungen angestellt. Die Zielsetzung seines Unternehmens beschreibt Vf. in folgenden Punkten: 1. Es soll eine Methode zur Diskussion gestellt werden, mit deren Hilfe es möglich ist, konkrete Stiluntersuchungen an ntl Texten durchzuführen (25). 2. Hauptanliegen ist, die tatsächliche Ergiebigkeit der Methode an einem umfangreichen Textbeispiel, der sog. „Narrenrede" 2 Kor 11,1–12,10, modellhaft zu erproben (26). Vf. betont, daß er zuerst den konkreten Text selbst analysieren und nach textimmanenten Kriterien beurteilen möchte, ehe er den „durchaus berechtigten, aber eben erst sekundär anzugehenden Versuch einer textüberschreitenden Betrachtungsweise unternimmt" (27). Darin bestärkt ihn ein Blick auf die Geschichte der Erforschung des paulinischen Stils (27–40). Der Begriff des Sprachstils (als des Gegenstands der Stilistik) ist bislang in der Forschung nicht eindeutig (41–48).

Z. legt seiner Untersuchung eine Auffassung von Stil zugrunde, die die Ansätze der „werkimmanenten Interpretation" und der Linguistik miteinander zu verbinden sucht (48). Die Einzelelemente des Stils, die „Stilmittel", bespricht Z. anschließend recht ausführlich (49–72), ehe er die Methode der Stiluntersuchung charakterisiert (72–76). Hierbei beabsichtigt Z., in zwei Ansätzen vorzugehen: Eine Analyse des Stils auf der Satz- und Wortebene soll am Anfang stehen, dann die Untersuchung der satzübergreifenden Einheit folgen.

Die Anwendung dieser methodischen Schritte auf das Textstück aus dem 2. Korintherbrief stellt den Hauptteil des Buches dar (77–411). Dabei wird die „Narrenrede" in fünf Abschnitte gegliedert (A. 11,1–4; B. 11,5–15; C. 11,16–21a; D. 11,21b–33; E. 12,1–10). Den Schlußteil stellt Z. unter die Überschrift „Ergebnisse und Auswertung" (412–441). Hier wird zunächst die „Narrenrede" selbst stilkritisch bewertet, ehe die Frage einer Anwendung des „methodischen Modells" auf andere Texte des NT erörtert wird. Literatur- und Abkürzungsverzeichnis stehen am Anfang (15–22), Stellen- und Autorenregister am Ende (442–449).

Fragt man nach dem Ertrag der sorgfältigen und eingehenden Analysen, so darf zunächst einmal festgestellt werden, daß zu dem umfangreichen Textstück 2 Kor 11,1–12,10 eine stilkritische Untersuchung geboten wird, die der Exegese dieser „Narrenrede" unschätzbare Dienste leistet. Die „Narrenrede" zeigt deutlich, wie stark Paulus von den strengen Stiltrennungsregeln antiker Tradition abweicht und sich den neuen, aus der christlich-biblischen Substanz erwachsenen „sermo humilis" zu eigen macht (430). Zweitens steht – und damit beschreitet der Vf. Neuland – nunmehr ein grundlegendes „Modell" stilanalytischer Arbeit am NT zur Verfügung, das mindestens für diejenigen ntl Schriften anwendbar ist, die „in einem Zug" geschrieben sind und keine eigentliche „Traditionsgeschichte" besitzen. Wieweit sich diese grundsätzlich „synchron" arbeitende Methodik auch auf die Evangelien anwenden läßt, diskutiert Z. (435–439) mit dem Ergebnis, daß eine modifizierte Anwendung auch für Texte in Frage kommt, bei denen zwischen Tradition(en) und Redaktion zu unterscheiden ist.

An dieser Stelle hat m. E. die Kritik anzusetzen. Nicht, daß Z. sich der Problematik einer Ausdehnung seiner stilanalytischen Methode auf Texte mit einer regelrechten Traditionsgeschichte nicht bewußt wäre! Doch ist seine Auffassung über deren allgemeine Anwendbarkeit, etwa im Falle der Evangelien, zu optimistisch. Daß in diesem Fall „zunächst die ursprünglich selbständigen Einheiten [einer Text-Komposition] für sich ... sprachlich-stilistisch untersucht werden" sollen (435), setzt doch voraus, daß die „Redaktionsdecke" abgehoben werden kann und ferner Traditionsstücke isoliert werden können. Letzteres ist aber nicht immer möglich.

Ein weiteres Bedenken betrifft die Kombination verschiedener methodischer Schritte. Z. weiß sehr wohl, daß Stilanalysen den Text nicht umfassend erschließen können, daß vielmehr eine umfassendere form- bzw. traditionsgeschichtliche Untersuchung notwendig ist (435f). Soll diese jedoch erst auf die Stilanalyse folgen, oder ist die formgeschichtliche Frage – auch für 2 Kor 11–12 – nicht spätestens im Rahmen der stilistischen Analyse zu stellen? Kann man die „Narrenrede" des Paulus ohne Rekurs auf den literarischen „Mimos" einer Stilanalyse unterziehen? Wichtige einschlägige Untersuchungen zum „Mimos" werden nicht einmal erwähnt: H. Reich, Der Mimus, Berlin 1903; E. Wüst, Mimos, in: Pauly/Wissowa XV/2 (1932) 1727–1764. Wenn der betreffende Textabschnitt als „Narrenrede" bezeichnet wird, ist indessen die Gattungsfrage offenbar im Sinne des Mimos entschieden (vgl. H. Windisch, Der zweite Korintherbrief, Göttingen 1924, 316).

Sollte jedoch die betreffende Texteinheit des 2. Korintherbriefes (mit R. Bultmanns nachgelassenem Kommentar) anders abzugrenzen sein (10,12–12,18 als Teil des „Briefes C", der 2 Kor 10–13 umfaßte), würde sich auch gattungsmäßig eine andere Kategorie nahelegen. Bultmann spricht von der τόλμα des Paulus als einem Vergleich mit den Gegnern. Dabei hätte die Erwähnung des „Sich-Rühmens" gewissermaßen „rahmende" Funktion (καυχάομαι: 10,13 bis 12,9 allein 16mal; vgl. auch τολμάω: 10,12; 11,21).

Ausdrücklich sei gesagt, daß diese Anfragen die beachtliche analytische Leistung der Habil.-Schrift in keiner Weise bestreiten möchten. Sie sind vielmehr als Ansatz zu einem methodologischen Gespräch gedacht, das durch Z. sicher in Gang kommen wird.

Bochum Gerhard Schneider

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien. – Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1975. 546 S. (Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques. Equipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique)

Le Centre d'Analyse et de Documentation Patristique (CADP) der Universität Strasbourg hat zunächst auf einer Mikrofilmkartei einen möglichst vollständigen Index aller biblischen Zitate und Anspielungen in der patristischen Literatur geschaffen. Dieses Hilfsmittel war von Anfang an dazu bestimmt, daß sich alle Interessenten dessen bedienen könnten; leider stellte sich heraus, daß dies nicht so direkt und dauernd möglich war, wie es nötig gewesen wäre. Das gesteckte Ziel ließ sich nur dadurch erreichen, daß man die Biblia patristica im Druck veröffentlichte, so daß nun alle, die es wünschen, diese Instrumenta studiorum jederzeit und unmittelbar zur Hand haben. Der Umfang der Biblia patristica zwingt natürlich dazu, das Werk in mehreren Bänden herauszugeben; nach dem hier zu besprechenden 1. Band mit 27 000 Stellenangaben ist inzwischen auch der 2. Band erschienen (Biblia patristica, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Tome II: Le troisième siècle (Origène excepté), P 1977).

Wenn schon diese gewaltige Arbeit unternommen werden sollte, dann wollte man sie auch gründlich tun: man gab sich daher nicht damit zufrieden, die in den Editionen vorhandenen Bibelstellenangaben zu übernehmen, sondern wollte durch erneute eigene Durchsicht der Texte eine möglichst erschöpfende Stellensammlung erreichen. Erfaßt werden alle altchristlichen Texte, ganz gleich ob sie in Griechisch, Lateinisch oder orientalischen Sprachen vorliegen, ob sie orthodox oder häretisch sind. Zunächst wurden diese Stellensammlungen auf Mikrofilm aufgenommen und dann mit modernen Methoden, die Übertragungsirrtümer ausschließen, in Buchform überführt.

Das so zustande gekommene Tabellenwerk sieht so aus: In der ersten Spalte stehen die Bibelstellen, geordnet nach den Büchern der hebräischen Bibel und des Neuen Testaments; nur in der Septuagintabibel vorhandene Texte sind aber auch berücksichtigt. Dann folgt die Angabe des Zitats oder der Anspielung in der patristischen Literatur. Die Abkürzungen für die biblischen Bücher beruhen auf ihren französischen Bezeichnungen, während die altchristlichen Schriften entsprechend ihren lateinischen Titelformen abgekürzt werden. Im allgemeinen sind diese Abkürzungen für Verfasser und Titel so gut gewählt, daß man ohne Nachschlagen in den Abkürzungsverzeichnissen auskommt. Neben der patristischen Stellenangabe findet sich dann noch die Angabe der benützten Edition mit Seite und Zeile. Hier mußten Kompromisse hingenommen werden; maßgeblich waren die wissenschaftliche Qualität des Textes, dessen technische Brauchbarkeit und auch die leichte Erreichbarkeit der Ausgabe. Da sich die Arbeit über längere Zeit hinzog, konnten auch nicht immer die jetzt vorhandenen besseren Editionen berücksichtigt werden. Für die indirekt überlieferten Texte wurden nach Möglichkeit Fragmentsammlungen benützt, allerdings mit größter Vorsicht. Dem Benutzer bleibt es nicht erspart, nachzuschlagen und selbst zu prüfen; aber er wird an alle in Frage kommenden Stellen herangeführt. Die Biblia patristica will ja nur ein Werkzeug sein, das umsichtig und verständig gebraucht werden muß; der Erfolg hängt zu einem guten Teil auch von dem ab, der damit arbeitet.

Der Interessenten sind viele; das zeigte sich schon darin, daß andere Institutionen nehmend und gebend beteiligt sind: das Vetus Latina-Institut, das Göttinger Septuaginta-Unternehmen, das Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster. Unschätzbar sind die Dienste, die ein solches Nachschlagewerk für die Geschichte des biblischen Textes, die Kanongeschichte, die Auslegungsgeschichte und die Identifizierung anonymer Texte bietet. Den selbstlosen Mitarbeitern dieses für lange Zeit maßgeblichen Werkes gebührt der Dank aller Forscher im Bereich der Exegese, der Patristik und der Theologie schlechthin.

Bochum Alfred Stuiber

Barbel, Josef: **Der Gott Jesu im Glauben der Kirche.** Die Trinitätslehre bis zum 5. Jahrhundert. Hrsg. v. Albert Fries. – Aschaffenburg: Pattloch 1976. 109 S. (Der Christ in der Gegenwart. Eine Enzyklopädie, V. Reihe, Bd. 15e), kart. DM 6.50

Die vorliegende Arbeit ist eine ausgewogene knappe Darstellung der Entwicklung der Trinitätslehre, die die neueren Forschungen kritisch einarbeitet. Vf. bringt nach einer kurzen Darstellung des biblischen Befundes die Entwicklung in der Väterzeit und führt sie bis zu Thomas und Bonaventura durch. Das Buch schließt mit einem kurzen Abschnitt über die Bedeutung des Geheimnisses des dreifaltigen Gottes für uns (99–103) und einem knappen Literaturhinweis ab (104).

Eichstätt Philipp Kaiser

Brons, Bernhard: **Gott und die Seienden.** Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 346 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 28), kart. DM 68.–

Die Geschichte der Erforschung und der Deutung der Schriften des sog. Dionys vom Areopag ist reich an Irrung und Wirrung. B. will unter Einsatz von Methoden historischer Exegese und des ideengeschichtlichen Vergleichs klären, ob dieser berühmte und nach wie vor unbekannte Autor des ausgehenden 5. Jh. mehr als Neuplatoniker oder als Christ gedacht hat oder ob ihm gar eine weiterführende Synthese gelungen ist. Das Ergebnis: Dionys hat „nicht nur ... terminologisch und partienweise auch sachlich Anleihen beim Neuplatonismus, insbesondere des Proklus, aufgenommen. Vielmehr liegt seinem gesamten Denken ein christlich modifizierter neuplatonischer Aufriß zugrunde, dem er einzelne christliche Elemente eingepaßt hat" (325).

Im I. Kap. stellt und legt B. ein ontologisches Koordinationssystem als das Gerüst für das areopagitische Denken fest. Das vom Neuplatonismus übernommene metaphysische System „besteht in einem Gott und die Seienden umfassenden, stufenweise aufgebauten statischen Organismus, dessen Glieder untereinander im Verhältnis von Identität und Differenz stehen" (319). Eine geschichtliche Reihenfolge oder eine heilsgeschichtliche Ordnung hat keine Chance, dieses starre metaphysische System aufzubrechen oder wesentlich zu modifizieren (vgl. 51f). Dionys ist lediglich bestrebt, den Chorismos zwischen Gott, der transzendenten Fülle, und den Seienden einerseits und zwischen dem geistigen und sinnenhaften Seienden andererseits zu vergrößern (vgl. 51f, 325).

Die vertikale Gliederung des areopagitischen Universums manifestiert sich verbal in zwei- bis vier- und zuweilen bis sechsgliedrigen Schemata (vgl. 30–42). Diese greifen die proklischen Triaden von „Nous – Psyche – Soma" bzw. von „Ousia – Zòé – Sophia" auf (vgl. 34ff). – Dionys setzt – aus christlichen Motiven – das neuplatonische „Eine", die proklischen „Henaden", den „Nous" (und die „Psyche") in eins. Damit unterminiert er die Lehre von der Transzendenz Gottes und von den innertrinitarischen Verhältnissen. Zugleich depotenziert er die Engelwelt zu einem Verbindungsstück zwischen Gott und den sinnenfälligen Dingen (vgl. 44f). – Die Menschenwelt ist für Dionys nur eine Seinsstufe, gekennzeichnet durch das ontologisch gemeinte „wir" (vgl. vor allem 54). Unterscheidungen zwischen „unserer", der „gesetzlichen" (= alttestamentlichen) und der „kirchlichen" Hierarchie sind nur verbal, auf jeden Fall nicht heilsgeschichtlich epochal (vgl. 48,57–75). Die Überschrift des Buches „Von der kirchlichen Hierarchie" ist übrigens sekundär. Zweck aller menschlichen Hierarchie ist nicht eine gleichwie zu deutende Vermittlung der geschichtlichen Heilstaten Gottes, „sondern der retrospektive Nachvollzug der Selbstmanifestation Gottes in den Seienden" (70f).

In seiner Gotteslehre (II. Kap.) korrumpiert Dionys zugleich das christliche Dogma von der Dreifaltigkeit Gottes und die neuplatonische Ideenlehre. Er läßt – wenigstens der Tendenz nach – die trinitarische Einheit der Hypostasen in Gott in der metaphysischen Einheit des göttlichen Prinzips aller Dinge aufgehen.

Dionys identifiziert den proklischen „Nous" mit Gott als dem „Ureinen". Proklus hat das Bestehen der Ideen im „Nous" mit „kath' hýparxin", das vorgängige Enthaltensein des Vielen im „Ureinen" jedoch mit „kat' aitían" umschrieben. Dionys verteilt diese Ausdrücke, die doch nur im Zusammenhang des proklischen Systems Sinn haben, auf die Subsistenzart der Hypostasen in Gott und auf die Art des vorgänglichen Enthaltenseins der geschaffenen Dinge in Gott. Infolgedessen kann er nicht mehr adäquat zwischen der innergöttlichen Einheit der Hypostasen und der metaphysischen Einheit Gottes unterscheiden (vgl. besonders 115). „Die Trinitätslehre reduziert sich auf einen Aspekt der Ideenlehre" (328). – Infolge der Ineinssetzung Gottes mit dem „Nous" belastet Dionys auch seine Ideenlehre mit „Weglassungen, Unklarheiten und inneren Spannungen ..." (163). Die Ideen werden ortlos. Bisweilen werden sie in Gott lokalisiert. Dann „erscheint plötzlich eine transzendentale Schwelle zwischen ihnen und der ‚Übergottheit' des ‚Einen' ...". Oder sie werden „nach Gott" als „Ursprünge des Seienden" angesetzt. Dann verlieren sie vollends ihren Ort. Denn an die Gottheit schließen in der Rangordnung des Seins unmittelbar die Engel an (vgl. besonders 166f).

Die Schöpfung ist bei Dionys – (bei B. III. Kap., § 1) – „Scheidung der göttlichen Einung" (172). Die Dinge gehen aus Gott hervor. Allerdings bleibt Gott als „überseiend allen Seienden enthoben" (vgl. 174). Trotzdem besteht zwischen Gott und den Seienden eine auf den verschiedenen Seinsstufen „relational differenzierte Identität" (175, 181). Nach B. ist das dionysische Seinsverständnis „eleatisch" (vgl. 153). Für Dionys sei die Schöpfung wesensnotwendig und zeitlos bzw. ewig. „Eine gewisse Polarisierung Gottes und der Seienden" könne nur scheinbar „den Eindruck von im Willen der Gottheit begründeter Schöpfung und gnadenhaftem Handeln an den Seienden erwecken (234).

Das Sein des Geschöpfes wird von Dionys zwar als Verursachtsein erklärt. Doch ist dieses am Kausalitätsverständnis des Proklus orientiert, nach welchem jedes Verursachte in seiner Ursache verharrt, aus ihr hervorgeht, und zu ihr zurückkehrt (vgl. 152, 178). Verursachung wird so zum Wesensmoment der Gottheit und Gott zugleich zur Materialursache aller Dinge (vgl. 229). – Dies soll nach B. der von ihm „so genannte transzendentale Vorbehalt" – traditionell „negative Theologie" genannt – (20; 81 Ann. 9; 312f) belegen, mit dem Dionys immer wieder zum Ausdruck bringe, daß alles Seiende vorweg in der überseienden Überfülle Gottes bereits enthalten sei (vgl. 175, 222–224). – Ausdrücke wie „Gottheit des Friedens" (181f) und „Geschenk" (204–207) stehen nicht für ein schöpferisch oder gnadenhaft freies personales Verhältnis Gottes zu seinen Geschöpfen. Auch wird „Providenz" synonym mit „Hervorgang" gebraucht (Vgl. 208). Die Bedeutung von christlich klingenden Termini wie „schaffen" (ktízo) oder „machen" (poiéo) bleibt vage (195ff).

Die Christologie (bei B. III. Kap., § 2) gerät dem Areopagiten nicht anders denn als qualitative „Dublette" seiner Schöpfungslehre. „Die Zweiheit der zeitlosen metaphysischen Größen Gottheit und Menschheit", die bei der Menschwerdung im Spiele sind, wird in den Relationen „des schöpferisch-providenziellen Verhältnisses Gottes zu den Seienden" (323), speziell als Hervorgang Gottes zur Seinsstufe des Menschen, gedacht und auf dieses Verständnis reduziert. Damit geht einher die völlige Entgeschichtlichung des Inkarnationsverständnisses. „Das Traditionselement des menschgewordenen Logos fällt ... auseinander in ein transzendentes Subjekt, die Seinsstufe Mensch und ihre Relationen zueinander" (321).

Christologische Aussagen enthalten prinzipiell die Elemente: „Subjekt, Hervorgang, transzendentaler Vorbehalt ..., Motiv und – als christologische Besonderheit – Modifikationen am neuplatonischen Konzept selber" (241). In diesen „Grundriß" sind eingetragen „heilsgeschichtliches Schema und biblisch-biographische Daten" (241). – Der Name Jesu meint selten den Menschgewordenen, oft das Subjekt des göttlichen Hervorgangs, den „Lógos ásarkos". Meist ist der Name ein schwebender Ausdruck, der zugleich auch die Gesamtgottheit bezeichnet (vgl. 242–244). – Die neuplatonischen Termini für die Menschwerdung – „Theurgie" und „Agathurgie" besagen sowieso nichts anderes als die schöpferische Selbstentfaltung Gottes (238ff). Termini scheinbar christlichen Ursprungs – wie „Menschwerdung" (Enanthrópesis) (vgl. 240) und „Philanthropie" meinen ihrem Kontext nach das gleiche (vgl. 323f). – Die Menschwerdung als Vorgang wird in den Relationsschemata Gott/Welt, Verborgenes/Sichtbares, Eines/Teilhaftes, Ewigkeit/Zeit, Überfülle/Kenosis, Übernatur/Natur, Übersein/Sein (Wesen) und Gott/Mensch ausgelegt (246–266). Diese Schemata können „sämtlich auch schöpferisch-providenzielle Beziehungen beschreiben" (323). – Dionys relativiert seine christologischen Aussagen in der Regel durch einen transzendentalen Vorbehalt. Dieser ist für B. allgemein ein Indiz für ein Seinsverständnis, das bei allen Differenzierungen nur eine quasi-eleatisch identische Qualität kennt. In der Christologie soll der transzendentale Vorbehalt nach B. „beweisen, daß Dionys in der Tat eine eigentliche Inkarnation ... gar nicht zu denken vermochte, da diese zumindest zwei theoretisch trennbare Naturen oder Wesen voraussetzt, die sich zu einem geschichtlichen Zeitpunkt vereinen" (266). – Dionys benennt als Motiv der Menschwerdung die Philanthropie Gottes. Sie „ist als Unterbegriff der umfassenden Güte" jedoch „nichts anderes als derjenige ideale Bereich in der Gottheit, der seine sinnenfällige Entsprechung in der Seinsstufe Mensch hat" (323f). – Heilsgeschichtliche Schemata und biblisch-biographische Daten paßt Dionys in das neuplatonische Gesamtsystem ein und deutet sie zugleich um (286–318).

B. gewinnt seine Untersuchungsergebnisse, indem er einleuchtend und folgerichtig methodisch vorgeht. „Ungute Konsequenzen wurden", wie er bei einem Überblick über die neuere Dionysiusforschung feststellt, „bei den Vorgängern gezeitigt durch mangelnde literarische Untersuchung ..., die vorschnelle Synthese dionysischen Stellenmaterials ..., die Fixierung auf ein Prinzip und das Herantragen von materialfremden Sachfragen ... (27). Demgegenüber stellt B. als Grundsätze für seine Untersuchungsmethode auf, daß das Corpus Dionysiacum „solange aus sich selbst zu erklären ist, als man zu geschlossenen Ergebnissen kommen kann, daß neben der Analyse der literarischen Komposition ... diejenige des Sprachgebrauchs der Begriffe und der systematischen Brüche im Vordergrund zu stehen hat, und daß schließlich bei Bruchstellen und auffälligen Vernachlässigungen oder forcierten Behauptungen nach den systemimmanenten und eventuell neu-

platonischen Ursachen zu fragen ist" (28). Dieses methodologische Programm führt B. in seiner Untersuchung mit überzeugender Konsequenz durch. Ohne Zweifel hat er damit die künftige Dionysiusforschung auf neue und festere Füße gestellt.

Für sein text- und literarkritisches Vorgehen kann Vf. auf Voruntersuchungen verweisen[1]. Die Fülle der semantischen und syntaktischen Belege macht die Arbeit zu einer hilfreichen Fundgrube für alle, die die als schwebend gerühmte oder als schwülstig berüchtigte areopagitische Sprache verstehen lernen möchten (vgl. das Register der wichtigeren Begriffe und Belegstellen: 340–346). Vf. nutzt formgeschichtliche bzw. pragmatische Methodenansätze (vgl. etwa 238, 242, 263, 289, 295, 315). Er erdrückt den Leser aber auch nicht mit einer Masse von Detailbeobachtungen. Er formuliert die Ergebnisse in immer neuen Zusammenfassungen, die Übersichten in jeweils größerem Maßstab liefern.

Das areopagitische Denken ist für B. offenbar ein Paradebeispiel für das Scheitern des an sich durchaus reizvollen Versuchs, ein bestimmtes Weltbild mit den Überlieferungselementen des christlichen Glaubens zu konfrontieren, diesen mit „jenem Weltbild und jenes Weltbild mit diesem Glauben zu erklären und auch beide voneinander abzusetzen" (326). Man wird B. darin zustimmen, daß „jeder derartige Versuch sich immer wieder in Frage stellen lassen muß durch das ‚Wort vom Kreuz', die Tatsache des ‚die Seinigen nahmen ihn nicht auf', welche eine ungetrübte Harmonie von Glauben und ‚Weltanschauung' grundsätzlich ausschließt" (326). Nach B. ist der Areopagite diesem Anspruch nicht gerecht geworden. Er hat das Christentum an den Neuplatonismus verraten und diesen zugleich verdorben. So einleuchtend dieses Gesamtergebnis auf den ersten Blick auch sein mag, so wäre doch auch zu fragen, welches Vorverständnis vom Verhältnis zwischen geschichtlicher Vernunft und christlicher Offenbarung bei B. selber wirksam ist.

Stimmt man dem letztlich vernichtenden Urteil von B. über das areopagitische Denken zu, so kann man kaum umhin, auch die Wirkungsgeschichte dieses Denkens zu einer verhängnisvollen Kette von Irrtümern zu erklären. Freilich hat auch dann das biblische Pseudonym des Dionys vom Areopag (vgl. Apg. 17,34) eine schier unwiderstehliche und manche Kritik einschläfernde Wirkung ausgeübt. Es bleibt auch wahr, daß die scheinbar vieldeutig schwebende Sprache des Areopagiten manchmal zu fruchtbaren Interpretationen veranlaßt hat. B. zeigt, daß die Dionysiusinterpretation sich oft auch mit Scheinproblemen herumgeschlagen hat. Die Überlegung von B., daß Dionys sich von seinem ontologischen Prinzip der hierarchisch gestuften Vermittlung des Seins her gar nicht auf eine Zwei-Naturen-Lehre in der Christologie einlassen konnte, macht deutlich, daß diejenigen, die ihn des Monophysitismus geziehen haben, sich mit einer Scheinfrage abgequält haben (vgl. 254f, 321f, 322f, 329). Beruht deshalb aber die gesamte bisherige areopagitische Wirkungsgeschichte nur auf Irrtümern und Mißverständnissen? Ist das Corpus Dionysiacum nun endgültig ins theologiehistorische Museum zu verweisen? Lohnt es sich nach (secundum et post) B. noch, Gedanken des Areopagiten weiterzudenken?

Solche Fragen lassen sich offenbar nicht allein in historisch exegetischer Untersuchung beantworten. Sie sind vielmehr auch geistesgeschichtlich hermeneutisch anzugehen. Die B.'sche Untersuchung folgt dem neuplatonisch-metaphysischen Duktus der areopagitischen Denkbewegung: dem Paradigma des Abstiegs von „Gott zu den Seienden". Die historischen Belege erweisen dabei in der Regel, daß das, was Dionys schreibt, auch von einem Neuplatoniker stammen könnte. Die Ausnahmen von dieser Regel – sie sind selten genug – werden auf christliche Motive zurückgeführt. Areopagitische Unterscheidungen wie die zwischen christlicher Trinitätslehre und neuplatonischer Ideenlehre, zwischen „gesetzlicher", „kirchlicher" und „allgemein menschlicher Hierarchie" verschwimmen oder scheinen unerheblich. Christliche Denkansätze werden als neuplatonisch gleichgeschaltet durchschaut. Die Starrheit des metaphysischen Systems erstickt schließlich jeden weiterführenden Gedanken im Keim und läßt eine wirkungsgeschichtliche Relevanz gar nicht erst aufkommen. Ist das metaphysisch-deduktive Abstiegsschema aber das einzige Paradigma für eine Dionysiusdeutung?

Weiterführende Ansätze für das theologische Denken scheinen Rez. bei Dionysius eher auffindbar, wenn es die areopagitischen Aussagen gleichsam wider den Strich der metaphysischen Deduktion bürstet und wenn die Dionysiusinterpretation transzendentalreduktiv dem Paradigma eines gnoseologischen Aufstiegsschemas folgt. Dabei wird vorausgesetzt, daß das neuplatonische Denken auch und zugleich an der Reflexion auf eine mystische Einung mit dem „Ureinen" interessiert ist, daß es die Stufen seiner Erkenntnis hinaufsteigt, indem es sich das jeweils ideierende Prinzip einer Erkenntnisstufe als eine notwendige subjektive Möglichkeitsbedingung seiner selbst – und in diesem Sinne ‚transzendental' – „voraus-setzt". Dazu ist freilich weiterhin vorauszusetzen, daß die Neuplatoniker zwischen Sein und Denken zwar nicht getrennt, wohl aber unterschieden haben und daß ihnen das Denken wenigstens genauso wichtig war wie das Sein – oder, wenn man so will, der denkerische Aufstieg ebenso wichtig wie der metaphysische Abstieg. Solche Hypothesen über das neuplatonische Denken lassen sich, wie Rez. meint, schon an Aussagen des Plotin festmachen[2]. Die transzendental-reduktive Komponente des neuplatonischen Denkens, die dem mystischen Aufstieg nachdenkt, scheint sich übrigens leichter mit heilsgeschichtlichen Aussagen vereinbaren zu lassen als die metaphysisch-deduktive. Die Theologie der großen Kappadokier, besonders die des Gregor von Nyssa, bietet hierfür aufschlußreiche Beispiele[3]. Daß und wie eine Dionysiusdeutung nach dem transzendentalreduktiven Schema gnoseologischen Aufstiegs weiterführen kann, soll nun noch an einem wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Topos areopagitischen Denkens verdeutlicht werden.

Auch B. verwendet den Ausdruck „transzendental", ohne freilich seine Bedeutung zu klären. Er bezeichnet das, was üblicherweise die „negative Theologie" des Areopagiten genannt wird, als „transzendentalen Vorbehalt". Dionys wendet diesen Vorbehalt offenbar sehr häufig an. Darum widmet ihm B. auch besondere Aufmerksamkeit. Auf den Seiten 214–222 (vgl. 266–274) stellt er das semantische Vorkommen, die syntaktische Einordnung des transzendentalen Vorbehalts und seine Bedeutung im areopagitischen System dar. „Die Negation" des transzendentalen Vorbehalts „will nicht behaupten, daß Gott eine metaphysische Nullität sei, sondern „daß er ‚mehr', ‚höher' sei als alles, was von ihm positiv ausgesagt werden kann, daß er dieses also ‚vorgängig', in nicht näher beschriebener Fülle besitze" (220). Nach B. ist nun „der transzendentale Vorbehalt als Ausdruck der unverminderten übergeordneten Fülle Gottes an dem, was aus ihm hervorgeht, ... aber nur dann sinnvoll, wenn Gott als die ‚Materialursache' der Schöpfung gedacht ist" (221). B. begründet diese These damit, daß Gott „andernfalls gar nicht mit den von Dionys verwendeten Begriffen gegen das Mißverständnis seiner Verminderung, Veränderung, Bewegung usw. oder gar einer Identifizierung mit den Seienden abgesichert zu werden brauchte" (221). Eine solche Argumentation setzt das zu Beweisende voraus. B. kommt zu seinem Verständnis des transzendentalen Vorbehaltes, weil er unter dem Bann des metaphysisch-deduktiven Paradigmas, das seine Dionysiusdeutung prägt, lediglich die systemstabilisierende Komponente der negativen Theologie wahrgenommen hat. Sie ist bei Dionys freilich auch und an vielen Stellen nachweisbar. Bei ihm ließe sich aber auch eine Komponente negativer Theologie auffinden, die jedes Denksystem sprengt und schließlich in mystische Erfahrung verweist[4]. Diese Komponente kann wohl nur von einer Dionysiusinterpretation wahrgenommen werden, die – wenigstens auch – dem transzendentalreduktiven Paradigma der neuplatonischen Reflexion auf mystische Erfahrung folgt. Gerade das systemkritische Verständnis von negativer Theologie kann sich heilsgeschichtlich aufladen, und es hat in der Theologie bis in die neueste Zeit hinein offenbar Geschichte gemacht.

Paderborn Josef Hochstaffl

Schwinges, Rainer Christoph: **Kreuzzugsideologie und Toleranz.** Studien zu Wilhelm von Tyrus. – Stuttgart: Hiersemann 1977. VIII, 329 S. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd 15) DM 145.–

Unbestritten zählt Wilhelm von Tyrus (ca. 1130–1186) zu den markantesten Persönlichkeiten der Kreuzzugsepoche. Als Ge-

[1] B. Brons, Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen: Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1975, 5, 99–140.

[2] Vgl. Plotin: Enn. VI, 7,7; V, 9,14; III, 8,9. – Zum Gemeinten: J. Hochstaffl, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. München 1976, S. 69f.

[3] Vgl. Dionysius Areopagita: DN 2,4: 641 A; DN 13,3: 980 D–981 B; Mt 1,2: 1000 B; vgl. hierzu: J. Hochstaffl, a.a.O., 109–119.

[4] Vgl. ders., a.aO., 122–140.

schichtsschreiber rangiert er oft neben dem gewiß größten Historiker des Mittelalters, neben seinem Zeitgenossen Otto von Freising († 1158). Daß ihm bisher keine Monographie gewidmet wurde, kann eher erstaunen, und dankbar begrüßt man daher die vorliegende Gießener geschichtswissenschaftliche Dissertation aus der Schule von H. D. Kahl. Durch einen 1974 unter fast gleichlautendem Titel im „Saeculum" veröffentlichten Aufsatz hat der Autor schon auf seine Forschungsergebnisse aufmerksam gemacht und auch ein gewisses Echo gefunden, so daß man nun sein Buch mit gespannter Neugier zur Hand nimmt.

Daß gerade in jüngster Zeit Wilhelm von Tyrus größeres Interesse erregt und mehrere gehaltvolle Studien auch von anderer Seite erschienen sind, mag vielleicht noch damit zusammenhängen, daß von R. B. C. Huygens an einer längst nötigen Neuedition von Wilhelms „Historia rerum in partibus transmarinis gestarum" gearbeitet wird.

Schon der Lebenslauf Wilhelms beweist jedoch, daß an ihm die Kreuzzugsforschung keinesfalls vorbeigehen kann. Als Sohn abendländischer, vielleicht französischer Kolonisten in Jerusalem geboren, hatte Wilhelm an den berühmtesten Universitäten in Paris und Bologna studiert und stand dann im heimatlichen Kirchen- und Hofdienst. Er wurde zu diplomatischen Missionen verwendet und war der Erzieher des späteren Königs Balduin IV. (1174–1185), der ihn dann zu seinem Kanzler und 1175 zum Erzbischof von Tyrus machte. 1180 war er auch Kandidat für den Patriarchenthron von Jerusalem, also für die höchste geistliche Würde in den Kreuzfahrerstaaten, ist aber aus politischen Gründen seinem Rivalen Heraklius von Caesarea (1180–1190) unterlegen. Unerfreulicher Streit überschattet die letzten Lebensjahre; nach jüngsten Forschungen am 29. September 1186 ist Wilhelm gestorben.

Seine nicht weniger als 23 Bücher zählende „Historia" schrieb er in den Jahren 1169–1184 aufgrund offizieller Beauftragung durch den gebildeten König Amalrich I. (1163–1174). Dieser forderte von Wilhelm zusätzlich noch eine „Historia de gestis orientalium principum" von Mohammed angefangen. Sie ist leider nicht überliefert, erklärt aber, daß man den so merkwürdig interessierten König und seinen Hofhistoriker als Vertreter der Toleranzidee in Anspruch nehmen konnte. Diese schon früher geäußerte These sucht nun Sch. aus Wilhelms erhaltener „Historia" zu belegen. Das geschieht vor allem durch einen Vergleich mit älteren Werken der Kreuzzugshistoriographie, die Wilhelm zum Teil als Quelle gedient hatten, und mit der altfranzösischen Übersetzung, Überarbeitung und Fortsetzung von Wilhelms „Historia" in der sogenannten „Estoire de Eracles", die in der ersten Hälfte des 13. Jh. in Frankreich anonym entstand.

Bei Beachtung aller Nuancen der Geschichtserzählung bis hin zur Wortwahl und zu den den handelnden Personen gegebenen Attributen zeigen sich an vielen Stellen sehr auffällige Unterschiede einerseits zu den noch mehr oder weniger ganz im Freund-Feind-Denken verhafteten Historiographen aus der Frühzeit der Kreuzzugsbewegung und anderseits zu der stark popularisierenden „Estoire". Man könnte diese Unterschiede der größeren Versiertheit und dem besseren Einfühlungsvermögen des Landeskindes zuschreiben, seiner Vertrautheit mit den ethnischen und geographischen Gegebenheiten. Man muß gewiß auch den zeitlichen Abstand von der Eroberungsphase in Rechnung stellen, der sich bei der Schilderung vergangener, den Autor nicht mehr unmittelbar betreffenden Ereignisse auswirkt und diese in anderem Licht erscheinen läßt als den am Geschehen beteiligten Zeitgenossen. Auch das Wissen um das nun einmal im Heiligen Land notwendig gewordene Zusammenleben mit andersgläubiger Bevölkerung als Mitbürger, Nachbarn und Untertanen, mag seine Rolle gespielt haben, also die Erkenntnis der Notwendigkeit eines „modus vivendi". Man könnte eine Erklärung endlich in der zweifelsohne im Vergleich zu anderen Darstellungen hochrangigen Historiographie Wilhelms suchen, die einen deutlichen Zug zur Objektivität hat, wenn auch dem Gegner Gerechtigkeit widerfährt, und deren Tendenz es wohl war, dem christlichen Leser einen Spiegel vor Augen zu halten, auch in den ritterlichen Taten selbst von Ungläubigen, die der ritterlichen Gesellschaft im Heiligen Land imponieren konnten und ihr aus ständischen Gründen verständlich waren.

Sch. verwirft diese Lösungsversuche größtenteils und stellt auf Toleranz ab, und tatsächlich gibt es manche Aussagen Wilhelms, die das rechtfertigen könnten. Die Basis der Betrachtung bildet ein Toleranzbegriff, der im Anschluß an G. Mensching und an die Diskussion während des Wiener Internationalen Historikerkongresses 1965 definiert wird: „Ich verstehe also unter Toleranz: die aus der Gemeinschaft der Gläubigen für die Ungläubigen formal, informell oder inhaltlich zugelassene Abweichung von der eigenen religiösen Norm. Ich verstehe unter Intoleranz: das formale, informelle oder inhaltliche Verbot der Abweichung von dieser Norm" (67). Das soll im speziellen Fall Wilhelms heißen: „Aber in den Muslimen sah er Menschen, die den gleichen Gott verehrten wie er selbst und daher gleichfalls die Aussicht hatten, durch ein gottesfürchtiges und frommes Leben des Heiles teilhaftig zu werden. Diese Haltung habe ich die informelle Toleranz Wilhelms von Tyrus genannt" (213).

Diese These von der „informellen Toleranz" Wilhelms wird aus zeitlich und inhaltlich weit gespannten Überlegungen gewonnen. Die scholastische Hochschätzung auch heidnischer Autoren der Antike wird ins Treffen geführt oder der Begriff der Kirche als „civitas permixta" bei Augustin. Die Weiterentwicklung der das Kriegsrecht einschränkenden Idee vom „bellum iustum" spielt ebenso eine Rolle wie das für Minderheiten günstige Personalitätsprinzip im mittelalterlichen Recht. Für einen Schüler Kahls lag es nahe, den Vergleich zu den Verhältnissen im slawischen Missionsgebiet zu ziehen und auf die aktuelle Kontroverse über die Missionsmethode des „cogite intrare" und der Alternative „Taufe oder Tod" einzugehen.

Interessant ist bei Wilhelm jedenfalls sein geringes Interesse an der Mission, die nicht ein einziges Mal in der „Historia" Erwähnung findet. Aber auch an den Lebensbedingungen und an der juristischen Situation der unter fränkischer Herrschaft lebenden Muslime war er offensichtlich uninteressiert. Seine positiven Aussagen über den Islam beziehen sich vielmehr auf die Zustände jenseits der Grenzen der Kreuzfahrerstaaten, und gelegen ist ihm an guten völkerrechtlichen und gleichsam internationalen Beziehungen. Sch. möchte ihm gar „einen hervorragenden Platz innerhalb der Geschichte des mittelalterlichen Völkerrechtes zuweisen" (283). Ob dahinter nicht eher das polititsche Kalkül eines Staatsmannes denn die tolerante Gesinnung eines Theologen steht, wäre zu fragen. Denn zwar hat Wilhelm auch seinen Platz in der von Sch. einleitend ziemlich breit geschilderten Geschichte der Beurteilung des Islams durch die orientalische, die byzantinische und die abendländische Christenheit, aber von den theologischen Lehren der Mohammedaner und gar von den Kontroversfragen hat er kaum Ahnung. So bleibt eigentlich bloß die Feststellung, daß er die Muslime nicht als „pagani" sondern nur als „infideles" beurteilt hat.

Um diese Wortwahl freilich als Ausdruck einer toleranten Gesinnung zu werten, hätte es weiterer begriffsgeschichtlicher Untersuchungen bedurft, wie ja auch andere Termini bei Wilhelm in ihrer Interpretation durchaus nicht so überzeugend eindeutig sind: Urbanität etwa oder Liberalität oder der Begriff „patria" und die mancherlei Eigenschaften, die den mohammedanischen Gegnern der Kreuzfahrerstaaten zugeschrieben werden. Die Darstellung dieser Herren, vom kleinasiatischen Seldschukensultan Kilič Arslan I. (1086–1107) angefangen bis zu Sultan Saladin (1171–1193), nimmt viel Raum in der Untersuchung von Sch. ein. Er hat die ihnen von Wilhelm und anderen Historiographen gegebenen Attribute auch in Listen erfaßt, und in der Tat ergeben sich interessante Divergenzen. Auffällig ist aber vor allem, daß nach der so sympathisch geschilderten Persönlichkeit von Nūraddīn Zangī (1146–1174) bei Saladins Porträts ein merkwürdiger Wandel zu beobachten ist, den auch Sch. nur als Rückfall in alte Klischees zu beurteilen vermag. Wir befinden uns aber hier in einer Zeit, deren bedrohliche Entwicklung den Historiographen unmittelbar tangierte und seiner Toleranz offensichtlich Grenzen setzte.

Daß auch Heiden einer Persönlichkeitsschilderung für wert erachtet werden, erscheint also vielleicht weniger aus toleranter Gesinnung denn aus historiographischer Erzählfreude zu erwachsen. Wenn sich weiters beobachten läßt, daß Wilhelm offensichtlich auch für die diversen orientalischen Konfessionen und Kirchen der Christenheit kaum Verständnis und Interesse hatte, so daß sich bei Sch. alles darüber in einem kurzen Anhang von nur fünf Seiten findet, dann fällt es schwer, von echter Toleranz zu reden. Sie müßte jedenfalls unseres Erachtens auf einer tieferen theologischen Basis ruhen.

Das Buch von Sch. ist eine interessante, wenn auch wegen seiner Diktion und manchen Abschweifungen vom Thema nicht leichte Lektüre. Es dient zweifelsohne dem Verständnis Wilhelms und der Information über ihn und sein Werk. Terminologische Fragen bedürfen wohl noch einer weiteren Diskussion. Die These von Wilhelms Toleranz halte ich zwar für überzogen, aber von einer Wandlung der Kreuzzugsidee beim bedeutendsten Geschichtsschreiber der Kreuzzüge wird man sprechen dürfen.

Tübingen Harald Zimmermann

Künzle, Pius: **Heinrich Seuses Horologium Sapientiae.** Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer OP. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1977. XXIV, 692 S. (Spicilegium Friburgense Bd 23) kart. sfr. 96,–

Nach Bihlmeyers immer noch klassischer Ausgabe der deutschen Schriften des schwäbischen Dominikaners (1907, Nachdruck 1961) sind wir endlich im Besitz einer kritischen Edition seines lateinischen Opus.

In 233 Hss. fand sich der Text; 88 sind darüber hinaus als verloren gegangen nachzuweisen (105–214); hinzu kommen 15 Drucke und eine große Anzahl von alten Exzerpten und Übersetzungen (220–277). Künzle gruppiert die Hss. in überzeugender Weise und kommt auf 11 Basis-Hss., die er in zwei Familien ordnet und hinter denen er eine einzige Quelle postulieren kann (291–354; die Sigla: 362). Wie selbstverständlich fügen sich dem Ergänzungen zu den bisher gefundenen Hss. der deutschen Werke und den „Centum Meditationes" an (355–360).

Der Text selbst ist sauber wiedergegeben; wörtliche Schriftzitate und -anspielungen stehen wie die Übernahmen aus der Liturgie im Kursivdruck. Ein dreifacher Apparat (kritisch; parallelisierend zum „deutschen" Seuse; Zitate und Anspielungen) begleitet ihn (361–621, mit Nachträgen). Ausführliche Register vollenden die Ausgabe: eine Konkordanz zu Strange (1856. 1861. 1923) und Richstätter (1929); Handschriften-, Namen- und Quellen-Register; und besonders ein (nicht vollständiges) philologisches Register über Personen, Worte, Sachen, Wortverbindungen im Text (622–692).

Die lange Einführung bringt sachliche Erörterungen zur Seuse-Forschung. Zum Leben (21. 3. 1295/6–25. 1. 1366) ist über Bihlmeyer, Gröber und Frank kaum etwas Neues zu sagen, nur einiges (das Priorat) zu klären (1–6). Auch der Nachweis der (unbestrittenen) Echtheit des Horologiums (7–18) macht keine Schwierigkeiten, gibt aber einen Einblick in den Umgang mit mittelalterlichen Daten. Zur Festlegung der Entstehungszeit um die Mitte 1334 kann K. die Einwände gegen die gleiche Ansicht Bihlmeyers mit überzeugenden Gründen widerlegen.

Wichtiger ist die Untersuchung über das Verhältnis des Horologiums zu seiner deutschsprachigen Entsprechung, dem Büchlein der ewigen Weisheit (28–54). Nicht nur philologische, auch ideengeschichtliche und gar charakterologische Argumente werden diskutiert. Gegen C. Gröber und W. Zeller plädiert K. für das einfachere und blassere Büchlein der ewigen Weisheit als Vorlage zum lateinischen Horologium. Den vermittelnden Vorschlag von J.-A. Bizet nimmt K. mit der Modifikation an, daß zwar kein Ur-Horologium beiden Schriften vorgelegen habe, wohl aber Notizen und Fragmente persönlichen Charakters. Durch die Erweiterungen wird das Horologium zu einem neuen selbständigen Buch, das den Reifungsprozeß Seuses dokumentiert: Die „geistliche Gemahlschaft" kommt stärker zur Geltung. Die Sprache ist wirklichkeitsnäher, persönlicher, werbender. Das Einbringen persönlicher Erfahrung in den lateinischen Text sollte aber nicht als Subjektivierung, sondern eher umgekehrt, als Hineinstellen in die objektive Welt der (persönlich erlebten) Tatsachen gewertet werden. An K.s Grundeinsichten wird man kaum zweifeln können, obgleich – wie er selbst weiß – über Einzelheiten noch nicht das letzte Worte gesprochen ist.

Im Kap. über Titel und Literaturgattung (55–83) ist die wichtigste Frage die nach der Gestalt der Sapientia, mit der der Discipulus zur Hauptsache dialogisiert. K. geht zur Beantwortung der Geschichte der Dialog-Traktate und der Figur der Sapientia nach (Viktorianer, Bonaventura, Mechthild von Magdeburg) und zeigt, wie absurd Identifikationen mit Maria oder irgendeiner gnostischen Gestalt sind (E. Benz spricht sogar von androgynen Zügen). Die Gleichung Sapientia = Filius Dei ist evident; aber auch sie müßte noch weiter differenziert werden.

Bei den Quellen (84–104) kann K. als wohl wichtigste inhaltliche Neuerkenntnis eine breite Abhängigkeit vom dominikanischen liturgischen Beten aufzeigen. Sehr entschieden (manchmal an den rauhen Stil seines großen Mitbruders Denifle erinnernd) werden Fehldeutungen zurückgewiesen. Nicht auf dem Umweg über Franziskuslegenden, wie manche Forscher annehmen, sondern aus dominikanischem und allgemeinchristlichem Erbgut stammt die Theologie der geistlichen Gemahlschaft und der Nachfolge als militia Christi. Nicht so sehr Eckhardt, sondern Thomas ist der eigentliche Meister Seuses. Das Herkommen von Bonaventura wird – wohl mit Recht – auf ein normales Maß reduziert. Manche Idee, die aus Abhängigkeitsketten hergesponnen wurde, zeigt sich näher besehen als selbstverständlicher, allgemeinchristlicher oder zeitspezifischer religiöser Impuls.

Es ist kein Zweifel, daß hier die weitere Forschung anzusetzen hat. Zwei Hinweise seien dazu gegeben. Der erste auf den Überlieferungsstrom der „spirituels dionysiens". K. verweist gelegentlich auf Parallelen zu Thomas Gallus (doch nicht „als Quelle(n), ... aus denen Seuse mit Sicherheit geschöpft hat.") (86) Aber ihm unterläuft das Mißverständnis, daß „die Theologia mystica des Kartäusers Hugo von Balma ... in ihrer Darstellung der Lehre von der göttlichen Weisheit ohne Zweifel auf Seuses Anregung zurück"gehe (287). Seit S. Autore (1921) aber ist allgemein anerkannt, daß der sonst wenig bekannte Autor seine Schrift „vers la fin du 13e siècle" (Dict. Spir. VII, 1969, 859ff) abgefaßt hat, die Abhängigkeit also umgekehrt sein muß, wenn nicht eine neue wissenschaftliche Erkenntnis das Gegenteil zeigen kann. Dies legt den zweiten Hinweis nahe auf die immer noch viel zu wenig erforschten spirituellen Ströme des Mittelalters. Die eben erschienene, stupend gelehrte Arbeit von W. Baier über einen anderen Kartäuser, Ludolf von Sachsen († 1378) vermittelt eine Ahnung davon, welch breite und zugleich subtile Quellen-Arbeit notwendig und noch zu tun ist, um Licht in diese wichtige Epoche der spirituellen Überlieferung zu werfen. K. ist sich dieses Postulats bewußt; ob aber seine Methode weiterhilft, im Quellenapparat ungeschieden direkte Abhängigkeiten und allgemeine, zufällig gefundene Ähnlichkeiten zu anderen Schriften anzugeben, kann bezweifelt werden.

Zum Schluß sei noch auf die inhaltliche Bedeutung des Horologiums und der Mystik Seuses hingewiesen. Die so stark am Leiden Christi orientierte Erfahrung zeigt, wie inhaltbar die globale Unterordnung der christlichen Mystik unter den Oberbegriff eines „Versinkens in die Gottheit" ist (vgl. TheolRev 73, 1977, 353–358); sie zeigt aber auch den Abstand zu „Meister" (= Professor) Eckhart, der ein existentiell engagierter Intellektueller blieb, während Seuses Horologium persönliche Erfahrung spiegelt.

Die Forschung muß K. (und den Vorarbeiten P. Planzers) dankbar sein, daß sie endlich den Text einer der wichtigsten geistlichen Schriften des MA (nur von der Imitatio Christi existieren mehr Hss.) in zuverlässiger Ausgabe zur Hand hat.

München Josef Sudbrack

Maier, Anneliese: **Ausgehendes Mittelalter.** Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts. III. Hrsg. von Agostino Paravicini Bagliani. – Rom: Edizioni di Storia e Letterature 1977. X, 650 S. (Storia e Letteratura 138) Ppb. Lire 22.000.–

Den in der gleichen Reihe „Storia e Letteratura" 1964 und 1967 erschienenen Bden I und II der „Gesammelten Aufsätze" folgen nun weitere 20 Aufsätze der um die Erforschung der spätmittelalterlichen Literatur- und Geistesgeschichte hochverdienten Frau Prof. A. Maier († 2. Dez. 1971). Diesem Bd konnte der Hrsg. A. P. Bagliani „das Handexemplar der im Nachlaß vorgefundenen Aufsätze" zugrundelegen: ihm stellte sich aber die Aufgabe, mehrfache stenographische Notizen und Zusätze der Autorin für die im Anhang gedruckten Nachträge (609–13) zu bearbeiten. Um die Themenkreise der Sammlung abzurunden, hat er zwei zusätzliche Aufsätze von A. Maier in diesen Bd mitaufgenommen, durch eine Bibliographie der Autorin (615–26) und Register (der zitierten Handschriften, der erwähnten Personen und Orte [627–50]) ergänzt. Hrsg. und Verlage verdienen für die sachkundige Redaktionsarbeit und die gediegene Drucklegung Dank und Anerkennung. Die beiden Themenkreise, die Auswahl und Gestaltung des Sammelbandes betreffen, sind: a) die päpstliche Bibliothek in Avignon und b) die theol. Kontroverse über die Lehre von der „visio beatifica", der beseligenden Schau Gottes, welche die letzten Jahre des Pontifikates Johannes XXII. (1331–34) anfüllte.

Ad a) „Die Geschichte der päpstlichen Bibliothek von Avignon beginnt mit Johann XXII., der als ihr eigentlicher Begründer anzusehen ist" (187); „sie ist buchstäblich aus dem Nichts heraus entstanden" (77) und umfaßte unter Benedikt XIII. (Gegenpapst) mehr als 2000 Bände. Ihre 300jährige Geschichte ging zu Ende, als ein Rest von 329 Büchern nach 1604 nach Rom überführt wurde, und zwar in den Besitz der Familie Borghese (vgl. 187–203). „Etwa die Hälfte der mehr als 2000 Bände umfassenden libraria pontificia hat Petrus de Luna, der Gegenpast Benedikt XIII., mitgenommen, als er (1403) Avignon verließ; von den übriggebliebenen bröckelte noch einmal mehr als die Hälfte ab ..." (77). Vom Anfang des 17. bis zum Ende des 19. Jh., d. h. wiederum 300 Jahre, war jede Spur dieser Bibliothek ausgelöscht, bis Fr. Ehrle SJ im Vatikanischen Archiv den Katalog der Avignoner Bibliothek von 1594 entdeckte und im Palazzo Borghese den Rest der zu Beginn des 17. Jh. nach Rom gebrachten Bücher fand. Diese päpstliche Bibliothek wurde im Lauf ihrer Geschichte mehrfach katalogisiert, zuerst 1369, kurz nach

der Rückkehr Urbans V. nach Rom. Dieser nach dem Modell eines Besitzerinventars angefertigte Katalog wurde von Ehrle in seiner „Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis" (Rom 1890) veröffentlicht, ebenso ein 1375 hergestelltes Benützerinventar. – 1407 wurde ein weiteres Inventar der libraria pontificia in Avignon aufgenommen, als die Anhänger (des Gegenpapstes) Benedikt XIII. die Überführung der Bibliothek nach Peñiscola planten. Dieses Inventar Benedikts XIII. wurde von P. Galindo Romeo, La bibliteca de Benedicto XIII (Don Pedro de Luna), Zaragoza 1929 ediert. Dieser letzte Avignoner Papst besaß bereits als Kardinal (Petrus de Luna) eine Bibliothek, deren Inventar erhalten und (von Ehrle) ediert wurde. Seine 2. Bibliothek ist die des Avignoner (Gegen-)Papstes, von der Teilverzeichnisse bekannt und ein Ausleihregister von A. Maier (55–76) untersucht und veröffentlicht wurde. Seine 3. Bibliothek, „bibliotheca minor" genannt, war seine Handbibliothek, die er während der Wanderjahre mit sich führte; deren Katalog wurde ebenfalls von A. Maier ediert (17–53). Der Bestand der 4. „Großen Bibliothek" („bibliotheca maior") des Gegenpapstes in Peñiscola ist ebenfalls bekannt (vgl. M. Faucon, La librairie des papes d'Avignon, Paris 1887).

Vom Rest der in Avignon verbliebenen 882 Bücher wurde 1411 ein Verzeichnis angefertigt, das wiederum A. Maier bearbeitet und veröffentlicht hat (78–157). „... für jeden einzelnen Band sind außer Verfasser, Titel, Material der Blätter ..., Farbe und Material des Einbands zwei Kennworte angegeben ..." (159). A. Maier spricht darum zutreffend bezüglich der Methode der Katalogisierung vom Kennwort-System, das für die Identifizierung der heutigen Bestände der Vatikanischen Bibliothek wertvolle Hinweise gibt (vgl. 159–166). Im Lauf des 15. und 16. Jh. ging von den 1411 noch vorhandenen Büchern ein beträchtlicher Teil verloren, wie der Katalog von 1594 zeigt, der nur 329 Nummern ausweist. A. Maier hat auch diesen Katalog untersucht und ediert (187–248). Anfang des 17. Jh. (näherhin zwischen 1604 und 1625) kam diese Restbibliothek nach Rom, und zwar in den Besitz der Familie Borghese, von der sie erst 1891 käuflich für die Vaticana erworben wurde. Habent sua fata libelli!

A. Maiers Untersuchungen und Editionen der Avignoner Handschriftenkataloge führen Ehrles Forschungen fort und runden die (unvollendete) Geschichte der Vatikanischen Bibliothek ab. Dieser Einblick in die Bibliothek der Päpste vermittelt zugleich einen Ausblick auf die theologische Tradition.

Ad b) Die 2. Gruppe von gesammelten Aufsätzen A. Maiers betrifft „Schriften, Daten und Personen aus dem Visio-Streit unter Johann XXII.", wie ein Titel dieser Aufsatzreihe lautet. Durch die Beschäftigung mit der Papstbibliothek in Avignon wurde die Autorin auf dieses Thema aufmerksam, das unter Johannes XXII. und Benedikt XII. theologiegeschichtliche und kirchenpolitische Bedeutung erlangte.

Anlaß dieses Streites waren bekanntlich 4 Predigten Johannes XXII. (zwischen 1. Nov. 1331 und 2. Febr. 1332), in denen er die unscholastische, überfällige These vortrug, die Seelen der Verstorbenen (auch der Gerechtfertigten) werden vor der leiblichen Auferweckung nicht der beseligenden Schau Gottes teilhaft, sie weilen (ver-weilen) im Anblick der Menschheit Christi. Längst aber hatte die Schule die Möglichkeit und die Bedingungen der „leibfreien" Erkenntnis Gottes im Jenseits geklärt, so daß diese (in der Tat anachronistische) Position des Papstes sofort den scharfen Widerspruch der Theologen hervorrief. Der Papst ließ Texte und Testimonia sammeln und durch seine Theologen kommentieren; er holte von angesehenen Magistern (z. B. Armandus de Bellovisu OP, Thomas Waleys OP, Durandus de S. Porciano OP, Petrus de Palude OP) Gutachten ein. An den Universitäten wurde darüber diskutiert: – an der Kurienuniversität in Gegenwart von Kardinälen (Jacob Fournier, des späteren Benedikt XII., Annibaldus de Ceccano), – in Paris durch den Franziskanergeneral Geraldus Odonis, dessen umfangreiche Disputation A. Maier untersucht hat (319–72), – in Oxford von Richard Fitzralph, Adam Woodham OM, Robert Holcot OP. König Robert von Neapel nahm Stellung und Philipp der Schöne von Frankreich rief Ende 1333 29 Theologen auf das Schloß Vincennes und ließ mit der Position der päpstlichen Legaten Geraldus Odonis indirekt auch die Lehrmeinung Johannes XXII. zensurieren (vgl. 322–333, 433f, 564f). Im Kreis der Hoftheologen Ludwigs d. Bayern (Michael v. Cesena, Bonagratia v. Bergamo, Wilhelm von Ockham und Franz v. Marchia) wurde der Papst der Häresie bezichtigt und seines Amtes für verlustig erklärt (vgl. 373–414). Benedikt XII., der schon als Kardinal Jakob Fournier zwei Traktate zum Visio-Streit geschrieben hatte, diese aber erst später mit Vorworten versah und veröffentlichte, beendete mit der Konstitution „Benedictus Deus" vom 29. Jan. 1336 die Kontroverse (vgl. 447–79 mit Edition der beiden Proömien).

Diese theologischen und lehramtlichen Auseinandersetzungen sind in vielfacher Hinsicht höchst bemerkenswert! Die angebliche Neuerung Johannes XXII. in der Lehre von der „visio beatifica" war (bei genauem Zusehen) nur die Repristination der vorscholastischen Auffassung, die sich z. T. bei Bernhard v. Clairvaux findet. Die Repetition von Thesen und Texten ist aber das ungeeignete Mittel, eine überkommene Tradition neu zu beleben. Dabei wäre der scholastischen These von der leibfreien Erkenntnis der Seligen die traditionelle Glaubenslehre von der Inkorporation der Verstorbenen in Christus sehr zustatten gekommen. Die scholastische Theorie der „visio beatifica" läuft Gefahr, die Frage der eschatologischen Vollendung zu einer solchen der Erkenntnistheorie zu machen. Erst auf dem Hintergrund der ganzen Auseinandersetzung wird die Bedeutung der Konstitution „Benedictus Deus" Benedikts XII. offenkundig, der sich (als Theologe und als Papst) bemüht hat, auch der inkriminierten Tradition zu ihrem Recht zu verhelfen. Ein anderer Gesichtspunkt des Visio-Streites, der ebenfalls (in Fortführung der Untersuchungen A. Maiers) noch der weiteren Klärung bedarf, betrifft das (Begründungs-)Verhältnis von (diesseitiger) Gotteserkenntnis und (jenseitiger) Gottesschau. Geraldus Odonis erörterte die „visio Dei" zusammen mit der theologischen Erkenntnis und macht so das Junktim auch zum Maßstab der theol. Erkenntnislehre. Die eschatologische Gottesschau ist nicht nur ein Grenzwert der Theologie, sondern ihre Grundlage.

Mit den letztgenannten Aufsätzen über die „visio Dei" rundet sich das Lebens- und Forschungswerk A. Maiers, die von den aktuellen Fragen der Naturphilosophie her die Probleme der spätmittelalterlichen, scholastischen Naturwissenschaft anging. Eine Rezension ihres Werkes, das jeden Leser zum Lernenden macht, wäre unvollständig, übersähe man am Ende über dem Werk den Menschen. Wer in den 25 Jahren nach dem 2. Weltkrieg in der Vatikanischen Bibliothek arbeitete, ist ihr begegnet. Dort war sie zu Hause. Und wie kein Katalog und Bibliotheks wußte sie Bescheid und gab Bescheid – zuvorkommend, bescheiden, nobel.

Bochum Ludwig Hödl

Plug, Julius: **Correspondance. Tome III:** L'episcopat (I), 1548 – Juillet 1553. – Leiden: Brill (1977). 850 S. Lw. hfl. 200.–

Erstaunlich schnell hat J. V. Pollet auf den zweiten (1973) nun den dritten Bd der Korrespondenz von Julius Pflug mit den Briefen aus den Jahren 1548–1553 folgen lassen können. Es handelt sich um die Zeit des Interims, an dessen Abfassung Pflug, jetzt im Besitz seines Bistums Naumburg-Zeitz, einen gewichtigen Anteil gehabt hat; Moritz von Sachsen wächst in Deutschland zur beherrschenden politischen Figur heran; in Rom kommt es nach der Wahl von Julius III. zum neuen Papst zur Zustimmung zur Fortsetzung des Tridentinums. Alle diese Themen spiegeln sich im vorliegenden Bd. Doch dominiert eindeutig der Komplex des Interims.

232 Briefe sowie 29 Dokumente (597–772) aus über 40 europäischen Archiven kommen hier zum Abdruck (vgl. dazu die Übersicht 828f). Davon haben 93 Schreiben Pflug zum Verfasser, die übrigen 139 sind an ihn adressiert. In der Darbietung der Texte hat P. auch hier wieder die vielfältigen Mitteilungen und Informationen in der bereits früher gewürdigten Weise (vgl. dazu meine Besprechung in dieser Zeitschrift, Bd 71, 1975, Sp. 287f) gebündelt. Auf eine knappe sachliche Gesamteinführung in den Bd (bes. 1–17) und eine reiche Bibliographie (32–46) folgt – als vierter Teil der gesamten Korrespondenz (nicht als Teil 3, wie es 847 im Inhaltsverzeichnis heißt!) – der in vier Abschnitte gegliederte, chronologisch unterteilte und jeweils mit einer eigenen kenntnisreichen und ausführlichen Einleitung versehene Stoff.

Das erste (in der Gesamtzählung 14.) Kap. (1548/49, 49–239) kreist nahezu ausschließlich um die Entstehung des Interims und die Bemühungen um seine Durchsetzung in Sachsen. Die Briefe des folgenden Kapitels (15., 1550/51, 240–415) befassen sich stärker mit dem Konzil, doch finden auch der Augsburger Reichstag (1550) sowie die Belagerung Magdeburgs Erwähnung. Kirchlich tritt von hier an die Klage über den katastrophalen Mangel an guten katholischen Priestern und Predigern hervor, woran die wirksame Durchführung des Interims nach der Meinung Pflugs zu scheitern drohe. Ein wenig zu dramatisch erscheint die Rede von der „Reichskrise" im folgenden Kap. (16., 1551/52, 416–501). Sachlich handelt es sich in diesen Briefen um Pflugs Teilnahme am Konzil sowie um die Vorgeschichte der „Fürstenerhebung", die allerdings vornehmlich in der Einleitung behandelt wird (429–441) und wo Moritz vielleicht doch zu einseitig und einlinig als eine nur-politische Gestalt gedeutet wird. Das letzte Kap. (17., 1552/53, 502–595) verfolgt die dramatische Entwicklung vom Passauer Vertrag bis zum Tode von Moritz von Sachsen in der Schlacht von Sievershausen. Im Vordergrund stehen die politischen Vorgänge. Doch begegnet hier auch der große Brief vom Oktober 1552 an Gropper (Nr. 572, 527–538), in dem Pflug sein kirchliches und theologisches Wollen besonders eindrücklich zusammengefaßt hat. Im angehängten Dokumententeil scheinen mir das Gutachten Pflugs für Granvelle (Sommer 1547, 599–617) als Zusammenfassung seiner Reformideen

sowie die Texte zum Interim (623–644; 652–728) besondere Beachtung zu verdienen.

Aus dem Reichtum des Materials gewinnt Pflug Gestalt und Leben als ein altgläubiger Mann der Kirche, als humanistischer Gelehrter und nicht zuletzt als Mensch. Die politische und religiöse Einheit des Reiches war ihm nicht allein die oberste Maxime seines Handelns, sondern tatsächlich Herzenssache. Die Hoffnungen freilich, die er deshalb auf das Interim, den Kaiser und auch das Konzil setzte, scheiterten allesamt. Pflugs Reformgedanken griffen zu kurz, weil er die Tiefe der theologischen, aber auch der politischen Gegensätze offensichtlich nicht zu durchschauen vermochte. Anziehend ist und bleibt darum nicht weniger die weise und weitherzige Frömmigkeit dieses Mannes (vgl. etwa Nr. 569, 500f).

Reiche Anmerkungen und Erläuterungen begleiten den Leser überaus angenehm und hilfreich bei der Lektüre. Dasselbe gilt von dem beigegebenen Bildmaterial, insbesondere jedoch von den vorzüglichen Registern (773–839), die den Band geradezu zu einem enzyklopädischen Nachschlagewerk werden lassen und dadurch nach den verschiedensten Seiten hin bestens erschließen helfen. Bereits jetzt steht außer Zweifel, daß dieses Werk mit seiner Vollendung einen Markstein der reformationsgeschichtlichen Arbeit darstellen wird.

Aufgefallen sind mir eine Reihe von Druckfehlern, speziell bei deutschen Zitaten in den Anmerkungen. Dementsprechend sind zu korrigieren: Altes (119, A. 2), merkwürdigen (ebd., A. 3), das (129, A. 5), reconnaître (131, Z. 9), Leibarztes (134, Z. 23), et (136, A. 1), Leipzigs (218, A. 1), Das (300, A. 4), Jahrzehnt (323, A. 1), Kämpfen; Münster (414, A. 2), Verständigung (420, A. 8), Fremdherrschaft (433, A. 3), Rückhalt; Garantien (441, A. 2), konziliare (454, A. 2), Günther (501, A. 3), Sangershausen (515, Mitte; 516, Z. 4 v. u.), sie (625, A. 8), des (629, A. 8), Festschrift (670, A. 2). Markgraf Albrecht Alcibiades wurde natürlich nicht 1552 geboren sondern 1527 (503, A. 1).

Bei der exemplarischen Überprüfung der Textgestalt und Kommentierung anhand des Briefes von Martin Bucer an Pflug (Nr. 374, 80–93) bin ich auf eine Reihe von Flüchtigkeiten gestoßen. Im Apparat ist zu korrigieren PL 183,958s in: PL 183,858s (83, A. 4); Dist. XCII, c. 1 in: c. 2 (88, A. 6). Im Text selbst lese ich an annähernd 20 Stellen anders. Die wichtigsten Abweichungen sind: 81,43: merito ac (statt: me rite et), 83,120f: conflictate (statt: conspurcatae), 84,143: suorum (statt: morum), 86,227: sibi (statt: ibi), 88,298: vocum (statt: rerum), 90,371: eos (statt: res), 92,445: et (statt: ut), 92,454: solus (statt: Deus), 92,462 add.: tantum.

Diese Anmerkungen wollen und können den Rang der vorliegenden Edition nicht schmälern. Immerhin handelt es sich jedoch um Schönheitsfehler, die relativ leicht hätten vermieden werden können – wodurch der Glanz dieses Werkes zweifellos noch heller erstrahlen würde!

Münster Martin Greschat

Helk, Vello: **Die Jesuiten in Dorpat 1583–1625.** Ein Vorposten der Gegenreformation in Nordosteuropa. – (Odense: Odense University Press 1977). 335 S. (Odense University Studies in History and Social Sciences. Vol. 44) Kart. dän. Kr. 80.–

Diese vortreffliche Arbeit eines estnischen Historikers schließt eine Lücke. Man wußte zwar vom Wirken der Jesuiten in Dorpat in der Regierungszeit König Stephan Báthorys von Polen, der 1582 in Wenden, dem ehemaligen Sitz des Landmeisters des Deutschen Ordens in Livland, ein katholisches Bistum unter Otto Schenking und zwei Jesuitenkollegs in Riga und Dorpat begründete; 1889/90 behandelte T. Christiani die Gegenreformation in Livland. Schon 1885 hatte R. Hausmann, ein Schüler von G. Waitz, der die Erforschung des livländischen Mittelalters sachlich und methodisch sehr gefördert hat, auf die Jahresberichte der Jesuiten als Quelle für die livländischen Geschichte zu Ende des 16. Jh.s hingewiesen. Eine systematische Erforschung der Geschichte des Jesuitenordens in Livland erfolgte indes nicht. Der Vf. betritt also auf weiten Strecken Neuland.

Er gibt zunächst, gestützt vor allem auf das Archiv des Jesuitenordens in Rom und das Vatikanische Archiv einen historischen Überblick über die Vorbereitungen zur Gründung des Kollegs und den Anteil, den Antonio Possevino daran nahm, der in diesen Jahren als päpstlicher Legat im Nordosten eine besonders wichtige Rolle spielte. Dann schildert er die Tätigkeit des Kollegs von der Gründung bis zur ersten Eroberung Dorpats durch die Schweden (5. Januar 1601). In einem kurzen Kap. wird die Zeit der Gefangenschaft der Jesuitenpatres unter den Schweden des Herzogs Karl von Södermanland behandelt. Ein zweiter Hauptteil bespricht die Jahre des Krieges zwischen Schweden und Polen um den Besitz Livlands, die abermalige Eroberung Dorpats durch den polnisch-litauischen Feldherrn Jan Karol Chodkiewicz, der zugleich Administrator Livlands im Namen von König Sigismund III. Wasa war, sowie die letzten Jahre bis 1625, als die Schweden unter Jakob de la Gardie Dorpat erneut und diesmal endgültig besetzten und den Jesuiten, wie schon 1621 in Riga, freien Abzug gewährten. Schon im 17. Jh. wurde die Katharinenkirche, neben der sich der Konvent der Jesuiten befand, abgerissen, die Marienkirche, die ebenfalls den Jesuiten gehörte, erst schwedische Garnisonkirche, 1632 Kirche der von Gustav Adolf im Feldlager vor Lützen begründeten schwedischen Universität Dorpat und im 18. Jh. ebenfalls abgerissen. Auf ihrem Grund steht das Hauptgebäude der 1802 von Kaiser Alexander I. von Rußland begründeten deutschen Universität Dorpat (heute estnische Staatsuniversität Tartu).

Was bisher für andere Orden in den baltischen Ländern noch kaum erfolgt ist, liegt hier vor: eine detaillierte Schilderung des inneren Lebens der Ordensgemeinschaft (Seelsorge, Schulunterricht, Musikpflege, Kongregationen, Krankenpflege usw.), ihrer Beziehungen zur estnischen Land- und Stadtbevölkerung, zur deutschen Stadtverwaltung, der wirtschaftlichen Verhältnisse und – besonders wichtig und interessant – der personellen Zusammensetzung des Konvents, der Bibliothek, von der der Vf. Reste in schwedischen Bibliotheken, aber auch in der Stadtbibliothek in Mainz aufgespürt hat. Wichtig und bisher wenig beachtet sind auch die Pläne zu einer Kolonialisierung Livlands, die der polnische Feldherr Zamojski hegte, wobei er Holländer und „anders derartiges Volk" heranziehen wollte (194ff), u. a. aus Bayern. Um Lais und Oberpahlen im estnischen Teil Livlands entstanden kleine Kolonistensiedlungen, aber auch bei Rositten im östlichen Teil des lettisch besiedelten Gebiets. Sehr viel ist daraus indes nicht geworden. „Der Nachruhm der Jesuiten hat sich ziemlich lange erhalten, nicht so sehr in der Stadt..., sondern auf dem Lande, wo die Patres durch recht viele Jahre in religiöser Hinsicht fast alleinbestimmend waren." (192) „Es scheint, als ob die Bauern sich ziemlich lange der Jesuiten erinnert haben und deshalb sogar ihre Kinder nicht taufen ließen und sich vom Abendmahlbesuch fernhielten. Die besondere Pflege der estnischen Sprache und die Betreuung der Bauernbevölkerung durch sie wurde offenbar nicht so bald vergessen. Vermutlich haben die Bauern nichtkatholischer Herren bei den Jesuiten manchmal nicht nur die religiöse Erbauung, sondern auch andere Hilfe gefunden." (193) Die Schultätigkeit der Jesuiten war dagegen nicht sehr erfolgreich, aber „als Vertreter des höheren Unterrichts durch fast 40 Jahre sind ihre Schulen Vorläufer für das im Jahr 1630 errichtete schwedische Gymnasium, das 1632 in eine Universität umgestaltet wurde. Sie bereiteten den Weg für Dorpat als Universitätsstadt, und trotz dem Wechsel der Zeiten ist sie als solche noch immer bekannt." (193) – Diese Ergebnisse rechtfertigen die Beschäftigung mit dem Jesuitenkolleg in Dorpat vollauf. Ein Register erschließt, ein Quellen- und Literaturverzeichnis ergänzt die Studie, für die dem Vf. uneingeschränkt gedankt werden muß.

Münster Manfred Hellmann

Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760. Hrsg. von Hans-Christoph Hahn und Hellmut Reichel. – Hamburg: Wittig (1977). 520 S., Lw. DM 48.–

Ein vortreffliches Quellenwerk, in dem Zinzendorf und seine Zeitgenossen selbst zu Worte kommen. In diesem Auswahl-Lesebuch werden insbesondere ungedruckte und sonst kaum greifbare Textabschnitte zusammengestellt zur Veranschaulichung der wichtigsten Etappen der Entwicklung der Herrnhuter Brüdergemeine, ihrer theologischen Grundansichten und ihres Frömmigkeitslebens. Das Anliegen der Hrsg. ist, durch die „liebevolle Betrachtung der Vergangenheit Impulse für die Bewältigung von Gegenwartsproblemen und ... besonders für die Gestaltung des gemeinsamen Lebens von heutigen Christen" zu bieten.

Das Ganze ist aufgeteilt in Abschnitte über die prägenden Personen, über die Gestaltwerdung der Gemeine, ihre Entwicklung, ihre Theologie, ihre Missionstätigkeit und ökumenische Arbeit, ihre Mitarbeiter, Freunde und Gegner. Sorgfältig erarbeitete kommentierende Einleitungen zu den Textzusammenstellungen bieten eine gute Orientierung.

Es ist bekannt, das Zinzendorf im Anschluß an die Werke Johann Arndts (1555–1621) Frömmigkeit und Leben in eins setzte: Dem Menschenbild der Hl. Schrift entspricht nach beiden nicht der Gelehrte, sondern der Heilige, und Theologie ist für sie nicht nur Wissenschaft, sondern lebendige Erfahrung und Übung, sie ist

Praxis-Theologie. Dies wird durch diese neue Dokumentation bestätigt. Mit vielen Pietisten teilte Z. den Argwohn, daß die „akademischen Maulwürfe" vom Wege christlicher Einfalt abführen. „Wenn ein ordinäres Gemeinglied nach Weisheit verlangt, so ist es eo ipso ein räudiges Schaf" (286). Solche übertriebene bildungsfeindliche Äußerungen führten unvermeidlich zu einer geistigen Horizontverengung. Doch verzichtete Z. praktisch durchaus nicht auf gezielte theologische Arbeit in der Gemeine und eröffnete ein theologisches Seminar (287). Sein eigentliches theologisches Anliegen ist einfach: Er deduziert „von des Heilands bitterem Schmerz, Marter und schweren Stunden eine Pflicht her, selig zu sein und daß wir so gut schuldig sind selig zu sein, als Gutes zu tun. Es ist ihm mit unserm Dienst allein nicht geholfen, sondern er will einen Dienst mit Freuden haben. Er will, daß wir genießen sollen, was er uns so sauer erworben hat. Er will mit unserer Seligkeit prangen" (124). Solche Aussagen ziehen sich durch das ganze Werk hindurch. Wenn auch das Naiv-Spielerische in konsequenter Befolgung dieses Prinzips in der Brüdergemeine überspitzt wurde, so spiegelt es doch auf seine Art „die Gegenwart des auferstandenen Herrn in seiner Gemeine, die ihnen ganz real geworden ist" (151). Das bedeutet auf seine Weise ein „Ernstnehmen der Kondeszendenz (Herablassung) Gottes in seiner Kreuzgestalt ..." (152).

Konsequenterweise kennt die Gemeine zwar eine gegenseitige Unterordnung, aber keine Hierarchie. „Wie wir jetzt beisammen sind, da ist niemand Chef al Er" (158). Z. und seine Gemeine haben ein inniges Verhältnis zur Bibel und dulden trotz historischer Kritik nicht, „daß eine Silbe in der göttlichen Lehre der Heiligen Schrift geändert werde" (188).

Es ging und geht der Brüdergemeine um die Pflege der Gemeinschaft unter Christen als unerläßliches Postulat des christlichen Glaubens (200), jedoch in ausgewogenem Wechselverhältnis zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft, persönlicher Andacht und Gemeindeversammlung (201) in gegenseitigem Einandergeltenlassen. Wichtigstes Mittel zur Stärkung und Vertiefung des Gemeinschaftsbewußtseins ist Z. die Abendmahlsfeier (201); das manchmal sich anschließende „Liebesmahl" ist ein „Amusement" wegen der kindlich-freudigen Stimmung der daran teilnehmenden Erlösten (236. 239).

Ein Verdienst Z.s ist es, in der Frauenfrage zugleich mit anderen Freikirchen den ersten Schritt getan zu haben; er erkennt die Frau als grundsätzlich gleichwertig an mit den damals denkbaren Konsequenzen (292ff). – Außerdem war er gegen die „Verfilzung von Kirchengewalt und Staatsgewalt" (304), bestand auf Militärfreiheit (305), auf Freiheit von Dienstbarkeit und Leibeigenschaft wegen der unerläßlichen inneren geistlichen Gleichheit aller (312f). Auch setzte er sich für ökumenische Arbeit sowie für Begegnung und Versöhnung mit den Juden ein. Er strebt, die in Wirklichkeit durch Christi Heilstat schon bestehende Einheit der Kinder Gottes durch gelebte christliche Gemeinschaft sichtbar zu machen (373). Aber er ist durchaus nicht für Bekehrungszwang, weil gerade in der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Religionen die Schönheit der einen unsichtbaren Kirche liege (373). Darum wendet er sich gegen das Proselytenmachen und Werben (374). Aber über freiwillige Übertritte der Juden ist er jeweils besonders glücklich (434ff).

Z. hat der Geistesgeschichte in mancher Hinsicht eine Wendung gegeben, wie auch diese Dokumentation erkennen läßt, obgleich die orthodoxe Theologie heftig gegen ihn reagierte. Wie diese sorgfältige Dokumentation zeigt, können seine Gemeinen auch heute noch in vieler Hinsicht ein Vorbild sein für unverkrampftes gemeinschaftsbezogenes Christentum, wenn man sich auch vor Übertreibungen hüten muß. Eine umfangreiche Bibliographie ermöglicht Weiterorientierungen.

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von Martin Greschat, 2 Bde – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1978. Zus. 452 S. (Urban Taschenbücher Nr. 284/285) DM 28.–

Das 19. und das frühe 20. Jahrhundert erfreuen sich derzeit einer breitgestreuten theologischen Wiederentdeckung. Besonders die Jahrzehnte um die Wende des Jahrhunderts, die Auseinandersetzungen zwischen liberaler Theologie, religionsgeschichtlicher Schule, Lutherrenaissance und dialektischer Theologie erscheinen uns heute als eine Epoche intensivsten Forschens, in der theologische Ansätze vorgelegt wurden, die in der Folgezeit nur zu einem kleineren Teil weitergeführt wurden. Vieles wurde damals angesprochen, was heute keineswegs wieder eingeholt oder gar überboten ist.

Der theologischen Durchdringung dieser Jahrhunderte und besonders dieser Jahrzehnte dienen die beiden Bände „Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert". Vorgestellt sind folgende Theologen (mit den Verfassern der Studien): F. Schleiermacher (H.-J. Birkner); G. F. W. Hegel (Chr. Frey); W. M. L. de Wette (R. Smend); F. Chr. Baur (K. G. Steck); R. Rothe (D. Rössler); D. F. Strauß (J. F. Sandberger); J. Chr. K. von Hofmann (K. G. Steck); A. Ritschl (W. Trillhaas); M. Kähler (M. Fischer); F. Overbeck (M. Nese); J. Wellhausen (R. Smend); W. Herrmann (P. Fischer-Appelt); A. von Harnack (W. Schneemelcher); A. Schlatter (P. Stuhlmacher); H. Gunkel (H. P. Müller); K. Holl (W. Bodenstein); E. Troeltsch (T. Rendtorff); K. Heim (R.-H. Müller-Schwefe); P. Tillich (C.-H. Ratschow); F. Gogarten (Th. Strohm); E. Brunner (H. Graß); D. Bonhoeffer (H. Ott); K. Barth (W. Kreck); R. Bultmann (G. Klein).

Die zumeist knapp 20 Seiten umfassenden Aufsätze sind einheitlich gegliedert: nach einer kurzen Hinführung zur Person werden Lebenslauf und wissenschaftlicher Werdegang umrissen. Weiterhin werden, und darauf ruht das Hauptgewicht, die theologischen Grundgedanken und Leitideen des jeweiligen Theologen dargestellt, und ihre weitere Wirksamkeit abschließend aufgezeigt. Am Ende des 2. Bdes sind die wichtigsten Arbeiten der dargestellten Theologen sowie einige Werke der Sekundärliteratur zusammengestellt (420–442). Eigene Anmerkungen sind nur bei einer einzigen Studie (C.-H. Ratschow über P. Tillich) angefügt. Ein Personen-, Orts- und Sachregister erhöhen die praktische Nutzbarkeit der beiden Bde.

Die einzelnen Studien sind, bedingt durch die verschiedenen Theologen und die Autoren, trotz paralleler Gliederung, recht unterschiedlich. So vermittelt das Gesamtwerk ein vielgestaltiges Bild der protestantischen Theologie der letzten 150 Jahre. Als Theologiegeschichte kann es dennoch nicht bezeichnet werden. Allzusehr beschränken sich die einzelnen Studien auf den jeweils dargestellten Theologen und kommen lediglich in der Skizzierung der Herkunft, der Kontroversen und der weiteren Wirksamkeit auf Entwicklungslinien zu sprechen, als daß eine Geschichte der Theologie seit dem Idealismus plastisch und greifbar werden könnte. So gleicht das Werk mehr einem Lichtbilder-Vortrag: eine Reihe von teilweise brillanten Bildern steht nebeneinander. Daraus einen bewegten Film, ein Ganzes zu machen, bleibt dagegen weithin die Aufgabe des Lesers.

Einen breiten Raum nehmen in allen Studien die vielfältigen Konflikte ein, in die die dargestellten Theologen verwickelt waren. Kein Wunder, waren doch die letzten 200 Jahre durch höchst unterschiedliche Persönlichkeiten und verschiedene Ansätze geprägt. Einige unter ihnen scheinen sich – innerlich oder äußerlich – von der Kirche distanziert zu haben, wie z. B. Overbeck und Strauß. Dennoch erweckt das Buch nicht den Eindruck, als sei die Geschichte der evangelischen Theologie dieses Zeitraums ein einziges Chaos und ein Kampf aller gegen alle. In, mit und unter allen Kontroversen, auch unter allen Einseitigkeiten und Verkürzungen, hat sich die Sache des Christlichen – wie verschieden dieses auch gesehen wurde – immer wieder durchgehalten oder neu durchgesetzt. So stellt sich die evangelische Theologie des 19. und 20. Jh. als ein Weg dar, auf dem Einseitigkeiten und Überspitzungen die Arbeit immer wieder befruchtet haben. Die Theologie verstand es, diese Einseitigkeiten als Anregungen aufzunehmen und daran zu wachsen. Die oft bitteren Kontroversen erscheinen so als der Preis, der für den theologischen Fortschritt bezahlt werden mußte. Daß dieser Weg nicht zur Selbstauflösung und Selbstzerstörung führte, daß sich auf ihm vielmehr ein erheblicher Fortschritt in der theologischen Erkenntnis und im Austausch mit den nichttheologischen Wissenschaften hat erreichen lassen, dies ist eine gerade den katholischen Leser dieses Buches bewegende Einsicht.

München Peter Neuner

Klauser, Theodor: **Henri Leclercq 1869–1945.** Vom Autodidakten zum Kompilator großen Stils. – Münster: Aschendorff, 1977. 166 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbd 5, 1977)

Auf dem Weg zu einer Biographie F. J. Dölgers enstand die Biographie H. Leclercqs (Vorwort). Für dieses Parergon eines größeren Werkes verdient der bekannte Vf. alle Anerkennung und großen Dank.

H. Leclercqs Name ist untrennbar mit dem umfangreichen, in der Werkstatt des Kirchenhistorikers unentbehrlichen DACL verbunden. Aber mit der Benotung dieses Nachschlagwerkes – „das

ich Ihnen empfehlen muß, vor dem ich Sie gleichzeitig auch warnen muß", so etwa die übliche Einführung im kirchenhistorischen Seminar – wurde auch sein fleißiger Bearbeiter bewertet. Und in der Gesamtbewertung überwiegt die schlechte Note (Belege 123–126). K. versucht nun, Leben und Werk dieses eigenwilligen Mannes („je suis un sauvage", 25) nachzuzeichnen und zu beurteilen. Keines der weitverbreiteten Vorurteile verstellt ihm dabei den Blick, eher leitet spürbare Sympathie die Arbeit, die sicher nicht unangebracht ist: nemo nisi per amicitiam cognoscitur!

Der Lebensweg, aus den nur spärlichen Quellen sorgfältig rekonstruiert, bot dem Biographen wenig Verlockendes: In Tournai (Belgien) geboren, eine nicht abgeschlossene Gymnasialausbildung, aus der nur ein hellwaches Interesse an Geschichte festzustellen ist (15), Militärdienst in der französischen Armee, getragen vom Glauben an eine besondere Berufung (17), dann 24jährig der Eintritt in das damals attraktive Solesmes (25); der Unterleutnant der Reserve wechselte zur „militia sub regula vel abbate". Drei Jahre später wurde Leclercq in die Neugründung Farnborough bei London gesandt, die Fernand Cabrol als Prior leitete (seit 1903 als Abt). England sollte dem Franzosen nun zur zweiten Heimat werden. Leclercq vollendete hier seine theologischen Studien, die freilich alles andere als geregeltes Studium waren, und wurde 1898 zum Priester geweiht (33). In der Ausbildung ist der Einfluß F. Cabrols am höchsten anzusetzen: aber zur Kommunität zählten auch andere bekannte Gelehrte wie M. Ferotin, A. Wilmart, L. Gougaud (Konventsliste, Anhang 2, 149). Die historische Forschung dürfte danach das Arbeitsklima im Hause beherrscht haben; H. Leclercq wuchs mit seiner eigenen Neigung und Veranlagung in diese Arbeit hinein, wohl vor allem als „wissenschaftliche Hilfskraft" Cabrols, der ihn seit 1903 für die Arbeit am DACL einspannte, das Leclercqs Lebenswerk werden sollte (38). Die Arbeit am „Dictionnaire" führte Leclercq in den Reading Room des British Museum; 1908 zog er ganz nach London, von dieser Zeit an auch fast zum Alleinbearbeiter des Lexikons geworden. Diese Aufgabe, von seinem Oberen zugewiesen (also doch ein Stück des benediktinischen „labor oboedientiae"), führte zum tragischen Konflikt im Leben Leclercqs. Die Oberen der Solesmenser Kongregation erhoben Einspruch gegen den Daueraufenthalt des „Kaplans des Britischen Museums" (104) in London. Leclercq sah sich vor der Alternative: Vita communis und Einschränkung seiner gelehrten Arbeit (vielleicht sogar Verzicht auf sie) oder Fortführung der Arbeit und Austritt aus dem Orden. Dem Benediktiner Leclercq selbst waren nie Zweifel an seiner Lebensweise gekommen. Vor die Entscheidung gestellt, nahm er 1924 schweren Herzens die Entlassung aus dem Orden an (als „solution inique", 71).

Leclercq blieb freilich, was er vorher war: Ein immens fleißiger Arbeiter, der mitten in der Großstadt als „Monachos" lebte. Er nannte sich weiter Dom Leclercq, trug in seiner Privatwohnung des Ordenskleid und betete das monastische Brevier. Als Oblate der Pariser OSB-Abtei blieb er der benediktinischen Familie verbunden (71–73). 1945 ist Leclercq in London verstorben; K. gelang es auch, den Friedhof am Kensal Green in Bayswater als Begräbnisort ausfindig zu machen (88).

Das Hauptinteresse des Biograpehn galt dem umfangreichen Oeuvre Leclercqs (Gesamtverzeichnis 137–144). Verrät schon die Arbeit am DACL den weitgespannten Horizont des Bearbeiters, so zeigt die Publikationsliste das nochmals: Liturgiegeschichte, Hagiographie, Konziliengeschichte (Übersetzung und Neubearbeitung der Konziliengeschichte von Hefele!), Kunstgeschichte, Ordensgeschichte und französische Nationalgeschichte. In all diesen Arbeiten war Leclercq sammelnd, referierend, gekonnt von zweiter Hand lebend. Die eigenständige Forschungsarbeit, die zu neuen Erkenntnissen führt, bleibt dagegen am Rande (145). Die kompilatorische Arbeit war seine eigene Begabung („einer der besten Vertreter dieses Teilbereiches der wissenschaftlichen Arbeit in unserer Zeit" 146). Und das Urteil über sein Werk muß auch von dieser Seite her gefällt werden. K. machte sich die Mühe, das Werk kritisch zu prüfen. Die Stilproben führten zu unterschiedlichem Ergebnis (z. B. negativ für die „Relliquiae", 122; positiv für das zweibändige „Manuel d'archeologie chrétienne" von 1907).

Beim DACL läßt sich das Urteil nicht auf einen Nenner bringen. Immerhin führt K.s Überprüfung zu einer Ehrenrettung für Leclercq gegen allzu ablehnende Beurteilung, auch wenn er die offenkundigen Schwächen des Dictionnaire nicht verschweigt (130).

Zu den ordensgeschichtlichen Werken (L'ordre bénédictin von 1930; und die zweibändige Mabillonbiographie, geschrieben 1931–41, posthum veröffentlicht) gibt der Biograph nur kurze Hinweise, die bezeichnend sind für Leclercqs Stellung zu seinen Mitbrüdern und für sein einseitiges Mabillionverständnis.

Henri Leclercq hat mit dieser Biographie die verdiente Würdigung erfahren. Er gehört danach sicher zu den großen Autodidakten der Kirchen- und Theologiegeschichte seiner Zeit (wie G. Morin OSB oder die Franziskaner der Bonaventura-Edition). K.s sorgfältige Darstellung ist durch einen dokumentarischen Anhang (darunter der ungedruckten Saglio-Artikel, 150–156), das Register und Bildtafeln, ergänzt.

Vielleicht erwartet mancher Leser eine ausführlichere Behandlung des tragischen Konflikts im Leben Leclercqs, der ja ein allgemeines Problem des monastischen Lebens betrifft. Man wird Leclercq z. B. die stabilitas, ein wesentliches Charisma des Mönchs, nicht absprechen können (nur eben im verengten Sinn einer „Stabilitas loci"), ebensowenig die ernste Arbeitsaskese, die gerade zum Wesensmerkmal des idealtypischen Benediktiners geworden ist. Man kann den zuständigen Oberen auch nicht nur Böswilligkeit unterschieben; zum Charisma des Mönchs gehört auch das Leben in der Gemeinschaft. Aber die nachweisliche Ungleichbehandlung, blickt man auf die damals und heute gelebte „Regula Benedicti", wirkt doch peinlich (vgl. etwa die Einführung der Benediktiner in den USA, jetzt eindrucksvoll belegt durch J. Oetgen, An American Abbot, Boniface Wimmer, Latrobe 1976).

Ein paar Ergänzungen: Farnborough war nach dem Ausscheiden aus der Solesmenser Kongregation 1946 Domus regularis, abhängig von der Abtei Prinknash; seit 1969 ist es Prioratus simplex der Englischen Provinz der Sublazenser Kongregation (zu 73). Buckfast schied 1960 aus der Sublazenser Kongregation aus und schloß sich der Englischen Benediktinerkongregation an.

Freiburg Karl Suso Frank

Siebel, Wigand: **Katholisch oder konziliar?** Die Krise der Kirche heute. (München/Wien): Langen/Müller (1978). 469 S.

W. Siebel, Professor der Soziologie an der Saarbrücker Universität, möchte mit seinem breitangelegten Werk (496 Seiten) den überlieferten Glauben der Kirche verteidigen. Durch die Kirche selbst sieht er den Glauben in Gefahr. Vor allem das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), Papst Paul VI. (1963–1978) und dessen 1969 veröffentlichter Ordo Missae, der das Kernstück der erneuerten Liturgie bedeutet, stehen im Mittelpunkt der Kritik des Soziologen.

Es soll nicht betritten werden, daß es heute – wie immer im Laufe der Kirchengeschichte – Tendenzen gibt, die eine Verfälschung des Glaubens nach sich ziehen können. Mit Nachdruck sei auch das Recht des Laien betont, nachteilige Entwicklungen innerhalb der katholischen Kirche anzuklagen. Allerdings muß dann immer die Identität des kritisierenden Laien mit der kirchlichen Lehrverkündigung, die durch das Papsttum ihren erst plausiblen Grund erhält, vorausgesetzt werden. Wie steht es mit dieser Identität in vorliegendem Werk?

Was die verarbeitete Literatur betrifft, so ist die Auswahl ein wenig einseitig und manchmal zu dürftig. Wer so engagiert über das Trienter Konzil schreibt wie S., der sollte auch den Forschungsstand innerhalb der katholischen Kirchengeschichtsschreibung nicht vernachlässigen. Zu erinnern wäre der Autor an die säkulare Arbeit Hubert Jedins oder bezüglich der Eucharistieauffassung an die Arbeit Josef Wohlmuths. Überhaupt scheint die Literaturauswahl manchmal ein wenig willkürlich. Wieso wird der Dogmatiker Scheeben so ausführlich, aber andere ebenso gewichtige Theologen so wenig zitiert? Nebenbei sei bemerkt, daß gerade Matthias Joseph Scheeben es war, der gegen eine „Professorenkirche" auftrat.

An neuen Erkenntnissen bietet das Buch wenig. Der Kenner der nachkonziliaren Kritik wird enttäuscht und legt das Buch ohne Nutzen weg. Mag das Werk auch eine Zusammenfassung der gängigen Argumente gegen das Konzil und den Ordo Missae bieten, es kann nicht überzeugen.

Nun einige Einzelheiten: Die Überschrift „Heilige und unheilige Kirche zugleich?" (74) ist irreführend. Wie der Autor ausführt, heißt es in „Lumen gentium" Art. 8: „Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig ..." Die Alternative des Konzilstextes ist nicht unlogisch, wie die des Vf. Die Ausführungen über das Konzil haben gerade soviel Wert, wie die deplorable Schrift Marcel Lefebvres „Ich klage das Konzil an". S. 118 findet sich ein m. E. entlarvender Satz, der das Dilemma offenbart: „Das größte Mysterium ist zweifellos die allerheiligste Dreifaltigkeit. Aber sie ist nicht kompliziert, sondern sie ist das Einfachste, was es gibt, weil Gott einfach ist". Nun, ein Augustinus, ein Mann mit hervorragender spekulativer Begabung war von der Einfachheit der Trinität nicht so überzeugt wie unser Autor. Dies Beispiel wurde gewählt, um zeigen zu können, daß S. Schwierigkeiten mit der theologischen Erkenntnislehre hat. Die eigentlich zentrale Stelle des Buches ist die vehemente Ablehnung des Opferbegriffes aus kirchlicher Sicht. Man hat den Eindruck als werde der Kirche ein Opferbegriff aufgezwungen, den sie nicht brauchen kann. Die theologischen Begriffe werden teils halb teils falsch dargelegt, so daß das Ende der „Beweis" der Ungültigkeit der erneuerten Liturgie ist.

Was wollen wir sagen, wenn es 186–187 heißt, Papst Paul VI. habe in seinem „Credo des Gottesvolkes" eine „Theorie" vertreten? Ein feierliches Glaubensbekenntnis ist nun einmal für einen römischen Katholiken mehr als eine „Theorie". Das Aufstellen von Theorien über das Opfer dürfen wir Universitätsprofessoren überlassen. Vf. bemerkt nicht, daß er in einem Irrgarten gefangen ist. Während er das „Credo des Gottesvolkes" als „Theorie" auffassen möchte, meint er, eine Instruktion Papst Pius XII. sei unfehlbar (240). Auch die Passagen des Buches (247ff), über die Entstehung des Ordo Missae können nicht überzeugen. Sie beruhen auf den bekannten Ausführungen Georg Mays. Dessen Heft „Alte und neue Messe" ist eine der Kronzeugen S.s. Die katholische Kirchengeschichtsschreibung kommt zu anderen Ergebnissen bei den Forschungen über das letzte Konzil (z. B. Hubert Jedin in: Handbuch der Kirchengeschichte Bd VII). Der Satz (260): „Die Lehre der Liturgiekonstitution steht im Widerspruch zu einem unaufhebbaren Gesetz der Kirche" zeigt wieder, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit nicht ganz verstanden wurde. Für die Seiten 279ff „Das Werden des neuen Missale" hätte man gerne auch die Forderungen der anderen Seite gehört. Erinnert sei an Gamber, Klaus: Liturgie übermorgen. Kraftausdrücke wie „Unterdrükkung des überlieferten Missale" (285) halten der historischen Untersuchung nicht stand. Auffallend ist, daß nirgends ein bibliographischer Hinweis zum Ordo Missae oder zum erneuerten Missale Romanum gegeben wird.

Selbständige Kritik wird der Leser vergebens suchen: was er nicht schon aus May kennt, wird ihm aus der „Kurzen Kritischen Untersuchung" her bekannt vorkommen. Wenn 333 Holzer, Novus Ordo Missae, ins Gespräch kommt, weiß der Leser, wie die weitere Argumentation verlaufen wird. Dieser hatte die „Zerstörung" der hl. Messe festgestellt.

S. findet in der erneuerten Liturgie keine „wirkliche Darbringung" und „keine Wandlung" (336). Bei so weitreichenden Behauptungen (und Unterstellungen) müßte man eine wissenschaftliche Akribie vermuten. Doch der Leser wird enttäuscht. Man nehme nur Anm. 1 auf 337: dort ist der Titel der zuständigen römischen Kongregation noch nicht einmal richtig zitiert. Auffallend ist auch die Verwendung des Terminus „Novus Ordo Missae" (340 u. ö.). Warum „Novus"? Wäre es nicht sachlicher, Ordo Pauli oder anders zu schreiben? Newman wird zitiert (344–345). Ein Text des 19. Jh. ist in eine bestimmte historische Dimension gesprochen. Verwirrt es nicht den Leser, wenn in diesem Text das „heutzutage" vorschnell und nicht auf Newman's Zeit hin gelesen wird?.

Höhepunkt des Gedankenganges über die neue Liturgie ist der Satz: „Das Brot bleibt Brot, der Wein bleibt Wein" (378). Die Wandlung trete in der erneuerten Liturgie nicht ein, weil das Opfer zerstört sei. Wen wundert es, wenn es heißt, das letzte Konzil sei ein „Bruch mit der bisherigen Geschichte der katholischen Kirche" (414). Dies ist die einfache Wiederholung einer altkatholischen These. Die Kontinuität im wahren Glauben ist durch die Bischöfe und den Papst gewährleistet. In der Tat: dies ist eine Glaubensentscheidung. Auf 415 findet sich dann die schon längst fällige Absage von der römisch-katholischen Kirche. Die „konziliare" Kirche ist „weder einig, noch heilig, noch katholisch, noch apostolisch" (415). Der Widerspruch zum Glaubensbekenntnis liegt auf der Hand. Auffallend ist die Übereinstimmung der Thesen S.s mit denen Lefebvres (416). Sie nähern sich aber der Argumentation der Altkatholiken bezüglich der Relevanz, den sie den „irrenden Päpsten" (421ff) zuweisen.

Der Soziologe beendet sein Buch mit dem Hinweis, daß durch die Gründung von Meßzentren die „Scheidung der Geister" (435) schneller durchgeführt sei. Wenn unter Scheidung der Geister verstanden wird, die „konziliare" Kirche weiche von der „katholischen" ab, mag dies eine mehr oder weniger bewiesene Tatsache sein. Tatsache des Glaubens aber ist, daß e i n e katholische Kirche besteht: die vorkonziliare, die konziliare, die nachkonziliare Kirche ist die katholische Kirche, die von Jesus Christus auf dem Felsen gegründet wurde. Nach jedem Konzil meinten manche Katholiken, die Kirche gehe unter oder sie weiche von der überlieferten Norm ab.

Fazit: Das Buch hält in seinen Analysen nicht, was es im Titel verspricht. Ein Kenner der Traditionalistenszene zumal kommt nicht auf seine Kosten. Die früheren Heftchen werden lediglich neu aufgewärmt. Der Opferbegriff S.s ist überzogen. Das Recht der Kirche, die Liturgie zu ordnen, kommt nicht zur Sprache.

Das umfangreiche Werk wird zu einer vehementen Absage an die römisch-katholische Kirche. Ich weiß nicht, wie Soziologen urteilen werden. Ein katholischer Theologe kann sich nur negativ äußern. Dies soll nicht heißen, die vom Autor angeschnittenen Probleme sollten innerhalb der katholischen Theologie unserer Tage tabu sein.

T r o i s d o r f J o s e p h O v e r a t h

Katholiken und ihre Kirche. Hrsg. von Günther G o r s c h e n e c k. – München, Wien: Olzog 1976. 368 S. (Geschichte und Staat Bd 200–202) kart. DM 12.80

Dieser äußerst verdienstvolle Band des Leiters der Kath. Akademie Hamburg bietet auf knappem Raum eine Fülle von Information über die katholische Kirche in der Bundesrepublik. 33 Mitarbeiter von durchweg hoher Kompetenz berichten in 34 Beiträgen über die theologischen Grundlagen, die Geschichte und die Organisation der Kirche, über ihr Verhältnis zu den anderen Kirchen, zur Weltkirche, zum Staat, zu den Parteien, zur Gesellschaft und zur Kultur, so daß fast ein Handbuch der katholischen Kirche entstanden ist, dem der Verlag ein von Hans Wolfgang Heßler herausgegebenes evangelisches Pendant „Protestanten und ihre Kirche" an die Seite gestellt hat.

Einen besonders hohen Informationswert haben die Beiträge von Josef H o m e y e r, dem Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, über die Deutsche Bischofskonferenz, von Henry F i s c h e r, dem geistlichen Leiter der Hamburger Akademie und Vizepräsidenten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik über diese 1975 abgeschlossene Synode, von Wilhelm W ö s t e über die Aufgaben der katholischen Büros bei der Bundesregierung bzw. den Landesregierungen, wenngleich man hier mit Erstaunen liest, daß „auch seelsorgliche Aufgaben wahrgenommen werden" (98). Sehr informativ sind ferner die Beiträge von Karl F o r s t e r, dem Augsburger Pastoraltheologen über Bistümer, Gemeinden, Dekanate und Regionen, von Peter L i p p e r t über Orden und Kongregationen, von Heiner M a r r é und Helmut M ö h r i n g über die finanziellen Grundlagen der Kirche in der Bundesrepublik, von Johannes B r o s s e d e r über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Kirchen, von Johannes N e u m a n n, dem ehemaligen Tübinger Kirchenrechtler, über das rechtliche Verhältnis zwischen Kirche und Staat, von Hans B u c h h e i m, dem Mainzer Politologen, über das Verhältnis der Kirche zu den christlichen Unionsparteien, von dem Freiburger Staatsrechtler Alexander H o l l e r b a c h über das Verhältnis zur FDP, von Franz K l e i n über die Sozialarbeit der Kirche, von Alois H e c k über die Bildungsarbeit und vom Herausgeber selbst über die Erwachsenenbildung.

Weniger Information als politisches Plädoyer für den „Grundsatz der Äquidistanz" der Kirche zu den Parteien (214) ist der Beitrag des Berliner Politologen Alexander Schwan über das Verhältnis der Kirche zur deutschen Sozialdemokratie. Der Beitrag ist inzwischen in doppelter Hinsicht überholt. Zum einen ist der von Schwan konstatierte „positive Wandel im äußeren Verhältnis von Sozialdemokratie und Katholizismus bzw. Kirche seit Beginn der sechziger Jahre" (205) durch die Reformen der sozialliberalen Regierung im Bereich des Ehe- und Familienrechts sowie des § 218 längst Geschichte und zum anderen ist Schwan, der diesen Beitrag noch als kritischer Sozialdemokrat schrieb, inzwischen – im November 1978 – aus der SPD ausgetreten.

Die Beiträge über das Verhältnis der Kirche zur Kultur leiden etwas an dem knappen Raum, der ihnen zur Verfügung gestellt wurde. Aber auch hier empfehlen sich einige durch ganz besondere Sachkenntnis, so der von Hans Schachtner über das katholische Büchereiwesen, von Ferdinand Oertel über das katholische Verlags- und Pressewesen und die kritische Untersuchung des Frankfurter Musikwissenschaftlers Helmut Hucke über das Verhältnis der katholischen Kirche zur Musik.

Einige Beiträge sind freilich dürftig geraten, so die von Walter Kerber über die katholische Soziallehre, deren Prinzipien überhaupt nur eine von neun Seiten gewidmet ist, der von Franz Henrich über die katholischen Akademien, der von ganzen dreieinhalb Seiten auch noch zwei einer unvollständigen Aufzählung der Akademien widmet, wobei das Ludwig-Windthorst-Haus, die kath. Akademie des Emslandes, fehlt. Der Beitrag über die katholische Kirche und die die Wissenschaft beschränkt sich leider auf die Hochschulen. In seiner Aufzählung der theologischen Fakultäten vermißt man die Fakultäten in Bonn und Regensburg. Von der Görres-Gesellschaft, der Vereinigung katholischer Wissenschaftler in den deutschsprachigen Ländern ist leider überhaupt nicht die

Rede. Schließlich ist in dem Beitrag über die Öffentlichkeitsarbeit der Kirche über die für den kirchlichen Alltag doch so wichtige Öffentlichkeitsarbeit der Bistümer nichts zu erfahren.

Aber diese in einer weiteren Auflage vielleicht verbesserungsfähigen Beiträge ändern nichts am Gesamturteil, daß das Buch zur Zeit die beste Informationsquelle über die katholische Kirche in der Bundesrepublik darstellt. Abgeschlossen wird der Band durch eine Gesamtstatistik der Weltkirche wie der Kirche in der Bundesrepublik.

Köln Manfred Spieker

Verweyen, Hansjürgen: **Christologische Brennpunkte.** – Essen: Ludgerus (1977). 140 S. (Christliche Strukturen in der modernen Welt Bd 20) kart. DM 12.80

Das 133 Seiten starke Büchlein ist am ehesten einer Skizze zu vergleichen. Als solche läßt sie die Konturen eines „fundamental" theologischen Vorgehens erkennen, das in der geschehenen Christologie seine Basis hat, aber in der geschehenen (und geschehenden) Christologie liegen auch die theologischen Maßstäbe für die Vermittlung. (Wir nehmen hier eine gewisse Vieldeutigkeit des Begriffs „Christologie" in Kauf, die zu Lasten des Rez., nicht des Autors geht.) Im Sinn des Autors scheint mir jedoch wesentlich das Anliegen, daß es die Aussage der Person Jesu Christi und deren Leben selbst ist, die den entscheidenden Inhalt der „Christologie" bildet. Eine solche Christologie, die das Ereignis Jesu Christi vermitteln soll, steht bei V. im Spannungsfeld theologischer Probleme, die konvergieren. Im „allgemeinsten" Problemkreis geht es darum, wie der Glaube an Jesus Christus vermittelt werden kann: gegen die Wahrheitsfähigkeit der allen „zugänglichen" Vernunft oder in sie hinein? Spezieller führt in dieses Problem der Fragenkreis, wie sich der Anspruch des erhöhten Herrn auf Glauben zur Aussage des geschichtlichen Lebens Jesu verhält. Diagnostisch und paradigmatisch kennzeichnend für diesen Fragenkreis ist die Reflexion auf den Grund des Osterglaubens selbst. Damit ist V. mit seinem äußerst anregenden Büchlein Gesprächsteilnehmer der fruchtbaren Kontroverse geworden, die besonders Pesch im Raum katholischer Theologie in seinem Tübinger Vortrag „Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu" (ThQ 153 [1973] 226ff) angeregt hatte.

Was den ersten Fragekreis angeht, so ist sich V. bewußt, im gesteckten Rahmen keine umfassende Antwort geben zu können (56). Immerhin entwirft er eine Linie, die – ich würde es ganz kurz so zusammenfassen – eine realiter geschehende Liebe als durchaus „vernünftig" einleuchtendes Licht für Entscheidungen der Vernunft zu erweisen sucht. (Auf viele interessante Einzelheiten und Konsequenzen für das Verständnis historischer Vernunft und Logik kann nicht näher eingegangen werden.) Für die beiden folgenden Komplexe scheint mir der Nachweis wichtig, wie die Möglichkeit eines Osterglaubens und seiner Verkündigung nicht erst jenseits des Lebens Jesu einsetzen kann (und dann irgendwo „doketisch" würde), sondern daß die Bedingung der Möglichkeit von Osterglauben, aber wohl auch schon des Ostergeschehens (als das, was es ist) bereits im Leben Jesu liegt, freilich mit der Zuspitzung auf dies Leben in der Verwirklichung seiner Hingabe, d. h. letztlich also im Blick auf den Tod Jesu, nicht als Endpunkt dieses Lebens, sondern als seine offenbare und offenbarende Vollendung. Rez. kann dem voll zustimmen. Aber ihm bleibt – bei aller Übereinstimmung in der Grundtendenz – eine Frage, ob V. den Realitätswert der Erscheinungen (– die er übrigens nicht in Zweifel zieht –) nicht doch unterschätzt. (Ich könnte allerdings auch noch 114 mitvollziehen!) Ostern hat neutestamentlich eine eigene Phänomenalität, die zwar nicht jenseits des Karfreitags einsetzt, aber die „Entdeckung" der Präsenz des lebendigen Herrn war nicht die Folge des endlich richtigen Verständnisses Jesu, sondern hier geschieht eine neue Selbst-Schenkung Jesu an Ostern. Ostererscheinungen begründen nicht eine triumphalistische Christologie, sondern liegen auf der Linie seiner Todeshingabe. So sind sie auch für den Glauben unentbehrlich. Das scheint mir bei V. nicht genügend gewürdigt.

Auf die vielen Einzelheiten treffsicherer und perspektivenreicher Beobachtungen im Büchlein sei wenigstens lobend hingewiesen.

Bonn Wilhelm Breuning

Villalón, José R.: **Sacrements dans l'Esprit.** Existence humaine et théologie sacramentelle. – Paris: Ed. Beauchesne (1977), 444 S. (Théologie Historique, Bd 43), kart. FF 114.–

Ziel des vorliegenden Werkes (das allem Anschein nach eine erweiterte Fassung der an der „Pontificia Università Lateranense" vorgelegten Diss. des Vf. darstellt) ist, die Heilige Schrift daraufhin zu prüfen, ob sie „irgendeine Wirklichkeit" bezeugt, die die patristische (vorab augustinische) und scholastische Rede vom sakramentalen „character indelebilis" rechtfertigt (49). Zwar gibt Vf. redlich zu, es gebe keinen Entwicklungszusammenhang, kein genetisches Verhältnis zwischen dem augustinisch-scholastischen Charakter-Begriff und den ihm entsprechen sollenden biblischen Vorstellungen und Bildern; ja es sei zwischen diesen „beiden Welten" eine Reihe „tiefer terminologischer und ideologischer Brüche" festzustellen (51). Dennoch hält er es der Nachprüfung wert, ob die Funktionen des scholastisch gemeinten „character" (ch.) nicht doch „so wesentlich" sind, daß „irgendetwas ihren Platz in den biblischen Denksystemen innehaben muß" (ebd.).

Diese Nachprüfung wird in mehreren Arbeitsgängen versucht. Im 1. Abschnitt des 1. Teiles („Biblische Untersuchungen") werden zunächst einige bildhafte Vorstellungen des AT und des NT (ergänzt mit philonischen Ideen) kurz dargestellt, welche mit dem ch.-Begriff der Scholastik „verwandt" sein sollen (66–72). Anschließend werden exemplarisch drei paulinische Texte: 2 Kor 1,21f, Eph 1,13f und 4,30 einer sorgfältigen exegetischen Analyse unterzogen, wobei eine ziemlich reiche, wenn auch nicht umfassende Kenntnis der entsprechenden Fachliteratur sichtbar wird. (Umfassend kann diese Informationsbasis schon deshalb nicht genannt werden, weil Vf. neben systematisch-theologischen Abhandlungen zu seinem Thema vorab das ThWNT und von den Kommentaren nur die von C. Spicq, H. Schlier und H. Windisch – alle ziemlich „betagte" Werke! – benutzt.)

Das Fazit dieser breit angelegten Nachprüfung? Es wird am Ende der „biblischen Untersuchungen" (204) so formuliert: zwar erscheine die mittelalterliche Idee von ch. als eine eigenartig „verhärtete" im Vergleich zu paulinischen Beschreibungen des Taufsakramentes, sie bleibe aber im Grunde diesen insofern „treu", als sie den Gedanken an ein „dem Herzen des Menschen" eingeprägtes „Bild" nahelegt, wodurch seine Bezeichnung als „neue Kreatur" gerechtfertigt sei.

Im 2. Abschnitt, Kap. 1, des 1. Teils erfolgt ein regelrechter ‚Sprung' zur Christologie im Sinne der dogmatischen Lehre von der „unio hypostatica". Diese wird nach M. J. Scheeben als das „princeps analogatum" des ch. (208, – vgl. 297) bezeichnet. Das durch die Taufe verliehene „unauslöschliche Merkmal" stelle eine Analogie zu jenem bleibenden Besitz des Gottesgeistes dar, in dem die Väter (neben der Präexistenz) die Verwirklichung der Gottheit Jesu sahen. Somit trete Christus, d. h. „der Gesalbte Gottes" und der (nach den synoptischen Berichten von seiner Taufe) „königliche" Messias (259f), als das Vorbild für alle Getauften, samt ihrem ch. im Herzen, auf den Plan. In diesem Abschnitt des Buches wird eine starke, wenn auch im Einzelnen keineswegs unkritische, Anlehnung des Vf. an die Arbeiten von I. da la Potterie (vor allem: „L'onction du Christ", NRTh 80 [1958], 225–252) deutlich spürbar. Dabei werden zwei dogmatisch relevante Probleme beiläufig berührt: (a) das des messianischen Selbstbewußtseins Jesu, wobei die Forschungsergebnisse F. Hahns (Christologische Hoheitstitel, Göttingen 1964) m. E. allzu wenig berücksichtigt werden; (b) das Problem der Personalität des Heiligen Geistes, wobei die Benutzung der Thesen von H. Mühlen (vgl. „Der Heilige Geist als Person in der Trinität", Münster ^{2}1967, und „Una Mystica Persona", Paderborn ^{7}1967) nicht reicht, um sich vor recht vordergründigen Aussagen wie jener zu hüten (289, Anm. 74): sicherlich habe man recht, „aus der paulinischen Exegese die Suche nach der ‚Personalität' des Pneumas auszuschließen. Paulus (...) hat das Pneuma eher als eine Kraft verstanden. Aber es ist gerade eine Kraft zum Sein, was das Charakteristikum des personalen Existenzmodus ausmacht" ... – Kap. 2 (Abschnitt 2, Teil 1) skizziert Vf., nach der „christologischen", eine „ekklesiologische Analogie". Nach dieser soll sich der Getaufte, ähnlich wie das Mitglied des biblischen Bundesvolkes, als ein Mensch im Zustand ständiger Geistes-Begegnung verstehen (298–368). Hier wird gute atl und ntl Pneumatologie angeboten, ohne daß ihre sakramentale Dimension mit biblisch-theologischen Argumenten überzeugend nachgewiesen würde.

Der „Sakramentalismus" (so bezeichnet Vf. in Anlehnung an J. H. Newman, O. Semmelroth, K. Rahner und E. Schillebeeckx einen Wesenszug der göttlichen Heilsökonomie: 371) wird erst im 2. Teil der Arbeit, „Theologische Perspektiven" ex professo angesprochen. Man vermißt hier eine hinreichende genetische Begriffserklärung, sowohl für „sacramentum" wie „ch.". Letzterer bleibt nach wie vor ungeklärt in seinem augustinisch-scholastischen Begriffsgehalt, so daß schließlich dem Leser nicht einleuchtet, was mit den „entsprechenden" biblischen Bildern eigentlich verglichen werden soll. Erst 410ff wird die Lehre von der Nichtwiederholbarkeit von Taufe, Firmung und Weihe

erwähnt, die doch sowohl für Augustinus wie für die Verfasser des „Decretum pro Armenis" (DS 1313) und des tridentinischen Dekrets über die Sakramente (DS 1609) gleichsam die Aussagespitze bezüglich des „ch." bildete. Das lehramtlich verkündigte „iterari non possunt" (das im Tridentinum von seiner antireformatorischen bzw. -täuferischen Frontstellung nicht zu trennen ist!) zeigt aber mit aller Deutlichkeit, wieweit die ch.-Lehre die Eigenschaft einer theologischen Legitimation vorangegangener Praxis besaß und kaum etwas mit der paulinischen Tauflehre, geschweige denn Pneumatologie, entwicklungsgeschichtlich zu tun hatte. Nach Vf. sieht alles so aus, es spräche nichts dagegen, die ganze (unbedingt wünschenswerte) pneumatologische Neubesinnung in puncto liturgischen Sakramentsvollzugs am scholastischen ch.-Begriff durchzuführen. Nimmt er somit nicht eine zu enge Basis für einen immensen Überbau?

Als durchaus hilfreich erscheint hingegen das Anliegen, in der Theologie der Taufe (es geht im ganzen Buch eigentlich nur um den Tauf-ch.!) den Gedanken an die Gleichgestaltung mit Christus (etwa im Sinne von Röm 6) hervorzuheben und dabei der lebensgeschichtlichen und gemeindekonstituierenden Rolle des Geistes Christi die gebührende Aufmerksamkeit zu widmen (vgl. 402, 406, 437, 441ff). Doch dazu hätte es, rein sachlich gesehen, keiner biblisch „aufgefüllten" Legitimationstheologie des „character indelebilis" bedurft, wobei zudem die ganze ökumenische Problematik (bezüglich der reformatorischen Theologien zumindest) großzügig außer acht gelassen wird.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Stegemann, Wolfgang: **Der Denkweg Rudolf Bultmanns.** Darstellung der Entwicklung und der Grundlagen seiner Theologie. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1978). 160 S. kart. DM 24.80

Die Dissertation von St. gliedert sich gemäß dem Untertitel in einen ersten Teil, der die Entwicklung der Theologie B.s schildert, und einen zweiten Teil, der den existential-ontologischen Grundlagen nachgeht.

Im Werdegang der theologischen Entfaltung des Denkens B.s gibt St. das Jahr 1924 als Zäsur an, da B. sich erst von da an mit der Philosophie Heideggers beschäftigte und zum Überdenken seiner philosophischen Implikationen angeregt wurde. Trotzdem meint St., daß von keiner Richtungsänderung der theologischen Denkbewegung gesprochen werden könne. Auch das „Grundgerüst dialektischer Theologie" (21) sei 1920 nicht neu errichtet, sondern die folgerichtige Ausarbeitung bereits vorhandener, früherer Vorstellungen. B.s Verhältnis zur liberalen Theologie ist als ein „fortschreitender Prozeß der Auseinandersetzung mit der eigenen theologischen Vergangenheit" (22) zu werten. Ebenso hat er als Religionsgeschichtler der „zweiten Generation" von der Religionsgeschichtlichen Schule eine Betrachtungsweise des NTs gelernt, die er beibehielt. St. hebt besonders diesen Aspekt hervor, da er nur selten bei der Interpretation der Werke B.s berührt wird. Der Religionsbegriff ist nach St. abhängig von den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen. B. versteht unter Religion „die Beziehung des Menschen zum Transzendenten, einer göttlichen Welt, zu Gott. Eine Beziehung, die ... durch kontingente ‚Erlebnisse' (hergestellt wird), ... in denen (der Mensch) sich nicht selbständig schaffend weiß ..., sondern schlechthin abhängig" (33). In dieser Definition sieht St. den Einfluß des Marburger Systematikers und verehrten Lehrers B.s, Wilhelm Herrmann, wirken. Die idealistische Geschichtsbetrachtung mit ihrem „Telos"-Gedanken greift B. überdies auf und orientiert sich an der „idealistischen Tradition" (35). Der junge B. könnte daher nach St. als Geschichtsforscher in philosophischer Absicht (48) bezeichnet werden. Dabei überwindet B. den liberalen Geschichtspantheismus, den Ethizismus sowie den Positivismus (54ff). Diese Auseinandersetzungen mit den Zeitströmungen sind kein Selbstzweck, sondern dienen der Exegese und damit der Theologie. Diese redet vom Menschen, der vor Gott gestellt ist. Daher heißt von Gott reden immer zugleich auch vom Menschen reden. Gerade die historisch-kritische Methode fordert dies und wird damit zu einem Instrument der Selbsterkenntnis. Diese ist Aufgabe der Geschichte wie auch der Theologie, wobei die Geschichte stets im Horizont philosophischen Verstehens zu begreifen ist. B. sieht von daher die Exegese als eine theologische Aufgabe. Theologie und Exegese bilden eine Einheit, wobei der Primat der Exegese zukommt.

Im zweiten Teil der Darstellung treten die philosophischen Voraussetzungen B.s hervor, die ganz im Rahmen der Begegnung mit Heidegger gesehen werden.

Wie er, versucht B. die Geschichte und ihren Sinn von der grundlegenden Verstehenskategorie der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz her zu deuten. Darin sieht St. eine „Ontologisierung der Geschichte" (69). An dieser hat die existentiale Analyse des Daseins Anteil. Historische Kritik und existentiale Interpretation stehen bei B. in einem dialektischen Verhältnis. Dieses ist kein Dualismus, wie ihm oft vorgeworfen wird, sondern eine einzige geschichtliche Wirklichkeit mit zwei Seiten. Weil B. aber – nach St. – die Geschichte ontologisiert, kann es keine echte Vermittlung zwischen der existentialen Interpretation und dem historisch-faktischen Geschehen geben und daher auch keine echte Dialektik (155). Auf der einen Seite ist die Geschichtlichkeit „überhaupt", auf der anderen Seite das konkrete Miteinandersein im geschichtlichen Geschehen. St. sieht hier in B.s Ansatz einerseits eine zeitlose Wahrheit, nämlich die Bedeutung menschlicher Existenz in ihrer Geschichtlichkeit überhaupt und andererseits das konkrete Feld menschlicher Entscheidungen. Genau dieses aber setzt B. – nach St. – in „epochē" (89), um die ontologischen Strukturen zu erkennen. Geschichtlichkeit wird so zu einem bleibenden Wesen des Menschen, dessen Selbstverständnis damit ebenfalls ontologisch begriffen wird. Ausführlich versucht St., B. diese Denkfigur nachzuweisen und hierin auch die Schwäche seines theologischen Ansatzes zu sehen.

In einem Schlußkapitel, dem ein Exkurs über die Christologie B.s folgt, wird der theologische Primat der existentialen Interpretation des NTs hervorgehoben.

B. aber ist hierin letztlich nicht konsequent, da er nicht „total existential" interpretiert, sondern voraussetzt, daß die Schrift Zeugnis der Offenbarung ist (129). So muß diese Interpretationsweise vom glaubenden Subjekt herkommen bzw. vom glaubenden Selbstverständnis. B. versucht der Inkonsequenz, die seine ontologisierende Interpretation mit sich bringt, durch seine Deutung des Kerygmas zu entgehen. In ihm ergeht der Ruf zum Glauben und zwar so, daß Christus präsent ist und vor die Entscheidung stellt. Zwar ist auch die Ablehnung des Kerygmas möglich und legitim, aber, daß Gott mich in ihm anredet, kann ich erst als Glaubender ganz begreifen. Auch hier, meint St., wird die Historie in der Gestalt des „historischen Jesus" durch das Kerygma verdrängt.

Die Stärke der Arbeit liegt ohne Zweifel in der historischen Erarbeitung des Werdeganges B.s. Gerade diese Entwicklung wurde bisher noch nicht ernsthaft untersucht. Dem Urteil von St. ist zuzustimmen, daß die theologische Arbeit B.s sich kontinuierlich und geradlinig entfaltet hat. Die Darstellung hätte noch gewonnen, wenn sich St. auf die historischen Aspekte beschränkt und nicht auf die philosophische Problematik eingelassen hätte. Dann wäre Gelegenheit gewesen, Verbindungen zu Harnack noch intensiver aufzuweisen und Kierkegaards Einfluß zu behandeln, der nicht in den Blick kommt. Gerade für die Differenzierung der einzelnen Schaffensperioden hätte daraus Gewinn gezogen werden können. Ob man für die Zäsur zwischen der ersten und zweiten Periode 1924 oder 1927 angibt, kann offen bleiben, je nach Gewichtung des Einflusses Heideggers wird man das eine oder andere Datum nennen können. Einen zweiten großen Einschnitt stellen die Veröffentlichungen Ende der fünfziger Jahre dar. St. hätte hier noch ein weites Arbeitsfeld gehabt (vgl. G. Hasenhüttl, Der Glaubensvollzug. Essen 1963, 24f). Er wendet sich jedoch der Grundlagenproblematik zu. Es ist richtig, daß B. nicht in vollem Umfang der Vermittlung von Historie und Geschichte gerecht wird, keineswegs besteht jedoch die Dialektik rein im Verhältnis der „historisch-kritischen (objektivierenden)" zur „existentialen Interpretation", vielmehr tritt der existentielle Vollzug als vermittelnde Kraft hinzu. Weil St. dessen Funktion nicht erkennt, sieht er die existentiale Interpretation sowie die Geschichtlichkeit in einem „ontologisierenden", d. h. weitgehend entgeschichtlichten, objektivierten Kontext. Dabei wird nicht berücksichtigt, daß „existential" nur als Strukturangabe eines existentiellen Vollzugs Sinn hat und streng an ihn gebunden bleibt. Sobald diese Bindung unterbrochen wird, schlägt die existentiale Interpretation in Objektivierung um, wird zu einer zeitlosen und für B. sinnlosen Wesensaussage.

Auch die Unterscheidung zwischen „Was" und „Daß" ist bei B. nicht exklusiv, sondern auch hier tritt der Begriff der Relatio, der Beziehung und Begegnung hinzu, die wiederum vermittelnde Funtion hat und darum zur grundlegenden neuen Deutungskategorie bei B. wird, durch die er dem Objekt-Subjekt-Schema entgeht. Hier müßten die Fragen einsetzen, wie weit seine Vermittlung gelungen ist und wie weit der relationale, existentielle Vollzug in seinem Wahrheitsgehalt objektivierendes Wahrheitsverständnis ausschließen kann. Sicher sind manche Ausdrucksweisen B.s selbst Anlaß genug, diesem Irrtum zu verfallen.

Trotz dieser kritischen Anfrage stellt das Buch eine gute und leicht lesbare Einführung in das Denken und die theologische Entwicklung B.s dar. Es ist eine beachtliche wissenschaftliche Leistung. Ein Literaturverzeichnis wäre wünschenswert gewesen. Ebenso wünschenswert ist es, daß die Ergebnisse St.s aufgegriffen und weitere Einblicke in den Werdegang B.s erarbeitet werden.

Saarbrücken Gotthold Hasenhüttl

Joest, Wilfried: **Gott will zum Menschen kommen.** Zum Auftrag der Theologie im Horizont gegenwärtiger Fragen. Gesammelte Aufsätze. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 172 S., kart. DM 34.–

Die zehn Aufsätze in diesem Band entstammen einem Zeitraum von knapp 20 Jahren; je fünf behandeln grundsätzliche Aspekte („Perspektiven") und Einzelthemen („Konkretionen"). Hauptthema der ersten vier Aufsätze ist die Problematik existentialer Interpretation von Glaubensaussagen. Ein personales Verständnis von Glauben ist notwendig; doch muß das Verhältnis zu Gott in einer Weise gesehen werden, die die Kategorien unseres personalen Verhältnisses zu anderen Menschen transzendiert: Es handelt sich um das „Verhältnis zu dem Gott, der das Verhältnis zu ihm gewährt, aber gerade als der mich darin Angehende nicht in ihm aufgeht – in dem Christus, der durch das Wort zum Akt des Glaubens ruft, aber ihm standgebend vorhergeht – durch den Geist, der persönliches Betroffensein wirkt, aber nicht an die in uns selbst mitgebrachten Bedingungen unseres Betroffenwerden-Könnens gebunden ist" (45).

Bultmanns Fragestellung war, ob die biblische Botschaft so verstanden werden kann, daß sie in ein und demselben Menschen vereinbar ist mit der Gestalt seines Weltwissens, die ihm an seinem geschichtlichen Ort nicht als unwahr erkennbar ist. Aber was bedeutet „existentiale Interpretation" letztlich: Auslegung des Inhalts der Glaubensaussagen als Vollzug von Existenzverständnis oder für Vollzug von Existenzverständnis? J. beobachtet bei Bultmann, daß dieser die Wirklichkeit des Bösen als menschlichen Existenzvollzug interpretiert, zu dem man von sich aus in der Lage ist. Glaube dagegen wäre auch und gerade bei Bultmann ein Existenzvollzug, der außerhalb des Menschen in Gottes Handeln an ihm gründet. Der Grund des Glaubens kann nicht selbst als Existenzvollzug des Menschen verstanden werden (60). Aber dann wird es fraglich, ob man mit Bultmann sagen kann, daß Glaube und Philosophie unter dem eigentlichen Leben dasselbe verstehen und sich nur in der Auffassung vom Übergang zu diesem Leben unterscheiden. Bleibt es nicht auch bei existentialer Interpretation möglich, daß nicht nur die Wahrheit der christlichen Botschaft, sondern auch deren Verstehbarkeit als Existenz betreffend abgelehnt wird? (68) Jedenfalls besagt die christliche Botschaft immer auch Kritik an dem mitgebrachten Vorverständnis des Menschen. Sie richtet sich gegen seinen Entschluß, in der Welt des Analysierbaren und technisch Beeinflußbaren sein alleiniges außermenschliches Gegenüber zu sehen; sie widerspricht dabei dem Menschen sowohl in seiner Euphorie wie in seiner Resignation (81).

Der letzte Grundlagenaufsatz stellt Thesen zur theologischen Begründung der Verbindlichkeit ethischer Normen auf. „Als den bedingungslos und unverdient Geliebten wird uns die Möglichkeit eröffnet, zu lieben und Solidarität zu bewahren auch da, wo wir als die sich selbst und der Sorge um sich selbst Überlassenen durch Bedrohung und Feindschaft nur zu Angst und Haß provoziert sein können" (84f). Das Liebesgebot kann dabei nicht von der Bindung an bestimmte Inhalte losgelöst werden. Konkrete Verbindlichkeit wird sich vor allem auf elementare Fragen des persönlichen und gesellschaftlichen mitmenschlichen Verhaltens beziehen, während das relativ zur geschichtlichen Situation Veränderliche und verantwortlich Abzuwandelnde vor allem im Bereich der institutionellen gesellschaftlichen Ordnungen zu suchen sein wird (88). Institutionen müssen die Erfüllung der elementaren Lebensbedürfnisse garantieren und dürfen Glaube und Liebe nicht behindern; an diesem „unteren" und „oberen" Kriterium sind sie zu messen.

Bei den Einzelthemen geht J. zuerst auf die Frage nach der Transzendenz Gottes ein und untersucht dann das Verhältnis der Schöpfungslehre zur Naturwissenschaft. Die ontologische Aussage „Gott ist transzendente Wirklichkeit in sich" mag problematisch sein, weil sie bei allem Überstieg mit Worten redet („Wirklichkeit", „in sich"), die aus der Beschreibung des Seienden stammen, das nicht Gott ist; aber noch falscher wäre der Satz, daß Gott solche transzendente Wirklichkeit nicht eignet (106). Auch das Kosmisch-Naturhafte der Welt kann aus der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit nicht ausgeklammert werden, wenn der Glaube nicht zu einer weltfremden Illusion verkümmern soll. Wir haben dabei die „Schwierigkeit, den menschenfern gewordenen Aspekt des Kosmos mit dem menschbezogenen Heilshandeln des Schöpfers in geistiger Anschaulichkeit zu koordinieren, gewissermaßen ‚auszuhalten', ohne uns durch sie beirren zu lassen" (120). Vielleicht geht gegenüber dieser Einsicht J.s Veranschaulichung von Gebetserhörung bereits zu weit: „Wir glauben, daß Gott in diesem Jetzt, in dem er Gebet erhören will, die ganze Kette kosmischer Kausalität genau auf das hin von Anbeginn an entsprungen sein lassen kann, worum wir ihn bitten und was er geben will" (123). Für den Autor selbst stellt sich nämlich dann die Frage, „ob wirklich alles, was geschieht, auf die Allmacht des Schöpfers zurückgeführt werden darf" (ebd.).

Diese Frage greifen die beiden folgenden Aufsätze „Adam und wir" und „Die Allmacht Gottes und das Leiden der Menschen" wieder auf. Es kann dem Menschen nicht gestattet sein, sich als Sünder so auf ein „peccatum alienum" zu berufen, wie es ihm geboten ist, sich nur auf die „iustitia aliena" Gottes in Christus zu verlassen (139). Sieht J. die Möglichkeit, auch die Sünde als etwas zu verstehen, das ohne Gott nicht sein kann? Seine Antwort auf das Theodizeeproblem lautet: „Wir sollten uns definitiv entschließen, eben nicht zu wissen, woher das Böse seine Wirklichkeit und Wirksamkeit hat [...]. Anstatt uns zu bemühen, den Glauben an die schöpferische Allmacht des Gottes, der der Wille unbedingter Liebe ist, mit der Wirklichkeit des Bösen in dieser Welt gedanklich zu vereinbaren, sollten wir zugeben: Wir können das nicht vereinbaren. Aber müssen wir es denn vereinbaren? Müssen wir verstehen können, warum das Böse dasein kann?" (155) Die eigentliche Frage ist ja vielmehr, wie das Böse zu überwinden ist.

Der abschließende Artikel über die Gegenwart Gottes in dem Menschen Jesus sucht das Anliegen einer Zwei-Naturen-Christologie durch eine Relationschristologie zu interpretieren. Die Gegenwart Gottes in Jesus ist so auszusagen, daß dabei nicht das menschliche Gegenüber Jesu zu Gott in Frage gestellt wird (164) und er doch nicht Repräsentant eines abwesenden, sondern des anwesenden Gottes ist (166).

Die hochaktuellen Überlegungen J.s sind geeignet, heutige Theologie vor Einseitigkeiten zu bewahren. Ihnen liegt m. E. das Ringen um eine rechtverstandene Analogie-Lehre zugrunde: Wie kann von Gottes Handeln an uns so die Rede sein, daß es weder mit weltlicher Wirklichkeit „vermischt" noch auch von ihr „getrennt" wird? Es bedarf dazu einer relationalen Ontologie, in der die Welt nicht durch Gott, sondern durch ihr Bezogensein auf Gott erklärt wird, ohne daß man sie in einem gleichsam übergreifenden System von Gott her deduzieren könnte. Zu einer befriedigenden Antwort auf die von J. angesprochenen Probleme erscheint es mir notwendig, die alte Unterscheidung von „natürlicher" und „übernatürlicher" Gotteserkenntnis neu zu bedenken. Gibt es nicht im Kontext der sich als „Wort Gottes" behauptenden christlichen Botschaft die Möglichkeit einer Erkenntnis der eigenen Geschöpflichkeit, die auch abgesehen von Christus und abgesehen vom Glauben als wahr eingesehen werden kann, aber erst innerhalb des Glaubens als der Gemeinschaft mit Gott „wohltuend" (E. Jüngel) wird? Auch müßten die existentiellen Sperren gegen den christlichen Glauben mit den Mitteln der Vernunft selbst als Immunisierungsstrategien aufgewiesen werden können. Damit würden die Grundanliegen dieses wichtigen und sehr bemerkenswerten Buches nur bestätigt.

Frankfurt Peter Knauer

Gisel, Pierre: **Vérité et Histoire.** La Théologie dans la Modernité. Ernst Käsemann. – Paris/Genève: Ed. Beauchesne/Labor et Fides 1977. 675 S. (Théologie Historique 41) kart. FF 99.–

In diesem Band legt Vf., Jahrgang 1947, protestantischer Pfarrer, Journalist und jetzt Dozent für zeitgenössische systematische Theologie in Lausanne, Genf und Neuchâtel seine 1975 an der Universität Genf durch Prof. Gabriel-Philippe Widmer und Prof. François Bovon referierte Doktordissertation vor. Sie bildet den ersten großangelegten Versuch einer globalen Gesamtdarstellung der Theologie von Ernst Käsemann. Durch diese Studie soll das Werk Käsemanns auch im frankophonen Raum mehr erschlossen werden. Denn Vf. billigt Käsemann eine ganz entscheidende Rolle in der neueren und zukünftigen Theologiegeschichte zu. Wie kaum ein anderer habe Käsemann radikal die Frage nach dem hermeneutisch-epistemologischen Ort und nach der Funktion der Theologie im Wissenschaftsgebäude gestellt, er sei in exemplarischer Weise ein optimaler Gesprächspartner für den Systematiker, der den Dialog mit dem Historiker und mit dem Exeget notwendig sucht, und Käsemann habe die Beziehung zwischen Wahrheit und Geschichte, Geschichte und Theologie und zwi-

schen dem Anfang und dem Heute so fundamental reflektiert, daß ihm eine eigenständige Position auf der Basis der dialektischen Theologie Bultmanns und Barths zugesprochen werden müsse. Die „Theologie des Geistes", wie man Käsemanns theologisches Programm umschreiben könne, habe die Gottesfrage von der Christologie her aufgerollt und von daher auch Zugänge zu einer Ekklesiologie gefunden, die ökumenisch hilfreiche Impulse enthält und den Konfessionsgraben zwischen römisch-katholischer und protestantischer Kirche überbrücken kann, meint Vf. und weist darauf hin, daß Käsemanns Lehrer Peterson schon 1930 zur katholischen Kirche übergetreten ist (34).

Die Studie glieder sich in sieben Kap. In den ersten vier Kap. bietet Vf. eine Analyse der zentralen Problemstellungen in Käsemanns exegetisch-historischer Theologie: 1. Die Frage nach dem historischen Jesus (39–132); 2. Die Kanonfrage (133–219); 3. Die Rolle der Apokalyptik (221–292); 4. Die paulinische Gedankenwelt (293–423). Im 5. Kap. versucht Vf. eine theologiegeschichtliche Einordnung Käsemanns in den Horizont seiner Vorgänger und seiner Schüler und ihrer Entwicklung (425–498). Im 6. Kap. entwickelt Vf. dann vom Ansatz Käsemanns her die Gottesfrage (499–579) und erörtert im 7. Kap. die wissenschaftstheoretische Frage nach dem Ort der Theologie und nach ihrem Status als positive Disziplin (581–653). Dem Inhaltsverzeichnis (5–11) folgt eine weitgespannte, in erster Linie theologiegeschichtlich und philosophisch orientierte Bibliographie (13–28). Am Ende der Studie hat Vf. seine Auffassungen betreffs der Bedeutung der Theologie Käsemanns sentenzenartig in „Thesen und Epithesen" (655–669) zusammengestellt, so daß seine Einstellung präzis erkennbar wird: Für Vf. ist Käsemann einer der größten Theologen der Neuzeit, der das Grundproblem der Theologie, die Relation „Wahrheit und Geschichte", bis zu letztmöglicher hermeneutischer Tiefe verfolgt hat. Ein Namensregister schließt das Werk ab (671–675).

Die referierende Wiedergabe der Käsemann'schen Theologie, die den größten Teil der Diss. ausmacht (39–423), ist nicht nur eine sicher treffende Darstellung der Fragen und Antworten Käsemanns, sondern flechtet auch beachtliche eigene Reflektion des Vf.s in die Darstellung ein, so daß von einer recht gelungenen Bilanz der bis heute erkennbaren Bedeutung Käsemanns für den protestantischen Raum gesprochen werden darf. Vf. kennt und zitiert fast alle großen protestantischen Theologen der europäischen Gegenwart und setzt sie zu Käsemann in Beziehung oder Kontrast, während es von katholischen Autoren nur Hans Küng gelang, vom Vf. einer eingehenderen Berücksichtigung gewürdigt zu werden; Karl Rahner erscheint nur in einer nebensächlichen Fußnote (603 A 56). Die zahlenmäßig nicht wenigen katholischen Theologen und Philosophen, die gerade seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, aber auch schon im Jahrzehnt vorher, zum wissenschaftstheoretischen Problem des epistemologischen Ortes der Theologie und ihrer geistesgeschichtlichen Relevanz im Wissenschaftsuniversum Beachtliches gesagt haben, fanden ebensowenig Berücksichtigung wie die vielen katholischen Exegeten, die mit Elan und Argumenten von Anfang an die Auseinandersetzung mit Käsemann gesucht und betrieben haben und auch so manche selbstsichere Position Käsemanns in Frage stellen und erschüttern konnten. Offensichtlich hat sich die Studie also damit begnügt, die Bedeutung Käsemanns im Lauf der neueren protestantischen Theologiegeschichte festzuhalten, indem die katholische Käsemann-Rezeption und -Korrektur ausgeklammert wurde. Nun ist aber deutlich, daß Käsemann auch und vielleicht gerade auf die katholische Exegese und Theologie außerordentlich befruchtend gewirkt hat, indem er immer wieder provozierende Fragen und Thesen anmeldete, die katholischerseits zur Auseinandersetzung zwangen. Es bleibt also die Aufgabe, die Theologiegeschichte der katholischen Käsemann-Rezeption zu schreiben.

Vf. hat einen wichtigen Beitrag zur Orientierung in der neuen protestantischen Theologiegeschichte geliefert. Käsemann selbst kann uns noch sagen, ob er sich vom Vf. richtig verstanden und sachgerecht dargestellt fühlt oder nicht. Exegese wie Theologie haben dem Vf. für diesen ersten Entwurf zu einer „Summa Käsemanniana" zu danken.

Stuttgart Paul-Gerd Müller

Rokahr, Ernst-Günter: **Ehe ohne Treue?** Die eheliche Treupflicht in der Rechtsprechung der Römischen Rota. – (München): tuduv-Verlagsgesellschaft (1976). XVI, 132 S., kart. DM 28,50

Die vorliegende Untersuchung – eine Diss. am Kanonistischen Institut der Universität München – beschäftigt sich mit dem Ausschluß der ehelichen Treue als Ehenichtigkeitsgrund in der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota.

Im ersten Teil seiner Abhandlung (6–35) gibt R. einen Abriß über Wesen und Inhalt der Ehe unter kanonistischem Aspekt. Seinem Thema entsprechend betont er dabei besonders die Einheit der Ehe, die nach c. 1081 § 2 CIC eng mit dem ius in corpus verknüpft ist, aber sich eben nicht im Bereich der Leibesgemeinschaft erschöpft, sondern – wie unter Berufung auf die Lehre des Zweiten Vatikanums besonders betont wird – erst im Bereich der umfassenden Lebensgemeinschaft voll verwirklicht wird. Zu dieser Leibes- und Lebensgemeinschaft gehört wesentlich die eheliche Treue.

Die traditionelle kanonistische Doktrin über die Ehe als Vertrag (10, Anm. 3, wo auf die Kontroverse über die Vertragsnatur der Ehe zwischen Szentirmai und Robleda hingewiesen wird, wäre unter den Artikeln Szentirmais der eindeutige Titel „Matrimonium non est contractus", RevEspDerCan 20, 1965, 155–164 nachzutragen) und Sakrament ist gut zusammengefaßt; dabei wird dem Eheverständnis des Zweiten Vatikanums weitgehend Rechnung getragen, auf neuere Kontroversfragen jedoch nicht eingegangen, was allerdings auch nicht zum engeren Thema der Arbeit gehört. Mitunter können Einzelformulierungen mißverständlich sein, die dann an anderer Stelle aber klarer werden; z. B. wird die Aussage „der beiderseitige Ehewille muß den Wesensinhalt des Eheschließungsvertrags bejahen" (2) durch R.s zutreffende Kritik an einem anderen Autor berichtigt: „Es ist demnach nicht richtig, wenn ... schreibt, es sei ‚notwendig, daß die Nupturienten wenigstens über die wesentlichen Eigenschaften der Ehe Klarheit besitzen und diese bejahen' " (25).

„Der Ausschluß der ehelichen Treupflicht" bezeichnet den Inhalt des zweiten, wesentlicheren Teils (36–130) der Arbeit, dürfte in voller Geltung aber nur für dessen erstes Kapitel (36–85) zutreffen. Darin wird eingehend als typischer Konsensmangel in Form einer Partialsimulation der Ausschluß der ehelichen Treupflicht durch Willensakt behandelt.

Zunächst umreißt R. die Spruchpraxis der S. R. Rota, für die der Tatbestand des Ausschlusses der ehelichen Treue gegeben ist, wenn das ius in corpus dem Partner nicht ausschließlich übertragen wird. Keine Ehenichtigkeit verursacht nach Ansicht der Rota dagegen die Absicht, gelegentlich die eheliche Treue zu brechen, denn dann – so erklärt der Gerichtshof – sei „nicht anzunehmen, daß der Betreffende grundsätzlich die Pflicht zur ehelichen Treue leugne, sondern daß er sich nur gelegentlich eine Ausnahme von der ehelichen Treupflicht zubilligen wolle" (39). Da es in den betreffenden Eheprozessen um den Beweis des Ausschlußwillens qua „prävalierenden Willen" geht, der nicht den Willen zur Ehe an sich aufhebt, sondern ihn ungenügend, ungültig macht, muß sich das kirchliche Gericht mit den Bekundungsweisen dieses Ausschlußwillens auseinandersetzen. In einer guten Übersicht stellt R. die diesbezügliche Auffassung der S. R. Rota über Vorsatz, Pakt und Bedingung nebst ihren Richtlinien zu deren prozessualem Nachweis dar.

Die größte Schwierigkeit bei Prozessen wegen exclusio boni fidei bietet die von der Rota vertretene, allerdings seit langem umstrittene und in Frage gestellte Unterscheidung zwischen Nichtverpflichtungswillen und Nichterfüllungswillen. „Selbst der Vorsatz, ein beim Eheabschluß bestehendes Nebenverhältnis während der Ehe fortzusetzen, schließt gemäß den Aussagen der S. R. Rota die Übernahme der ehelichen Treupflicht nicht notwendig aus" (49). Eine solche Willenshaltung bedeute nicht ohne weiteres schon einen nach Auffassung der Rota allein eheirrierenden Nichtverpflichtungswillen; es könne durchaus der Verpflichtungswille gegeben sein, also das ius in corpus perpetuum et exclusivum übertragen und lediglich der Erfüllungswille zu dieser Verpflichtung ausgeschlossen sein. Solange daher „das Fehlen des Verpflichtungswillens nicht feststeht, wird angenommen, daß nur der Erfüllungswille fehlt; die Ehe wird als gültig vermutet" (72).

Berechtigt wendet sich R. gegen diese mit zahlreichen Zitaten aus der Rota-Rechtsprechung belegte Auffassung, wobei er zum Teil auf andere Autoren zurückgreifen kann, die mit vollem Recht aus der allgemeinen, psychologischen Erfahrung für die Abschaffung dieser Unterscheidung plädieren, weil „normalerweise keiner sich auf eine Leistung verpflichten will, der von vornherein entschlossen ist, diese Leistung nicht zu erfüllen" (Flatten-Zitat 75; vgl. auch 85). Doch trotz der überzeugenden Ausführungen Rokahrs und Früherer ist diese Auffassung in der Rota und den untergeordneten Gerichten (leider noch) die überwiegendere. Daher ist nur vor dem Hintergrund eines Desiderats der Abschaffung der Unterscheidung zwischen Nichtverpflichtungswillen und Nichterfüllungswillen in der Rechtsprechung die zumindest mißverständliche Formulierung R.s zu sehen: „Es ist nicht möglich,

daß jemand sich im Zeitpunkt der Eheschließung zur ehelichen Treue verpflichten will, aber zugleich entschlossen ist, die eheliche Treue nicht zu halten. Dann würde das Nein zu der ehelichen Treupflicht das Ja dazu aufheben, so daß kein echter Ehewille vorläge" (2). Gerade dies, so zeigt R. selbst, trifft ja nach der Judikatur der Rota nicht zu.

Andererseits werden selbst in der Rota Stimmen laut, welche die Unterscheidung von Nichtverpflichtungswillen und Nichterfüllungswillen ablehnen. Obwohl man natürlich nicht die Anführung aller einschlägigen Rota-Sentenzen erwarten kann, hätte vielleicht zur Belegung gerade dieser kontroversen Auffassung auch in der Rota auf neuere Urteile, etwa coram De Jorio verwiesen werden können (z. B. vom 22. 7. 1964, DirEccl 76, 1965, II 26–29; vom 14. 12. 1966, IusCan 7, 1967, 235–244; vgl. auch die Beiträge Mosieks zur Rota-Rechtsprechung, ÖAKR 17, 1966, 285f; 19, 1968, bes. 200f; 24, 1973, 171ff).

Noch ein weiteres Desiderat vertritt R. überzeugend. Die Möglichkeit des Ausschlusses der ehelichen Treupflicht darf nicht auf das ius in corpus, also die Leibesgemeinschaft beschränkt werden. Nimmt man die Ausführungen des Zweiten Vatikanums über die Ehe als umfassende Lebensgemeinschaft ernst, so führt er aus, muß man auch auf dem Rechtsweg einer eventuell wegen Ausschlusses dieser Lebensgemeinschaft nichtigen Ehe gerecht werden. Es wäre zu begrüßen, wenn der Autor diesen wichtigen Hinweis gelegentlich weiter – vor allem auch unter dem Aspekt der „justitiablen Materie" – ausführen würde, als dies in der vorliegenden Arbeit (40–42) geschehen ist.

Das zweite Kapitel (86–130) behandelt den „Ausschluß der ehelichen Treupflicht durch Leistungsunfähigkeit"; dabei sind jedoch weitere Möglichkeiten angesprochen, wodurch eine Ehe mangels des bonum fidei, der ehelichen Treupflicht, ungültig sein kann. Die Ursache dafür liegt nun aber nicht in einem fehlerhaften Ehewillen, sondern in der Persönlichkeitsstruktur eines der Partner, die ihm diese eheliche Treupflicht nicht ermöglicht. In der Rota noch vorwiegend unter dem Begriff der moralischen Impotenz behandelt, bezeichnet R. diesen Sachverhalt als Leistungsunvermögen, in neuerer Literatur vielleicht besser mit Erfüllungsunvermögen (incapacitas) wiedergegeben.

Solche geistig-seelischen Defekte in der Persönlichkeitsstruktur können „ihre Wurzel haben in einer Geisteskrankheit, in mangelnder Urteilsreife bezüglich des Gegenstandes der Ehewillenerklärung oder in einer psycho-sexuellen Anomalie, die das Handeln und Verhalten eines Menschen so unhemmbar beeinflussen, daß der Betreffende, auch wenn er den festen Willen dazu hätte, gar nicht leisten und durchhalten kann, was er bei Eheabschluß verspricht" (88). Mit Recht weist R. darauf hin, daß amentia und dementia zwar überwiegend als Konsensmangel betrachtet werden; jedoch ist im Grunde „die Geisteskrankheit ein Defekt der natürlichen Fähigkeit eines Menschen, welcher ihn zur Eheschließung unfähig macht" (90). Bei den psycho-sexuellen Anomalien wird am Beispiel der Homosexualität die eheirritierende Wirkung dieser Persönlichkeitsstörung unter dem Aspekt des bonum fidei an Hand der Rotajudikatur besonders verdeutlicht. Als Erfüllungsunvermögen ähnlicher Art, ebenfalls besonders evident unter dem Aspekt des bonum fidei, wäre weiter die Nymphomanie (vgl. über entsprechende neuere Rota-Urteile ausführlich Mosiek, ÖAKR 26, 1975, 245ff) zu nennen, die R. unter dem Abschnitt über „konstitutionelle Immoralität" erwähnt (100)f).

Was über den „Mangel im Mindestwissen über das Wesen der Ehe als Anlaß für den Ausschluß der ehelichen Treupflicht" (112–124) ausgeführt wird, wäre wohl besser unter dem Ausschluß der ehelichen Treupflicht als Konsensmangel behandelt worden; die Darstellungen über den „Mangel im Mindestwissen aufgrund der Verneinung der monogamen Grundstruktur der Ehe durch die Gesellschaftsordnung" (z. B. Mohammedaner, 118–124) dürften wohl nicht in allem Zustimmung finden.

Voll beizupflichten ist den Ausführungen über das Beweisverfahren (128–130), vor allem was den Verzicht auf die Unheilbarkeit (Perpetuität) des Erfüllungsunvermögens angeht, den R. mit Recht gegen die Mehrzahl der betreffenden Rota-Urteile vertritt.

Zu dem Hinweis auf die Aufnahme von Erfüllungsunvermögen als Ehenichtigkeitsgrund im zukünftigen kirchlichen Gesetzbuch ist nun neuestens darauf aufmerksam zu machen, daß der überarbeitete Entwurf aufgrund ergangener Stellungnahmen begrüßenswerterweise die „gravis anomalia psycho-sexualis" auf „gravis anomalia psychica" erweitert hat, so daß alle schweren Persönlichkeits- und Verhaltensstörungen unter den Ehenichtigkeitsgrund des Erfüllungsunvermögens fallen werden.

Die sicherlich einen größeren Leserkreis interessierende Arbeit R.s wäre wohl besser lesbar, wenn die vielen, zum Teil langen lateinischen Zitate (z. B. 24f, 27, 53f) in den Anmerkungsteil verwiesen und im Text deutsch wiedergegeben würden. Hilfreich könnte auch ein Verzeichnis der ausgewerteten Rota-Urteile, ein Register und die Aufnahme des gesamten zitierten Schrifttums in das Literaturverzeichnis sein.

Doch schmälern die kleineren anzubringenden Ausstellungen nicht das Verdienst R.s, einen guten Überblick über die eheliche Treupflicht in der Rota-Judikatur mit wertvollen weiterführenden Anregungen gegeben zu haben. Es ist zu wünschen, daß aufgrund seiner Darstellung neue Einsichten bei der Behandlung dieses Klagegrundes in den kirchlichen Gerichten stärker und schneller berücksichtigt werden.

Freiburg Hartmut Zapp

Das Recht im Bistum Münster. Erläuterungen zur Loseblattsammlung „Recht im Bistum Münster". Hrsg. vom Bischöflichen Generalvikariat Münster. Zusammengestellt von Ilona Riedel-Spangenberger. – Münster: Im Selbstverlag 1977

Die Loseblattsammlung „Das Recht im Bistum Münster", die die „Sammlung kirchlicher Erlasse" (3. Aufl. 1951) ablöst, hat gegenüber anderen kirchlichen Gesetzessammlungen den Vorteil, daß der einzelne Erlaß jederzeit auswechselbar ist, und daß neue Erlasse ihrer Thematik entsprechend eingeordnet werden können. Für die Weiterführung der Sammlung sind jährliche Nachlieferungen vorgesehen. Wie Generalvikar Dr. Spital im Vorwort mitteilt, ist das Werk „als praktische Handreiche für den Seelsorger, für die kirchliche Verwaltung, die kirchlichen Einrichtungen und die Verbände gedacht. Deshalb wurden in die Sammlung außer dem diözesanen Recht auch das Recht der Gesamtkirche aufgenommen, soweit es erfahrungsgemäß häufig herangezogen werden muß; letzteres gilt auch für staatskirchenrechtliche und staatliche Bestimmungen. Zusätzlich wurden einige für die Seelsorge bedeutsame Bestimmungen des Kirchenrechts in inhaltlicher Zusammenfassung in die Sammlung aufgenommen; sie dienen lediglich der Information".

Die Sammlung ist in vier Hauptpunkte gegliedert: 1. Allgemeine Normen, 2. Strukturen und Ämter, 3. Normen für die Patoral, 4. Richtlinien für die Verwaltung. Diese Aufteilung ist thematisch weiter untergliedert, z. B. der Hauptpunkt „Strukturen und Ämter" in: 200–209 Obere pastorale Ebene, 210–219 Mittlere pastorale Ebene, 220–229 Untere pastorale Ebene, 230–239 Nichtterritoriale Gemeinden, 240–249 Gruppen und Verbände, 250–259 Priester, 260–269 Diakone, 270–279 Laien, 280–289 Orden. Ein Stichwortregister am Anfang der Sammlung dient der schnellen Auffindung der einzelnen Bestimmungen. Ferner ist bei jedem Erlaß dessen Fundstelle angegeben. Als die bei weitem am meisten herangezogene Quelle erscheint das Kirchliche Amtsblatt für die Diözese Münster.

Spätestens hier stellt sich die grundsätzliche Frage nach der Notwendigkeit einer solchen Loseblattsammlung. Da alle Pfarrämter und auch alle anderen kirchlichen Stellen das Amtsblatt beziehen, in dem fast alle für die Seelsorgepraxis wichtigen Normen abgedruckt sind und weiter abgedruckt werden, fragt sich, ob nicht eine thematische Zusammenstellung dieser Erlasse unter bloßer Angabe der Fundstelle, verbunden mit einem Register, genügen könnte. Eine solche, alle paar Jahre auf den neuesten Stand gebrachte Zusammenstellung würde sicherlich dieselben Dienste erweisen wie eine aufwendig ausgestattete Loseblattsammlung, die aus Gründen der Vollständigkeit auch so manch weniger bedeutsamen Gesetzestext enthält. Das Auffinden der Erlasse würde dabei gewiß nicht viel mehr Zeit in Anspruch nehmen. Die damit verbundenen Unkosten aber blieben auf ein Minimum beschränkt. So hingegen wird der Eindruck erweckt, als ob die Kirche nach dem Vorbild staatlicher Behörden all das auch haben müsse, was heute zum Image einer überzüchteten Bürokratie gehört, ganz gleich, ob sich der damit verbundene Verwaltungsaufwand lohnt oder nicht.

Eine zweite Frage betrifft die Gesetzessystematik der vorliegenden Loseblattsammlung. Auch wenn zuzugeben ist, daß „die Zuteilung der einzelnen Erlasse zu den entsprechenden Gliederungspunkten nicht leicht ist", so muß die sicherlich mühsam erarbeitete Systematik teilweise wenigstens als nicht gelungen bezeichnet werden. Der Grund hierfür liegt zum einen in dem nicht präzis bestimmbaren Oberbegriff „Allgemeine Normen" für den ersten Hauptpunkt, zum anderen in der eindeutig falschen Zuordnung des einen oder anderen Erlasses zu einem der vier oben genannten Gliederungspunkte. Während das Kirchenrecht unter Allgemeinen Normen jene begriffsbestimmenden Gesetze (cc. 1–86 CIC) versteht, die bei der Interpretation und Anwendung aller übrigen Gesetze Berücksichtigung finden müssen, scheint in der

staatlichen Rechtswissenschaft ein weniger technisches Verständnis dieses Begriffes vorzuherrschen. Was aber auch immer damit gemeint sein mag, so kann dennoch kein Zweifel darüber bestehen, daß die Ordnung der Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte (130–0), die zudem noch nicht einmal Gesetzeskraft erlangt hat, auch nur das Geringste mit Allgemeinen Normen zu tun hat. Geradezu bedenklich wird es aber, wenn in einer kirchlichen Gesetzessammlung der Hauptteil der Allgemeinen Normen aus staatskirchenrechtlichen (140–179) und staatlichen (180–199) Bestimmungen besteht. Da auf diese Weise die Kirchensteuergesetze (160–0 bis 161–5) sozusagen die Loseblattsammlung eröffnen, wird das eigentliche Wesen der Kirche, das selbst noch in einem solchen Werk zum Ausdruck kommen sollte, doch arg verdunkelt, um nicht zu sagen, verfälscht. Im Hauptpunkt „Normen für die Pastoral" läßt die Untergliederung sehr zu wünschen übrig. In jeder systematischen Darstellung kommt zuerst die Regel und dann die Ausnahme. Hier aber wird mit der außerordentlichen Seelsorge (300–309) der Anfang gemacht, während der Gottesdienst (340–349) auf vorletzter Stelle rangiert. Es verwundert ferner, daß die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Verantwortung im Kindergarten-Bereich (415–0) unter den Richtlinien für die Verwaltung aufscheint, und zwar unter der Rubrik „Haushaltswesen" (410–419). Die Laien in der Kirche, vor allem die Pastoralassistentinnen (480–0) und Pastoralreferenten (480–6), können ihre Einschätzung durch die Kirche daraus ablesen, daß ihre Dienst- und Ausbildungsordnung lediglich ein Fall für die Verwaltung ist. Solche Erlasse gehörten unbedingt zum zweiten Hauptpunkt „Strukturen und Ämter".

Als Alternative zu der vorliegenden Gliederung sei eine vom Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts (hrsg. von Joseph Listl/Hubert Müller/Heribert Schmitz, Regensburg 1979) inspirierte Systematik vorgeschlagen, die aus praktischen Erwägungen zwar bei der Vierzahl der Hauptpunkte verbleibt, diese aber folgendermaßen umbenennt: 1. Verfassung der Kirche. Dieser Punkt würde die Organisationsstrukturen und Ämter auf den verschiedenen Ebenen der Diözese enthalten; ferner die Personenstände, Vereine, Verbände und Ordensgemeinschaften. 2. Sendung der Kirche. Dieser Punkt wäre unterzugliedern in Verkündigung und Lehre, Gottesdienst und Sakramente, Sonstige gottesdienstliche Formen (z. B. Sakramentalien, Begräbnis, Prozessionen), Ökumene, Erziehung und Bildung (z. B. Kindergarten, Schule, Jugendpastoral, Erwachsenenbildung), Caritas, Gerichtsbarkeit (z. B. Ehenichtigkeitsverfahren, Verwaltungsgerichtsbarkeit). 3. Vermögen der Kirche. An sich gehörte auch dieser Punkt zum zweiten, ist aber aufgrund der Fülle von gerade in diesem Bereich erlassenen Bestimmungen dort auszugliedern und selbständig zu behandeln. Hierunter fallen die Normen bezüglich der Kirchenstiftung, Kirchengemeindeverwaltung, Kirchensteuer, Versicherungen, Bauwesen usw. 4. Kirche und Staat. Neben den konkordatsrechtlichen und staatskirchenrechtlichen Bestimmungen verfassungsrechtlicher und vertragsrechtlicher Natur wären hier all jene staatlichen Gesetze und Verordnungen unterzubringen, die bisher nicht schon aufgrund ihres Inhaltes an anderer Stelle eingeordnet sind. In einer letzten Untergliederung zu diesem Hauptpunkt mit dem Titel „Sonstiges" könnten schließlich noch jene Vorschriften aufgefangen werden, deren Zuteilung sich nirgendwo sonst als sinnvoll erweist.

Eichstätt Reinhold Schwarz

Marquardt, Manfred: **Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys.** – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1977), 176 S. (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Bd 21) kart. DM 36.–

In dieser Veröffentlichung bietet Vf. zur sozialen und religiösen Geschichte Englands im 18. Jh. eine breit angelegte Untersuchung, die eine Fülle von oft schwer zugänglichem Material einbezogen hat. In der Darstellung von Praxis und Prinzipien der Sozialehtik John Wesleys (1703–1791) besitzt sie dabei ihren Ausgangs- wie Mittelpunkt.

Im ersten historischen Teil folgt nach einem Eingangskapitel über die soziale Arbeit vor und im Oxforder Frühmethodismus, das freilich manche Fragen für den Kenner offenläßt, die z. T. später nachgeholt werden, die Darstellung der Armenhilfe Wesleys. Sie konkretisiert sich in den methodistischen Gemeinschaften und ihren praktischen Maßnahmen zur Armenhilfe. Die Bedeutung methodischer Gemeinschaften als soziale Bewährungsfelder tritt deutlich hervor. Es gelingt Wesley innerhalb der methodistischen Erweckungsbewegung, die Tausende und Abertausende erfaßt und zu einer Massenbewegung wird, die Mobilisierung uneingeschränkter Nächstenliebe und eine erstaunliche Opferbereitschaft in methodistischen Gemeinschaften und bei Einzelpersonen. „Wesley war einer der ersten unter denen, die die Armen nicht mehr nur als Almosenempfänger und Objekte caritativer Armenpflege sahen, sondern auch die Beseitigung ihres Elends als eine genuine christliche Aufgabe herausstellten" (24). Auf die englische Sozialgeschichte hat er einen herausragenden positiven Einfluß ausgeübt.

Das wird im 3. Kapitel unterstrichen durch eine Darstellung des Beitrages Wesleys zur Wirtschaftsethik und der ökumenischen Verantwortung der Gesellschaft.

In einem 4. Kapitel untersucht Vf. die Erziehungs- und Bildungsarbeit Wesleys und seiner Mitarbeiter, vor allem ihre Schulprojekte, die Sonntagsschularbeit und die Erwachsenenbildung. Das Ergebnis versucht M. wie folgt festzuhalten: „Das neben der Evangelisation und der Sozialhilfe hervorragende Merkmal der Lebensarbeit Wesleys ist sein Einsatz als Begründer, Förderer und Theoretiker verschiedener Bildungsprojekte von sehr unterschiedlichem Charakter, aber mit zwei gemeinsamen Zielgruppen: den von allen bestehenden Bildungsmöglichkeiten ausgeschlossenen Armen und den Mitgliedern der methodistischen Gemeinschaften, für die er sich auch nach ihrer Bekehrung im hohen Grade verantwortlich fühlte" (34). Vf. unterstreicht das noch durch den Satz, daß „man wohl mit Recht behaupten kann, daß in kaum einer christlichen Konfession der Kindererziehung ein so breiter Raum in der Verkündigung, der Seelsorge und den kirchlichen Aktivitäten gewährt wurde, wie es im Methodismus der Gründerzeit geschah" (59).

Diesem positiven Urteil steht freilich, wie auch in den vorangegangenen Kapiteln ein starker Vorbehalt gegenüber, hier im Blick auf das auch der Erziehungsarbeit zugrunde liegende Menschenbild. Er glaubt alles mit einer „pessimistischen Anthropologie" charakterisieren zu müssen. Gewiß habe Wesley es mit seinen Methoden erreicht, „viele Kinder zu fleißigen, gut gebildeten und tüchtigen Bürgern erziehen zu lassen". Anderseits ist ebensowenig zu bestreiten, „daß seine engen Prinzipien und Regeln an seelischen Schäden ungezählter Menschen – nicht nur in England und nicht nur zu seinen Lebzeiten mitschuldig gewesen sind" (73).

Vf. steht der methodistischen Erweckungsbewegung sehr distanziert gegenüber. Zu dieser verallgemeinernden negativen Aussage bringt er keine Belege, so notwendig das bei diesem schweren Vorwurf wäre, auch angesichts anderer wissenschaftlichen Untersuchungen, die quellenmäßig genau belegt, zu anderen Ergebnissen gelangen! Dabei ist dem Vf. wohl entgangen, daß er dieser These selbst in seinen Ausführungen zur Bildungsarbeit Wesleys den Boden entzieht. Wir werden auf andere noch gravierendere Reserven bei M. zu sprechen kommen, die noch fragwürdiger sind.

Wesleys Kampf gegen die Sklaverei, seine Gefangenenfürsorge und seine Pläne zur Gefängnisreform werden anschließend besonders eingehend und umfassend geschildert. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung gipfelt 1784 in dem Beschluß der methodistischen Generalkonferenz, daß alle Methodisten jede Beteiligung am Sklavenhandel zu unterlassen und alle in ihrem Besitz befindliche Sklaven freizulassen haben (85). Die „Denunziation der Sklaverei als Sünde gegen Gottes Gebot und als Verletzung des natürlichen Rechtes aller Menschen wie die Liebe zu den Notleidenden" standen dabei voran.

Wesleys Gefangenenhilfe, um sich dem nächsten Abschnitt zuzuwenden, beschränkte sich nicht damit, Gefangene pastoral und caritativ zu versorgen, sondern er hat durch seine Publikationen über Gefängnisse „öffentlich und mit wünschenswerter Klarheit Protest gegen empörende Übelstände eingelegt" (98). Eindruckvolle Aktionen einzelner, Gemeinden und Behörden blieben dabei nicht aus.

Dann aber setzt bei dem Vf. wie in all den vorangehenden Kapiteln das „ja – aber" gewiß nicht so scharf undifferenziert ein, wie zur Zeit der Abfassung seiner Arbeit 1974/75 als eine soziologisch begründete Urteilsschelte im deutschen Raum praktisch gegenüber allen katholischen wie evangelischen Sozialreformern, wesentlich durch den Neomarxismus eingeleitet, einsetzte und sich in den verschiedensten Publikationen dokumentierte!

Immer neu sagt M., Wesley sei durch seinen übergroßen Respekt vor den Institutionen Monarchie und Parlament, durch seinen politischen Konservatismus niemals zu direkten Angriffen auf die parlamentarische Gesetzgebung oder die Exekutive des Königs und seiner Minister, die letztlich für alle Mißstände verantwortlich waren, übergegangen. Er habe aus einem „Optimismus" heraus die Kraft der moralischen Appelle und ihre Wirkung auf Menschen, ihr soziales Gewissen und ihre Verantwortungsbereitschaft vor sittlichen Instanzen weitaus überschätzt". Wesley sei so auf dem halben Wege stehengeblieben, die Sozialgesetzgebung, die allein heile Verhältnisse (!) bewirken kann, habe er – gebunden durch seinen politischen Konservatismus – in ihrer Unentbehrlichkeit nicht erkannt.

Eine durchgreifende Sozialgesetzgebung zur Sicherung der Benachteiligten hätte folgen müssen. Daß hier ein ideologisierter Glaube an das allzeit Machbare, das alle historischen Möglichkei-

ten überspringt, daß das, was nötig ist, immer auch möglich ist, die Feder führt, wird sichtbar.

Die ständige Einbringung dieses Vorbehaltes, daß Wesley (und folgerichtig auch die anderen christlichen Sozialreformer nach ihm) versäumt haben. gesellschaftlich notwendige Veränderungen auf dem Weg einer Gesetzgebung zu erzwingen; anderseits der typisch englische Weg der allmählichen Korrektur der gesellschaftlichen Zustände, wenn die Zeit dafür reif ist und Widerspruch, Widerstand und Trägheit der Öffentlichkeit überwunden sind bzw. wesentlich geschwächt, nicht beachtet wird, zeigt die Schwäche dieser Argumentation.

Oder anders gesagt, das ist typisch englisch und nicht mit einer kontinentaleuropäischen oder deutschen Elle zu messen: Wenn ein ausgesprochener Konsensus über bestimmte Dinge erreicht ist, die man nicht mehr tut bzw. jetzt tut, hütet man sich, das eilig in Gesetzen zu justifizieren. Diese Haltung macht offensichtlich die Kraft der britischen Gesellschaft aus. Ihre Stabilität bzw. Elastizität hat sie bisher aus einer selbstverständlichen Praktizierung ungeschriebener Regeln gezogen. Diese „soziale Kohäsion" als eine Kraft britischer Gesellschaft war immer so groß, daß sie in Krisenzeiten neu gefunden wurde, ohne zum Kadi zu laufen, sondern in direkter Auseinandersetzung zu regeln! Denn das andere ist das verfängliche Rezept für gesellschaftliche Verkrustung und typisch unenglisch. Recht und Gesetz vermögen die „soziale Köhäsion" nicht zu schaffen. Das ist eine Quintessenz britischer Erfahrungen in einem langen geschichtlichen Raum!

Für Wesley war Politik bzw. Sozialpolitik immer eine Kunst des Möglichen. Dabei wissen wir, daß selbst ein perfektioniertes Sozialnetz, das nach vielen Seiten rechtlich gesichert ist und jeden Unglücklichen aufzufangen sucht, ohne jene Spontaneität des unmittelbaren Zugehens auf den konkreten Menschen in sich ein Gefälle zum Inhumanen birgt, wofür sich in der Gegenwart genug Beobachtungsfelder beunruhigend aufdrängen.

Wesley und nach ihm Wilberforce, um nur ihn zu nennen, haben erst den Geist geschaffen, der diese Formen notwendig beseelen muß. Aus diesen notwendigen Voraussetzungen ist in England im 19. Jh. eine neue Demokratie aufgebaut worden, die „ihre Wurzeln in der Religion" hatte. Auch die Arbeiterführer in England wie auf dem Kontinent waren große Charismatiker, die ähnlich wie Wesley zuerst die Formung der Benachteiligten zu einer Solidarität im Blick hatten, um dann Schritt für Schritt m i t i h n e n sich vorzuarbeiten.

Auf England gesehen haben die nächsten Generationen das erreicht, was Wesleys Generation in einem Jahrhundert der Grausamkeit und Gleichgültigkeit der Massen nicht geschafft hat.

Es greift daneben, Einsichten des 20. Jh. in den Erwartungs- und Erfahrungshorizont des 18. Jh. künstlich zurückzuprojezieren.

Der „politische Konservatismus Wesleys" ist wohl auch nicht genug durchreflektiert worden. In England wird man ihm nur gerecht, wenn man seine Vielschichtigkeit berücksichtigt. Die Sozialgesetzgebung ist wesentlich durch einen sehr beweglichen, wachen, kritischen, selbstkritischen und dadurch kreativen Konservatismus, der Bewährtes nicht verwarf, vorwärts getrieben worden. Dorthin ist auch Wesley wohl einzuordnen.

Wenn man das alles als Fragezeichen in die vorliegende Arbeit einbringt, werden wir auch dem gerecht, worin die bedeutsame Leistung dieser Untersuchung liegt, die wir durchaus nicht mehr zu diesem Thema missen möchten. Im 2. und in sich geschlossensten Teil der Veröffentlichung, die die Prinzipien der Sozialehtik Wesleys einsichtig und überzeugend wie eindrucksvoll darstellt, gewisse Wünsche und offene Fragen bleiben auch hier, wird der Methodismus bis zur Gegenwart in vielen seiner Äußerungen und Aktivitäten, ja bis hin in die methodistischen Führungskräfte der heutigen ökumenischen Bewegung durchsichtiger!

Lesenswert und daran soll diese Besprechung nicht vorbeigehen, ist auch der Exkurs über Wesleys Stellung zum Krieg, gemeint ist der amerikanische Freiheitskrieg. „Kein bekannter Schriftsteller wie Theologe seiner Zeit in England hat wie Wesley versucht, jede Art des Krieges" mit der ganzen Wucht seiner großen Persönlichkeit zu verwerfen. Dabei habe er „die tiefliegenden Ursachen aufgedeckt, um die unausweichlichen Folgen in ihrer Unmenschlichkeit als ausreichendes Motiv für die Ächtung jeden Krieges" herauszustellen, ohne sich als Pazifist zu erklären.

Versöhnlich wirken nach mancher Philippika die Schlußbemerkungen, die seine Bemühungen zu bekräftigen versuchen, differenziert und behutsam vorgegangen zu sein, so in einem der Kernsätze: „Mit einem gewissen Vorbehalt, der allen Werturteilen im Bereich der Geschichtswissenschaft gegenüber angebracht ist, läßt sich wohl die Behauptung aufstellen, daß Wesley deshalb als größter Sozialreformer seiner Zeit gilt, weil es ihm gelungen ist, sozialethische Theorie und Praxis in eine enge, beide Teile fördernde Verbindung zu bringen."

F e l d k i r c h e n - M ü n c h e n E r i c h B e y r e u t h e r

Splett, Jörg: **Der Mensch ist Person.** Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. – Frankfurt am Main: Knecht (1978). 224 S., kart. DM 28.80

Das Buch ist eine Sammlung von Aufsätzen, die auf Vorträge des Vf.s zurückgehen. Wann und wo er sie gehalten und nachher veröffentlicht hat, sagt er unter der Rubrik „Bibliographische Notiz" am Ende seines Werkes. Die hier gesammelten Aufsätze im einzelnen nehmen, worauf Vf. selbst hinweist, teilweise früher Gesagtes auf (vgl. 21). Deshalb glaubt er, eine Rechtfertigung für das Erscheinen des Buches schuldig zu sein. Er möchte, daß sein Leser diese Wiederaufnahme früherer Gedanken nicht „als bloße Wiederholung" nimmt, sondern („etwa im Sinne Kierkegaards") als Treue zum Anfang „im Fortschritt auf der Reflexions- und Lebensspirale", auf der man „sich darum immer wieder an denselben Orten findet", die jedoch die Möglichkeit bieten, sie als solche und die von ihnen eröffnete „Aussicht" wie den Schauenden selbst in neuem Licht zu erblicken (vgl. 21f).

Es geht dem Vf. um die Klärung der heute vieldiskutierten Frage nach einer spezifisch christlichen Moral und Ethik (vgl. 11), wie sie neuestens u. a. in dem Aufsatz von A. Auer: Autonome Moral, in: J. Sauer (Hrsg.), Normen im Konflikt. Grundfragen einer erneuerten Ethik, Freiburg u. a. (Herder) 1977, S. 40; 42ff u. 46ff wieder erörtert wird, ferner um einen Beitrag zur philosophischen „Grundwerte"-Diskussion (vgl. 26).

Christliches Ethos bringt nach Meinung des Vf.s „nichts Besonderes zur Idee der Menschlichkeit hinzu", jedoch wird „das allgemeine Ethos" durch die christliche Botschaft begründet und getragen (vgl. 15). „Es gibt keine innerweltliche Vollendbarkeit des Menschen. Von Natur ist er aus auf übernatürliche Erfüllung" (18). Entscheidend hat die biblische Offenbarung das Menschenbild geprägt, wonach der einzelne durchaus keine „Episode" darstellt, sondern eigentlich und end-gültig ist dank seines Gerufenseins vom Schöpfergott, der „absoluten Personal- und Freiheitswirklichkeit" (vgl. 20; 30). Dieser Anruf begründet das Personsein des Menschen mit allen Implikationen, die Vf. in den drei Kapiteln des e r s t e n T e i l s seines Buches behandelt. Sie können nur angedeutet werden: Würde des Menschen, Rechtfertigung des schuldig gewordenen allein durch Gott, Leben in freier, selbstloser, sich riskierender Liebe, in „Brüderlichkeit" (jenseits von Recht und Gesetz), die uns eröffnet wurde durch Christus, Gewissensphänomen und – als spezielle Aufgabe des „Akademikers" – Dienst am Menschen in der Weise, daß er der Wahrheit dient (direkt gesprochen: dem „Rufer und Herrn dieses Dienstes der Wahrheit" [87]).

Die Grundthese des Vf.s, daß sich nur im Rückbezug auf den persönlichen freien Schöpfergott Menschsein und Menschlichkeit rechtfertigen läßt (vgl. 13), führt zu besonderen Konsequenzen in der philosophischen „Grundwerte"-Diskussion. Ausgehend von dem bei E. Jüngel zu findenden Satz, „daß der Mensch ohne Gott eigentlich nicht Mensch zu sein vermag", meint Vf. differenzierend, in dieser These werde „weder behauptet, ausdrücklicher, erst recht gar bloß behaupteter Gottesbezug sichere das Menschsein gleichsam automatisch, noch werde vertreten, Menschlichkeit sei außerhalb eines bewußten Gottesbezuges nicht möglich". Die These besage nur, Menschlichkeit ohne bewußten Gottesbezug „sei dann nicht adäquat zu begründen". Werde solche Menschlichkeit theoretisch wie praktisch bestritten, könne sie sich nicht rechtfertigen (vgl. 25f). Soweit der Vf. Hält man sich jetzt vor Augen, wie nachhaltig Begründungszusammenhänge Entscheidungen beeinflussen, also auf das praktische Leben einwirken, tritt die Schwierigkeit, wenn nicht gar Aussichtslosigkeit einer Diskussion über die Grundwerte mit denen zutage, die sie aus irgendwelchen innerweltlichen Gegebenheiten abzuleiten suchen, dagegen in einer irrationalen Entscheidung den transzendenten Gott, die „absolute Person- und Freiheitswirklichkeit", als den Garanten unserer Menschenwürde und aller Mitmenschlichkeit ausschalten.

Was im ersten Teil des Buches grundlegend erörtert worden ist, wird im z w e i t e n T e i l „in verschiedenen Feldern des Menschlichen konkretisiert und bewährt" (vgl. 14f). Es kommen folgende Dimensionen des Menschlichen zur Sprache: die des Religiösen, der menschlichen Geschlechtlichkeit, der Ehe, des Gehorsams und des Schönen. Mit dem „Ausblick: zur Freude bereit" (Freude aufgefaßt als „Heimisch"-sein des Glaubenden in der Nähe zum Ursprung, der auf uns zugekommen ist [vgl. 216; 219]) schließt das Werk.

Diese kurzen Hinweise müssen aus Raumgründen genügen, sie zeigen

aber wenigstens die Bereiche des Menschseins an, die in dem Buch zur Sprache kommen.

Die Lektüre ist über manche Strecken nicht leicht. „Die Überlegungen dieses Buches sind – trotz gelegentlicher Grenzüberschreitung – philosophisch gemeint" (15). Sie beinhalten also „Vernunftreflexion" und „natürliches Argumentieren"; beides ist dem „Gläubigen" und dem „Nicht-Gläubigen" gemeinsam. Philosophische Reflexion enthebt allerdings nicht der Entscheidung, aber sie „kann in aller Strenge die Entscheidungs-Situation mit ihren Alternativen bestimmen" und so dazu verhelfen, „nicht durchdachte und grundsätzlich nicht durchhaltbare Zwischenlösungen in ihrer Vorläufigkeit zu durchschauen" (vgl. 15; 40). Vf. kennzeichnet diese Alternativen durch subtile Fragestellungen, die bis in die letzten Verästelungen vorangetrieben werden. Das erfordert intensives Mitdenken. Die Ausführungen entbehren jeder Emphase, ihnen eignet im Gegenteil eine gewisse Nüchternheit. Aber sie zeugen von der eindringlichen Reflexionsarbeit eines Mannes, der – um auf den Anfang zurückzublicken – die zweite Hälfte der „Lebensspirale" erklommen hat und von dem Fundament eines tief reflektierten, innerlich angeeigneten Glaubens aus in der Treue zum Anfang den Menschen in der vielbesprochenen Verwirrung der Gegenwart Halt und Weisung zu geben vermag.

Folgende Druckfehler hat Rez. festgestellt: Zu lesen ist 129, Z. 8 von unten: eine besondere Einladung (statt: ein), 136, Z. 5 von oben: Eschatologie (statt: Eschaotologie), 161, Z. 13 von oben: Von hier aus (statt: Vor), 184, Anm. 33: Mißbräuchlichkeit (statt: Mibräuchlichkeit), 201, Z. 18 von oben: muß es sich ergeben (statt: er).

Freiburg i. Br. Alfred Krömer

Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral – Ein Dauerkonflikt? Hrsg. von Franz Böckle. – Düsseldorf: Patmos (1977). 138 S. (Patmos-Paperback. Schriften der Kath. Akademie in Bayern 77). kart. DM 14.80

In einer psychologischen Einleitung in die Konfliktproblematik durch A. Görres wird die „doppelte Sexualmoral in der Kirche" deutlich: die des „authentischen Lehramts" einerseits und jener Mehrzahl, die ihr nicht zustimmen können (23). Darum begründet G.: Sexualmoral muß menschenfreundlich sein (25).

E. Savramis sieht in den Volksreligionen die Sexualität dankbar als Geschenk der Götter gewertet (39), erkennt aber in der Universalreligion des Christentums und ihren kirchlichen Institutionen „eine unheilvolle, heidnische Moral" und beruft sich für seine These ausführlich auf die Bücher des Referenten.

E. Zenger untersucht als Alttestamentler die Beziehungen zwischen Leib und Geschlechtlichkeit nach den vorderasiatischen Urkunden im allgemeinen und der lebens- und liebesbejahenden Lobpreisung der Sexualität durch das Hohelied Salomonis im besonderen (60–64). Er erläutert die Ursprünge kultischer Sexualtabus und fügt nachdenkenswerte Bemerkungen zu einer Sexualethik Jesu an.

J. Gründel geht der „eindimensionalen Wertung der menschlichen Sexualität" nach dem Worte Nietzsches nach: „Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken. Er starb zwar nicht, aber er entartete zum Laster." (75). Gnostisch-dualistische, stoische und römisch-rechtliche Einflüsse, aber auch atl Reinheitsvorstellungen haben die christliche Sexualmoral verzerrt (76–82). G. verfolgt dann die Geschichte der Sexualmoral bis zur Neuzeit, für die er eine „Verantwortungsethik" fordert (96ff).

P. Matussek verfolgt sodann die Beziehungen zwischen der „menschlichen Reife und (der) Sexualität". Der schwer zu bestimmende Begriff der Reife setzt – auch nach den Erkenntnissen der Psychoanalyse – die ständige Entscheidung des persönlichen Gewissens als Leitwert in der Sexualität voraus.

F. Böckle untersucht schließlich die „Möglichkeiten einer dynamischen Sexualmoral" und geht von den erheblichen Abweichungen aus, die zwischen den „Wertvorstellungen der Gläubigen und den lehramtlichen Aussagen der Kirche" herrschen (123). Er sucht nicht, alte Normen zu ändern und durch neue zu ersetzen, sondern das Gewissensurteil mündiger Christen zu schärfen für verantwortungsbewußte Entscheidungen. Wer ständig vor der Aufgabe steht, neurotisierte Kranke in ihrer Liebesunfähigkeit aus den Fesseln ihrer Leibesfeindlichkeit zu befreien, der kann ein so mutiges und klares Werk nur begrüßen. Es enthält kaum sachlich neue Erkenntnisse, aber es bringt nun endlich die psychologische und ethische Einsicht jenen Seelsorgern und geängsteten Laien nahe, die unter dem Zwiespalt zwischen (vermeintlich) offizieller kirchlicher Sexualmoral und dem eigenen Empfinden innerlich zerrissen waren. So enthält das Buch eine späte, aber darum nicht minder wichtige Grundlage für eine neue „menschenfreundliche" Sexualseelsorge.

Berlin Klaus Thomas

Buße und Bußpraxis——

Unter den theologischen Fragen, die die innerkirchliche Diskussion in der katholischen Kirche zur Zeit bestimmen, nimmt die Frage nach der Bußpraxis und der pastoralen Situation bei der Verwaltung des Bußsakramentes einen relativ breiten Raum ein. Vor allem durch das Aufkommen der sogenannten „Bußandacht" und der Möglichkeit neben der Einzelbeichte Bußgottesdienste mit Sündenvergebungsanspruch feiern zu können und zu sollen, wurde diese Diskussion gefördert.

Vorwiegend drei Aspekte bestimmen die Diskussion: eine dogmatisch und moraltheologisch gesuchte Neubesinnung zum Begriff Sünde und zu der Frage „Wer ist der Mensch als Sünder"; schwerpunktmäßig dogmatisch orientierte Beiträge zum Themenbereich Bußsakrament, seine Geschichte, Entwicklung und Form; und ein sehr stark pastoral orientierter Ansatz, der weniger auf Grundsatz- und Verständnisfragen und deren Lösung orientiert ist, als auf die pastorale Notwendigkeit, Bußgesinnung und Bußpraxis lebensnah an den Menschen in der Kirche heranzubringen und dem Menschen einen neuen Zugang zum Bußsakrament zu erschließen, und der sich unter diesem Aspekt mit der Möglichkeit und Gestaltung von Bußgottesdiensten auseinandersetzt.

Buße, Bußsakrament und Bußpraxis haben als Berechtigung und Hintergrund die Auseinandersetzung des Menschen mit der Erfahrung von Sünde, mit der Erfahrung, daß es Böses in der Welt gab und immer wieder gibt und daß der Mensch über das Phänomen des Bösen sich als jemanden erlebt, der Böses tut oder zumindest sich mit dem Bösen in seinem Leben auseinandersetzen muß.

Was ist das Böse und welche Deutungsversuche helfen den Menschen, sich dem Phänomen des Bösen stellen zu können?

1. Diese Fragestellung greift die von O. Michel und A. Fischer hrsg. Arbeit ‚Gestaltwandel des Bösen – eine biblische Besinnung' auf.[1] Vf. kennzeichnet als biblische Position, daß das Böse eine selbständige Gegenmacht ist.

„Daß Opposition gegen Gott, daß der Einbruch des ‚Bösen' in die Geschichte der Menschheit an Regeln und Ordnungen gebunden ist, daß man von Macht und Reich des ‚Bösen' reden muß, daß also eine einfache Reduzierung des Problems auf das neutrische ‚Böse' nicht genügt, ist dem biblisch denkenden Menschen selbstverständlich. Das ‚Satanische' enthüllt sich als Geist, Macht und jeweils in Gestaltwerdung." (7)

Für den Theologen stellt sich dann das Problem, daß der „Sieg Christi über ‚das Satanische'" im Mittelpunkt neutestamentlicher Botschaft steht, daß aber auf der anderen Seite ständige Auseinandersetzung des Glaubenden mit dem Satanischen gefordert ist (8). Auf den S. 11–36 behandelt Vf. die biblischen Grundlagen der Lehre vom Satanischen und stellt die Unterscheidung Satanisch gegenüber Dämonisch als Deutungshilfe heraus. „Das Satanische ist eine Dimension der Wirklichkeit, die als eine bestimmte Form des Angriffs und Widerstands gegen Gott gekennzeichnet ist. Es wird besonders in der Anfechtung und Versuchung erfahren. Als konstruktives Geschichtselement hat es seinen konstitutiven Platz im eschatologischen Plan und Zulassen Gottes, also über die aktuelle Erfahrung hinaus. ... Das Dämonische setzt Kräfte und Mächte im Bereich des Kosmischen voraus, die sich schöpfungsmäßig ebenfalls nicht eingliedern lassen; sie schaffen einen Umkreis von Unreinheit und Unheiligkeit, der gleichzeitig anzieht und abstößt. Es ist notwendig, das Dämonische als Eigenbewegung und als Befallenheit des Menschen vom Satanischen zu unterscheiden; offenbar hat das Dämonische besondere Möglichkeiten, auf das seelische Leben des Menschen einzuwirken". (35)

Im folgenden zweiten Teil behandelt Vf. theologische Entwürfe, die von Tillich, Barth und Karl Heim (37–61), wobei jeweils nur einzelne Beiträge zugrunde gelegt werden.

Es bleibt als Fazit festzustellen, daß die einzelnen Deutungen – ob unter dem Titel „Gott und das Nichtige" (K. Barth) oder vom Begriff „Das Dämonische" (P. Tillich) her oder geschichtsdeutend auf die Vollendung der Welt durch Jesus (K. Heim) angesprochen – zwar wesentliche Teilaspekte ansprechen, zugleich aber bereits sprachlich

[1] **Gestaltwandel des Bösen – eine biblische Besinnung.** Hrsg. von Otto Michel und Agnes Fischer. – Wuppertal: Brockhaus 1975, 93 S. kart.

ihre Begrenzung haben. Der Mensch hat nicht die Sprachgewalt oder die Sprachkompetenz, seine gesamte Lebensrealität mit einem Begriff umfassend deuten und benennen zu können. Die Erfahrung des Bösen betrifft menschliches Leben als Ganzes und entzieht sich damit dem abschließend definierenden Sprachzugriff. Es gibt die erlösende Gnade durch Christus, aber es gibt nach wie vor das Geheimnis des Bösen. Im dritten Teil geht es Vf. darum, zur Erfassung dieses Geheimnisses die notwendigen theologischen Kategorien zu benennen (62ff).

„Alles begriffliche Bemühen kann im Ergebnis auch nur feststellen: Das Satanische gehört zunächst in die biblische Aussage, dann erst in die Fragen der Existenz. Es bleibt ein letztes Geheimnis, das sich nicht auflösen läßt" (77).

Diese Feststellung ließe sich sicher auch in anderer Reihenfolge treffen und begründen, etwa so: Das Satanische, bzw. die Erfahrung dessen, was satanisch benannt werden muß oder kann, gehört zu den Fragen der Existenz. Die biblische Aussage von Sünde und vom Bösen bringt eine Deutung dieser Erfahrung zur Sprache. Letztlich bleibt es ein Geheimnis, das sich nicht auflösen läßt.

Diesem Befund entnimmt Vf. die Berechtigung zur Aussage, wie sehr der Mensch mit seiner Schuldfähigkeit in die Erfahrung des Bösen verquickt und zum Kampf gegen das Satanische aufzurufen ist mit den Möglichkeiten von Gebet und Gehorsam dem Gebot Gottes gegenüber (78ff). Dabei bleibt letztlich wie die Wirklichkeit des Satanischen auch die Frage der Schuld und der Schuldmöglichkeit Geheimnis (82, 83, 86). Vf. spricht von einer „vorläufigen Untersuchung über das Böse" (89). Damit ist in der Tat diese Untersuchung am treffendsten gekennzeichnet.

Die Arbeit leistet positiv einen Beitrag zur begrifflichen Durchdringung des Problems des Bösen, indem Ansätze namhafter und in ihrer Theologie aktueller evangelischer Theologen angesprochen werden, Tillich, Barth und Heim. Die Benennung konkreter Beispiele aus der Lebenserfahrung des Seelsorgers (vgl. 85f z. B.) unterliegt zwar in ihrer Deutung sehr subjektiver Empfindung, verrät jedoch Praxisbezug und bestätigt darin ein pastorales Engagement. Doch bleibt inhaltlich die Frage nach dem Bösen offen, insofern festgestellt werden muß, das Böse ist letztlich Geheimnis.

2. Ohne direkten Bezug zur pastoralen Praxis, erst recht ohne Bezug zur Frage von Bußpraxis und Versöhnungsmöglichkeit widmet sich die Arbeit von Hansjürgen G ü n t h e r[2] dem Problem des Bösen.

Es ist eine mehr historisch einzuordnende Arbeit, aus der Zeit und dem Geist der Aufklärung werden Beiträge zur Thematik des Bösen aufgearbeitet.

Von Leibniz und Christian Wolff ausgehend über die Neologen hin zu Kant wird nach einer biblischen Rückbesinnung die Thematik besprochen. Dabei geht es Vf. um eine Abklärung, daß der Standpunkt der Aufklärung vom biblischen Befund her kritisch zu überprüfen ist, d. h. daß bloße „Information" und „Christentumsgeschichte" dem biblischen Anspruch von Verkündigung zu unterwerfen ist, und das soll am Beispiel des Problems des Bösen versucht werden (29/30).

Die Arbeit ist sehr komprimiert und in der Wiedergabe der Positionen exakt. Es gelingt Vf. aufzuzeigen, daß die Spannung zwischen Glauben und Vernunft durch das aufklärerische Prae für die Vernunft nicht gelöst ist, daß das vorgegebene Thema Gut und Böse, und dahinterliegend das Miteinander göttlicher und menschlicher Freiheit, durch die deduzierende Vernunft nicht bewältigt wird.

Die Problematik von Gut und Böse läßt sich nicht zu einem vernunftgerechten Inhalt verobjektivieren.

„Das Böse, das der Mensch zu ‚wissen' und zu kennen vorgibt, um ihm entfliehen zu können, ist immer menschlich-vernünftig kleingemachtes Böse, so kleingemacht, daß es in die rational gedeutete Wirklichkeit paßt. – Die vermeintliche, vorgetäuschte Freiheit, Gut und Böse in die eigene Selbstbestimmung hineinzunehmen, scheitert an der tatsächlichen Wirklichkeit und Wirksamkeit des Bösen, dem allein Gott standzuhalten vermag. Wer sich dennoch jene Freiheit, die Frucht Gottes, einverleibt, geht daran zugrunde!" (188)

In einer Rückbindung an den letztlich entscheidenden Willen Gottes kann der Mensch nur die Auseinandersetzung mit der Spannung Gut und Böse bestehen; das geschieht, indem der Mensch sich in der Tiefendimension seines Gewissens an den Willen Gottes bindet. Diese Rückbindung an den handelnden Gott geschieht in der Bewegung der Agape.

„Es bleibt also dabei: das Böse kann nicht eingeordnet werden. Es wird weder kosmisch noch physiologisch greifbar. Es gibt weder einen an sich ‚guten' noch einen an sich ‚bösen' Teilbereich im Menschen. Und ein Teil kann auch nicht durch Beherrschung eines anderen Teiles ‚gut oder ‚böse' werden. So bleibt das Böse in seiner rätselhaften Macht zwar einem willentlichen oder vernünftigen Zugriff des Glaubenden entzogen, doch ist er diesem Machtbereich in der Geborgenheit der Agape nicht mehr rettungslos ausgeliefert, sondern in Hoffnung enthoben. Auf was die heilsame Gabe des Gesetzes eigentlich hinauswollte, ein Deich zu werden gegen die Flut des Bösen, das kommt in der Bewegung der Agape zur Erfüllung" (196/197).

In zehn Thesen faßt Vf. seine Aussagen zusammen (198–202). Unter der Überschrift „Die neue Aufklärung" (203–239) weist Vf. abschließend auf, daß die oben skizzierte Spannung im Bemühen um den Begriff des Bösen bis auf den heutigen Tag (siebziger Jahre des XX. Jh.) die Diskussion prägt, wenn auch ergänzt durch psychologisierende (z. B. durch und bei E. Fromm; vgl. S. 208f) oder soziologisch begründete (z. B. durch A. Plack; vgl. S. 214ff) oder lediglich gesellschaftspolitisch argumentierende Aspekte (Marx und Nachfolger bis hin auch im Raume christl. Theologie, s. z. B. D. Sölle; vgl. S. 221ff).

Nach Aufzeigen dieser Positionen läßt sich die Antwort christlichen Glaubens benennen: „Christlicher Glaube meint weder durch eine utopische Flucht nach vorn noch durch ein Eintauchen in die natura naturans dem Bösen entkommen zu können. Darin bewahrt er seine Nüchternheit und die bewußte, individuelle Verantwortlichkeit des Menschen für seine Welt. Diese Verantwortung versteht sich weder aus einem autonomen Gewissen noch aus der Autonomie der Vernunft, sondern aus der Bindung an den Gott, dessen befreiende Wirksamkeit die christliche Gemeinde bis heute bezeugt. Nur in dieser Bindung eröffnet sich Befreiung von der Macht des Bösen" (228).

Die abschließende Stellungnahme des Autors „Was das Problem des Bösen betrifft, so könnten wir abschließend jedenfalls feststellen, es bleibt trotz aufgeklärter Helle in geheimnisvollem Dunkel. – Das Böse wäre dann nur ein nicht auszuleuchtender Winkel, eine nicht zu bearbeitende Akte, eine bleibende Lücke, nur ein toter Fleck? – Unmöglich! – Nach allem, was wir bisher zusammengetragen haben, genügt diese negative Bilanz nicht mehr. Wir haben vielmehr – während wir dem Anspruch der Aufklärung gedanklich nachgingen – das Böse in beständigem Angriff entdeckt. Wir mußten zur Kenntnis nehmen, daß die hier vorgestellten aufklärerischen Entwürfe oder Tendenzen immer wieder nur einem Symptom auf der Spur waren, dessen Ursache aller Aufklärung bereits im Nacken sitzt ... So sehr es offenbar zum Wesen des Bösen gehört, nicht aufgeklärt werden zu können, so sehr fördert es seinerseits eine Aufklärung; eine Aufklärung, die das Böse meint begriffen zu haben und gerade mit diesem Anspruch ihrerseits von ihm umgriffen bleibt!" (239).

Diese abschließende Stellungnahme wirkt in ihrer Aussage, den Vernunftgebrauch der Aufklärung selbst als Begriff des Bösen zu verstehen im Sinne eines protestantischen Entweder – Oder dem katholischen Theologen zu radikal. Vernunft und Glaube müssen sich treffen als einander fördernde und nicht nur in polarisierendem Konflikt sich abgrenzende Möglichkeiten.

Ganz im Blick auf die pastorale Praxis, speziell im Bereich der Bußpastoral im katholischen Kirchenraum, sind folgende Arbeiten einzuordnen:

3. Das Werk von A. S c h i l l i n g, Buße zweiter Klasse?[3] ist ganz geprägt vom Charakter des gesprochenen Wortes der Predigt. 9 Predigttexte behandeln die Thematik der Bußpraxis und sind in ihrer Tendenz sehr stark darauf orientiert, ein Plädoyer für die Ermöglichung (kirchenrechtlich/kirchendisziplinarisch) von sakramentalen Bußandachten zu halten.

„Die Darlegungen geben meine Auffassung wieder, daß Bußfeiern weder ein Ersatz für die private Beichte sind noch auch bloße Vorbereitung auf diese bislang amtlich monopolisierte Form der Buße. Sie stellen die Bußfeier vielmehr als eine neue Form neben die Beichte und widersprechen so allen Versuchen, sie als etwas in der Gestalt von Buß- und Sühneandachten längst Dagewesenes hinzustellen und damit zu verharmlosen. Buß-feiern sind keine Buße zweiter Klasse" (Vorwort 8).

Die Texte widmen sich u. a. der Behandlung des geschichtlich „mehrfach gewandelten und grundsätzlich wandelbaren Bußinstituts der Kirche" und versuchen sich vom biblischen Befund her zu orientieren (vgl. Vorwort S. 7ff). Angesprochen werden sollen die „Christen in unseren Gemeinden", mit dem Wunsch, eventuell auch dem ein oder anderen Mitbruder Hilfe bieten zu können. Die drei ersten Predigten behandeln den geschichtlichen Wandel kirchlicher Bußpraxis unter den Titeln: „Was lebt, verändert sich"; „Harte Kirchenbuße im Altertum"; „Verschiedene Akzente im Altertum". Die folgenden Predigten bemühen sich um die heutige pastorale Situation der Bußpraxis: „Von den Schwierigkeiten heute"; „Was ist Sünde?"; „Was ist Vergebung?"; „Was ist christliche Buße?"; „Was ist mit der Beichte?"; „Was heißt Leben in der Gnade Gottes?". In einem Anhang wird zum einen ein Beispiel einer Bußfeier („Bußfeier im Advent"), werden zum anderen zwei Bußpredigten als Vorlage angeboten („Bußpredigt vor dem Kreuz" zu Karfreitag und „Beichte der Kirche", eine Predigt im Advent).

[2] **Günther,** Hansjürgen: **Das Problem des Bösen in der Aufklärung.** – Bern, Frankfurt a. M.: Lang 1974. 257 S. (Europäische Hochschulschriften XXIII/43) kart.

[3] **Schilling,** Alfred: **Buße zweiter Klasse?** Erwägungen über Buße und Bußfeier. – Essen: Driewer 1973, 115 S. kart.

Vf. vertritt sein Anliegen mit Engagement und scheut dabei auch nicht Aussagen, die theologisch problematisch sind (vgl. z. B. S. 58: „Die Sünde gehört mit zur Reifung unseres Lebens").

Die Texte sind als Predigttexte in den Sprachraum des freien Wortes der Predigt einzuordnen und entziehen sich dadurch dem Anspruch kritischer wissenschaftlicher Bewertung. So lassen sich unter diesem Gesichtspunkt einige eher zu persönlich geratene Anmerkungen einordnen (vgl. z. B. S. 32 oder S. 67ff). Das ganze Opus läßt sich als ein Diskussionsbeitrag in einer vielstimmigen Diskussion begreifen, der engagiert ein Anliegen vertritt und so zur Kenntnis genommen werden kann.

4. Anders anzusetzen ist die Arbeit „Buße, Bußsakrament, Bußpraxis"[4]. Die Beiträge dieser Arbeit lassen erkennen, daß die Auseinandersetzung mit der bisherigen theologischen Tradition theologisch verantwortlich gesucht, eine Antwort für die heutige Pastoral im Blick auf den Menschen und zugleich im Wissen um notwendige Kirchendisziplin und Kirchenpraxis versucht wird.

Ausgehend von der Not hinsichtlich der Beichtpraxis, wie diese Not nach dem Umfrageergebnis zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode benannt werden kann, werden zunächst begriffliche Abklärungen vorgenommen: Buße als Lebenshaltung und Buße als einzelner Akt, Sünde und Schuld und Schuldbewußtsein, Verlagerungen in der Materie des Schuldempfindens, und wie auf Grund verschiedener Einflüsse Entwicklungen in der Bußpastoral zu beobachten sind und neue Bemühungen in der Seelsorge bedingen (9–24, Beitrag von E. Feifel). Der dann folgende Beitrag von Finkenzeller vertieft diese Vorklärung durch die Behandlung der Begriffe Sünde und Buße aus biblischer und dogmengeschichtlicher Sicht (26–50). Buße, zu der der einzelne sich im Prozeß innerer Umkehr und aus dieser Umkehrbereitschaft in Unterwerfung unter ein Bußverfahren bekennt, ist immer auch auf Gemeinde hin ausgerichtet. Deshalb ist Erziehung zur Buße Sache der Gemeinde. Diesen Aspekt behandelt der dritte Beitrag „Bußerziehung in der Gemeinde" (von E. Feifel, 51–70). Bußerziehung hat den Entwicklungsphasen des Menschen Rechnung zu tragen, – Kindesalter, Jugendalter, Erwachsenenalter. Die Formen, in denen Buße gestaltet und vollzogen werden kann, lassen sich mit den Stichworten „Einzelbeichte, Generalabsolution und Bußgottesdienst" benennen, die den Titel für den vierten Beitrag ausmachen (v. J. Finkenzeller, 71–98). Buße als Bußpraxis der Kirche hat den Aspekt des Einzelnen in den Blick zu nehmen, s. den Beitrag von K. Baumgartner (99–115), und muß zugleich sich als Hilfe für den Einzelnen bewähren, womit sich in einem weiteren Beitrag H. Schilling auseinandersetzt („Die therapeutische Dimension der Buße", 116–119).

Nach diesen, die Thematik umschreibenden und den geschichtlichen Stand von Bußpraxis kennzeichnenden Beiträgen kann abschließend zu den Anforderungen an heutige Bußpraxis Stellung genommen werden, s. den Beitrag von E. Feifel „Grundzüge einer Bußpastoral" (120–138).

Alle Beiträge zeichnen sich dadurch aus, daß sie sowohl den Befund aus der bisherigen Tradition kennen, beachten und darauf aufbauen, daß sie zugleich eine Fortführung der Diskussion um Bußpraxis nicht dadurch verengen, daß sie nur Ergebnisse bisheriger Tradition wiederholen und festschreiben, wie es in manchen anderen Beiträgen zum Thema beobachtet werden kann. Dadurch, daß zugleich neue Erkenntnisse und Erfahrungen eingearbeitet werden, wird die Diskussion offen gehalten und gefördert. Zugleich wird ein zu einseitiger Interessenaspekt, z. B. sakramentale Bußandacht auf jeden Fall vertreten zu wollen, vermieden. Drei Beispiele sollen das Gesagte verdeutlichen:

Ohne den Ernst bisherigen Sündenverständnisses zu mindern, ist von den Ergebnissen der theologischen Diskussion um den Sündenbegriff festzuhalten, daß neben der materialen Seite die personale Dimension in der Vergangenheit zu wenig beachtet wurde und daß der Begriff zu statisch und auch in der Definition zu sicher gehandhabt wurde. Dieser Befund muß aufgearbeitet werden und in die Gestaltung der Bußpastoral einfließen. Das wird in den vorliegenden Beiträgen glaubwürdig versucht und auch geleistet. Vgl. als Beispiel z. B. S. 14: „Aber die genannten (genetische, psychologische und gesellschaftliche Aspekte des Schuldbegriffs; Anm. R.) Erfahrungen machen es doch notwendig, das Verständnis dessen, was christlich mit Sünde und Sündenvergebung gemeint ist, theologisch neu zu gewinnen und pastoral neu einzuüben. Für die Bußpastoral ist es mehr als zweifelhaft geworden, daß man Einzelsünden exakt festlegen und in ihrer Qualifikation nachprüfen kann. So schwer dies auch in der Praxis fallen mag – man muß recht genau unterscheiden zwischen dem, was nach den normativen Vorstellungen und nach dem subjektiven Gefühl als Sünde dasteht, und dem, was nun in Wirklichkeit persönliche Schuld ist..." Die Bußpastoral gewinnt einen neuen Zugang zu den Gläubigen, wenn dieser Befund sprachlich umgesetzt und angewandt wird.

Ein zweites Beispiel. Das theologische Gespräch stockt sehr oft, wenn Positionen fest qualifiziert vertreten werden, die nicht die behauptete Qualifikation beanspruchen können. Dann wird die eigentliche Diskussion nicht mehr über die inhaltliche Sachfrage geführt, sondern zu einer Diskussion um die Frage der Aussagequalität. Am Beispiel der Diskussion um die Bußpraxis ist es die Stellungnahme zu den Aussagen des Tridentinums, speziell in der Bewertung des Bekenntnisses der Sünden, an der die Verhärtung in festen Positionen beobachtet werden kann. Die Aussage „Unter Berücksichtigung aller biblischen und dogmengeschichtlichen Forschungsergebnisse wird man sagen können: Kraft göttlichen Rechts gehört zum Wesen des Sakramentes das Sündenbekenntnis. Die nähere Gestalt des Bekenntnisses war im Laufe der Geschichte verschieden und kann auch weiterhin verschieden sein. Die Entscheidung über die konkrete Art des Sündenbekenntnisses steht der Kirche zu" (79), diese Aussage entspricht dem theologischen Befund und fördert die Diskussion dadurch, daß weder abschließend qualifiziert noch über die inhaltliche Sachfrage hinweg mit dem Anspruch von Endgültigkeit Lehrautorität vertreten oder behauptet wird.

Das kennzeichnet den Stil des ganzen Buches, unter Berücksichtigung der Tradition wird die Sachfrage angesprochen, und zwar so, daß der Diskussionsraum offenbleibt und daß die Verantwortung zur pastoralen Lösung der anstehenden Probleme wahrgenommen werden kann.

Ein drittes Beispiel sei genannt. Die Erfahrungen der letzten Jahre im Blick auf menschliche Existenz allgemein wie auch im kirchlich theologischen Raum lassen immer mehr bewußt werden, wie wenig menschliche Wirklichkeit fertig und abgeschlossen ist, wie sehr und daß der Mensch wesentlich ist, indem er erst wird, existentiell und in seiner Erkenntnis. Menschliches Leben ist im Prozeß, und dieses prozeßhafte Werden ist in den Einzelaspekten menschlichen Lebens zu berücksichtigen, gelten zu lassen. So ist auch in der Bußpastoral zu respektieren, daß keine fertigen Ergebnisse reproduziert werden können, sondern daß ein prozeßhaftes Auf- und Hineinwachsen in die je sinnvolle Bußpraxis ermöglicht werden muß. Bußbesinnung und Bußerziehung muß diesen Prozeß für den Gläubigen ermöglichen. Theoretische Durchdringung des Problems muß dieses Anliegen in den Blick nehmen. Diesem Anspruch wird die vorliegende Beitragssammlung gerecht (vgl. vor allem den letzten Beitrag von E. Feifel 120ff).

Bei der Fülle der vorliegenden Arbeiten zur Problematik heutiger Bußpraxis scheint dem Rezensenten diese Beitragssammlung eine der Sache am meisten dienliche, eine der besten zur Orientierung und Hilfe für die Pastoral und als persönliche Entscheidungshilfe.

5. Der Band „Befreiung von Schuld" von J. Bommer[5] kann nicht in der gleichen Weise gelobt werden, wenngleich er von der Aufgabenstellung und Tendenz her vergleichbar ist.

Im Vorwort wird mit einem Zitat von Hans Schilling ein pastoral notwendiger Anspruch formuliert, ergänzt mit einer mehr persönlichen Anmerkung: „Wenn ich... es wage, dieses kleine Buch auf den Weg zu schicken, ein Buch, das vor allem für die praktische Seelsorge gedacht ist, aber auch dem theologisch interessierten Laien eine Hilfe sein will, so tue ich es, weil ich damit meine persönliche Auseinandersetzung mit diesem Thema zu einem gewissen Abschluß bringen möchte...

Dabei steht mir ein Wort von Hans Schilling vor Augen: ‚Die Aufgabe der Kirche besteht nicht darin, institutionalisierte Bußformen, koste es was es wolle, in die Zukunft hinüberzuretten, sondern vielmehr darin, dem heutigen Menschen Jesu Aufruf zur Umkehr, zur realen Lebensveränderung und zum Umlernen um Gottes Willen zu vermitteln, daß er ihn wirklich verstehen kann. Dies bedeutet aber gleichzeitig, daß wir ihm bußpraktische Handlungsmodelle anbieten, die ihn der psychosozialen und ethisch-religiösen Bewußtseinslage der Zeitgenossen des Lateranense IV (1215), des Tridentinums (1545–1563) oder des Vaticanum II angemessen sind" (7).

Der Aufbau des Werkes geht von dem Sündenbegriff aus (17–29), dem sich die Behandlung des Themas Umkehr und Vergebung anschließt (bis S. 47); es folgen Ausführungen zur Thematik „Die vielfältigen Formen der Buße und der Sündenvergebung" (47–114), unterteilt in die Titel: „Persönliche Buße oder die ‚Beichte vor Gott'", „Das Gespräch oder ‚die Beichte vor dem Bruder'", „Das Sakrament der Buße oder die ‚Beichte vor der Kirche'".

Für den, der sich mit der anstehenden Problematik noch nicht beschäftigt hat, bringt der Band eine Einführung in die Problematik und eine gewisse Übersicht über dieselbe.

Im ersten, mehr systematisch theologischen Teil wiederholt Vf. bisherige Ergebnisse theologischer Diskussion und betont als besondere Akzentsetzung, wie sehr Sünde Gemeinschaft mitbetrifft und

[4] **Buße, Bußsakrament, Bußpraxis.** Hrsg. von Erich Feifel. – München: Don Bosco (1975). Theologisches Kontaktstudium des Fachbereiches Kath. Theologie der Universität München, Bd 3., kart. DM 18.80

[5] **Bommer,** Josef: **Befreiung von Schuld.** Gedanken zu einer vielfältigen Buß- und Beichtpraxis. – Zürich, Einsiedlen, Köln: Benziger 1976, 119 S. kart. DM 13.50

Auseinandersetzung mit Sünde deshalb von der Gemeinde mitgetragen werden muß (vgl. S. 27ff und S. 41ff). Zu Grundproblemen bisherigen Sündenverständnisses kann Vf. auch nur zu erkennen geben, daß er diese Probleme kennt und sie nicht ausdiskutieren kann. S. 11 und S. 17 ist z. B. jeweils die Rede davon, daß das Moment des Wissens um den Willen Gottes wesentlich zum Begriff Sünde gehört. Damit wird vorausgesetzt, daß dieses Wissen um den Willen Gottes möglich und exakt benennbar ist. Formal ist deshalb die Aussage „Schuld gibt es immer dort, wo wissend gegen Gott und seinen Willen gesündigt wird" richtig. Es muß aber auch berücksichtigt werden, wie schwer nach heutigem Wissen um psychische und sozial bedingte Hintergründe und Abhängigkeiten bei der Motivation menschlichen Verhaltens konkrete materiale Inhalte als Normanspruch und als Wille Gottes benannt werden können. Wie weit ist dann eine solche Aussage wie die oben zitierte nicht letztlich eine Leerformel?

Es geht um die alte Problematik, daß der Mensch sündigen kann und Sünder ist, ohne den Begriff Sünde letztlich inhaltlich sicher benennen zu können. So stellt Vf. auch fest: „Dabei hört die Sünde nicht auf, Geheimnis zu bleiben, menschlichem Zugriff und Urteil im allerletzten entzogen" (25). In diesem Zusammenhang bleibt Vf. etwas vordergründig bei der Wiederholung bisheriger Aussagen stehen.

Für den, der im kirchlichen Raum mit der Verwaltung des Bußsakramentes beauftragt ist, mögen vor allem die Ausführungen 61–91 zur Thematik „Das seelsorgerliche Gespräch" hilfreich sein. Kenntnisse zur Analyse einer Gesprächssituation und zur methodischen Gestaltung eines Gespräches, zur Gesprächsführung und zur Gesprächstherapie sollten von den Theologen für die Praxis erworben und angewandt werden. Um solche Grundkenntnisse zu erwerben, können diese zusammenfassenden Ausführungen des Vf. empfohlen werden.

In einem letzten Abschnitt behandelt Vf. „Das Sakrament der Buße oder ‚die Beichte vor der Kirche'". Es wird eine zusammenfassende Übersicht über den bisherigen Diskussionsstand dargelegt. Im Zusammenhang mit der Frage ‚Versöhnung mit der Kirche und Versöhnung mit Gott stellt Vf. ehrlich fest: „Trotzdem, hier beginnt der Bereich des Geheimnisses, über den die Kirche nicht einfach und schlechthin verfügt (vgl. Joh 21,20 bis 23). Es bleibt ein Rest, der nicht aufgeht, aus der Natur der Sache nicht aufgehen kann" (108).

Positiv zu würdigen ist das pastorale, auf die Seelsorge am Menschen hin orientierte Engagement, das den Vorrang hat vor letzter theologischer Begriffsabklärung (vgl. z. B. S. 111). Dem pragmatisch orientierten Praktiker in der Seelsorgsarbeit können diese Ausführungen teils Bestätigung, teils Hilfe sein.

Wenn in einer Anmerkung (3 S. 31) gleich der ganze Kittel als Literatur angegeben wird (gemeint ist wohl im Zusammenhang nur Bd. IV, S. 947ff, Stichwort Metanoia), dann ist das ein kleiner Schönheitsfehler, der bei einer Neuauflage leicht korrigiert werden kann.

Als letzter Beitrag soll das von Karl Forster herausgegebene Bändchen „Vergebung – Versöhnung – Friede"[6] angesprochen werden.

Inhaltlich werden die Fragen und Aspekte behandelt, die aus den bereits zitierten Werken bekannt sind. Im einzelnen handelt es sich um folgende Beiträge: „Friede und Versöhnung nach dem Neuen Testament" v. Herbert Leroy; „Theologische Reflexion der Bußformen" v. Hermann Lais; „Der Friedensauftrag der Kirche" v. Anton Rauscher; „Kirchliche Bußpraxis als Dienst der Versöhnung" v. Karl Forster.

Alle Beiträge orientieren sich an einem zentralen umfassenden Begriff als „Roten Faden": Frieden und Versöhnung. Dem pastoralen Ernst in der Verwaltung des Bußsakramentes ist eine entsprechende biblische Besinnung zum Begriff Frieden, wie im ersten Beitrag geleistet, dienlich. Auch die Betonung der sozialen und damit auch ekklesialen Dimension von Sünde und Bußetun, wie im zweiten Beitrag ausgesprochen, ist notwendig. Die Autoren entscheiden sich für Stellungnahmen, die vom Befund der theologischen Diskussion her noch nicht definitiv abschließend bestätigt werden können; vgl. z. B. S. 49/50 die Aussagen über die Qualifizierung der Lehraussagen des Tridentinums, ergänzt mit den Ausführungen S. 57–59 zur Frage der Sakramentalität von Bußandachten (hilft eine Unterscheidung wie „erste Stufe von Sakramentalität", aus einem Zitat von Schmaus,weiter?). Es bestätigt den Stellenwert, den der Gedanke des Friedens in der biblischen Verkündigung hat, wenn Rauscher in seinem Beitrag aufarbeitet, daß wesentlich ein Bemühen um Frieden als positives Engagement zum Auftrag der Kirche gehört, aus der Dimension des Glaubens vertieft gesehen werden und sich sozial- und auch gesellschaftspolitisch verwirklichen muß.

[6] **Vergebung – Versöhnung – Friede.** Hrsg. von Karl Forster. – Donauwörth: Auer (1976). Theologie interdisziplinär 2. Kath. theolog. Fachbereich der Universität Augsburg. 128 S., kart. DM 12.80

[7] Vgl. Anm. 6

Aus diesem Bewußtsein heraus läßt sich auch die Auseinandersetzung mit der Realität des Bösen und der Sünde als Friedensdienst begreifen, Vergebung und Versöhnung als Ausdruck von Friedenswillen und Friedensengagement. Diese Aspekte, unter Berücksichtigung der kirchlichen Bußpraxis, greift Forster in seinem abschließenden Beitrag auf.

Der Bd belegt sehr faßbar den augenblicklichen Diskussionsstand in der theologischen Frage nach Buße, Bußsakrament und kirchlicher Bußpraxis: daß die Realität des Bösen in der Dimension des Glaubens als Sünde benennbar ist, daß Auseinandersetzung mit und Loslösung von der Sünde wesentlich zum Auftrag und auch Leben der Kirche gehört und u. a. als Friedensdienst verstanden werden kann, daß es zur kirchlich möglichen Konkretisierung dieser Aufgabe verschiedene Formen und Praktiken gibt und geben kann, ohne daß eine letztliche begrifflich endgültige Abklärung über Inhalte, Zusammenhänge und Qualifizierungen möglich ist.

Köln Gerhard Herkenrath

Heinz, Andreas: **Die sonn- und festtägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts.** – Trier: Paulinus 1978. XXXII u. 479 S. (Trierer Theologische Studien Bd 34) kart. DM 89.–

Liturgiegeschichtliche Untersuchungen zeigen immer wieder, daß trotz der nachtridentinischen zum Teil rigorosen römischen Vereinheitlichungstendenzen in vielen Bereichen eigenständige Gottesdienstformen nicht nur erhalten blieben, sondern weiterwuchsen. Das kommt deutlich an der vorliegenden Studie zutage. Dabei haben diese und andere Erhebungen nicht nur historisch-archivalischen bzw. erkenntnisbereichernden Wert. In liturgisch lebendiger Zeit können sie vielmehr mancherlei Anregungen, Bestätigungen und Warnungen vermitteln.

In diesem Bezugsfeld untersucht Vf. eine Region des alten Erzbistums Trier von etwa 1750 bis 1850 unter Einbeziehung vorausgehender und nachfolgender Perspektiven. Dabei ist es wichtig zu wissen, daß gerade die Bemühungen zur Förderung der Pfarrmessen seitens der (mitunter oft ungerecht geschmähten) Aufklärung reichhaltiges Material hinterließen, aus dem man schöpfen kann. Erwähnt sei, daß die Darstellung weitgehend aus Archivgut bzw. ungedruckten Quellen erarbeitet wurde. Da ein Teil aus pfarrlichen Direktorien u. ä. stammt, kann man in gewisser Beziehung sagen: das Buch greift auf lokalem Gebiet solche Stücke auf, die bedeutende Kirchen in ihrem „Liber Ordinarius" kodifizierten.

Der stattliche Band gliedert sich, nach Schilderung der Methode usw., in zwei Hauptblöcke, *I. Allgemeiner Teil:* Kennzeichnung des Untersuchungsgebietes und genereller Aspekte des Pfarrgottesdienstes wie Pfarrzwang, Sonntagspflicht, Träger des Pfarrgottesdienstes, und *II. Spezieller Teil*: Der Pfarrmesse vorausgehende Elemente nebst Behandlung der Eucharistiefeier in ihren Partien: Eröffnung, Wortteil, Eucharistie und Abschluß. Dabei sind an entsprechender Stelle damit zusammenhängende Materialien eingefügt, z. B. Katechetisches und Bußelemente beim Pronaus (Predigtannexe) u. ä.

Im ersten allgemeinen Teil wird der liturgiegeographische Bereich abgesteckt, in der die Untersuchung anzusiedeln ist, und dazu entsprechende Hintergrundinformation geboten. So beispielsweise, daß das Landkapitel Bitburg – Kyllburg, im Bereich des Trierer Oberstifts gelegen, größtes Dekanat des alten Erzbistums war. Wichtig in unserem Zusammenhang die starke Verpflichtung, die in diesem Bereich zum Besuch des Sonntagsgottesdienstes in der jeweiligen Pfarrkirche bestand (Pfarrbann). Diese und damit zusammenhängende Fakten (Gottesdienstverpflichtung; Träger des Gottesdienstes; vgl. besonders Amt der Sendschöffen und des Klerus) helfen mit, zahlreiche Details des speziellen Abschnitts besser zu verstehen.

Die erste Partie des speziellen Teils ist den der Pfarrmesse vorausgehenden Prozessionen gewidmet. So beispielsweise dem Aspersionsgang am Sonntag, den Festprozessionen an Ostern und während der Osterzeit. Zügen mit der Eucharistie, der Himmelfahrtsprozession und Umgängen an Kirchweihe, Patrozinium, Darstellung des Herrn, Palmsonntag und Fronleichnam (in dieser Reihenfolge).

Danach geht die Darstellung zum Pfarrgottesdienst im engeren Sinn über, beginnend mit der Eröffnung. Berichtet wird über Zeit, Läuteordnung, Weihwasserritus und sodann von den übrigen bekannten Elementen des Eröffnungsaktes. – Im Abschnitt Wortteil kommt die Rede auf Lesung nebst Gesang und damit in ausführlicher Weise auf das Phänomen der Muttersprache. Die auf Grund des Latein be-

dingten Um- und Auswege (u. a. im Pronaus) im Bemühen um sachgerechte Verkündigung zeigen einerseits die damalige schwierige Situation samt Einfallsreichtum zur Lösung, anderseits doch auch, daß die Reform des 2. Vatikanums zu genuiner Verkündigung in verständlicher Sprache die einzige richtige Konsequenz war. Interessant der bis in die jüngste Zeit geübte alttrierer Brauch (230ff), die Predigt nach Rezitation des Credo (vgl. ähnliche Lösung in Kirchen der Reformation) zu halten. Ferner interessant die gewohnheitsrechtliche „predigtfreie Zeit" des Pfarrklerus (von St. Mauritius bis Allerheiligen), gesehen als Parallele zur zeitweise üblichen Befreiung vom gemeinsamen Stundengebet beim Regularklerus („Stiftsferien" u. ä.). Sehr bedeutsam sind die Ausführungen über die Confessio und Absolutio generalis (vgl. auch den wichtigen Part 278ff: Restformen der öffentlichen Kirchenbuße) in Verbindung mit dem Wortgottesdienst und das Allgemeine Gebet (mit Ergänzungen) als Oratio fidelium sowie das namentliche Verstorbenengedenken in diesem Zusammenhang. Nicht unerwähnt bleibe auch die Wichtigkeit der pfarrlichen Bekanntmachungen für das Gemeindeleben. (Die Worte „Vermeldung" wie auch „Verlautbarung" erscheinen Rez. – letzteres trotz Sanktionierung durch das Deutsche Meßbuch von 1975, 530 – reichlich antiquiert!)

Beim Teil Eucharistie (im engeren Sinn) fällt die Breite und detaillierte Bezeugung der Gemeindeoblation, speziell an bestimmten Terminen, auf. In Verbindung mit der unterschiedlichen Wertung und Akzentuierung des Hochgebetes kommt die Rede auch auf besondere Aspekte im Zusammenhang mit der Elevation der Gaben samt akustischer (Glockenzeichen) und optischer (Sanktus- bzw. Wandlungskerze) Ausgestaltung sowie Stille, Gebet und Lied. Im Kommunionkreis werden die entsprechenden Details skizziert, eine effektive Beteiligung der Gemeinde am Friedensgruß ist dürftig (vgl. etwa Paxtafel). Beachtenswert die Teilfragen: Geistliche Kommunion, Kommunionhäufigkeit, Kommunionwein bzw. Ablutionswein (für Laien; H. nennt ihn Kommunikantenwein; vgl. auch 410ff), Pflichtkommunion (Beicht- und Kommunionbildchen), Erstkommunikantenalter (12–14 Jahre), Zeitpunkt der Erstkommunion (anfangs vielfach am Gründonnerstag ohne besondere Feierlichkeit), Kommunionspendung außerhalb der Messe und die Vorbereitung der Kommunikanten (u. a. Anreden seitens der Liturgen; Beichte; Nüchternheit; Festtagskleidung). Interessant auch die Details zum Kommunikantenwein (anfangs aus dem Meßkelch; Spendung seitens des Küsters bzw. der Sendschöffen o. ä.); dieser Ablutionswein-Brauch hielt sich im Untersuchungszeitraum (vgl. Titel) teilweise bis ins 19. Jh. (was spätere Übung nicht ausschließt). (Anm. des Rez.: Im Bistum Mainz ist der Brauch bis Anfang des 20. Jh.s zu greifen; vielerorts ging er vor dem Ersten Weltkrieg [vgl. auch Kommuniondekret für Kinder 1910!] langsam ein.) Instruktiv sind ebenfalls die Belege über die Eulogie (Täuflingskommunionersatz; Broteulogie; Weineulogie) und die Danksagung nach dem Kommunionempfang nebst den aus dem Kommunizieren resultierenden volkstümlichen Konsequenzen.

Im Teil Abschluß (der Messe) kommen Sonderformen des Segens (u. ä. dreimaliges Segenskreuz und eigene Formel), Weihwasserbesprengung, Zusatzgebete (z. B. für den Landesherrn), Sakramentaler Segen, Schlußevangelium (In principio) und Wettersegen zur Sprache. Im einzelnen ist zu sagen, daß trotz einschränkender Bestimmungen auch in Trier großer Überschwang bezüglich eucharistischem Segen und Aussetzungsmessen herrschte (z. B. Segen öfters 12 und mehr mal an einem Tag [435]; dreimaliger Segen während der Messe in der Fronleichnamszeit [441ff]. Rez. bemerkt: Letzteres auch im Bistum Mainz bis zur Mitte des 20. Jh.s, in der Form ähnlich wie in Trier, üblich).

Die Zusammenschau des Einzelmaterials ergibt, daß mit den verschiedensten Mitteln versucht wurde, die Konzeption des christlichen Zusammenkommens in betontem Maße an die sonntägliche Pfarrmesse zu binden. Ausdruck davon sind einerseits viele ihrer effektiven Ausformungen und Bestandteile, anderseits kann man zahlreiche liturgische Bemühungen von daher interpretieren, die Pfarrmesse auch in ihrer Attraktivität zu erhalten bzw. diese zu fördern. Hinsichtlich der Gestaltung insgesamt besteht im Untersuchungsgebiet Bitburg – Kyllburg ein konservativer Trend (nicht zuletzt in vielem betreffs Latein; die Einführung des deutschen Amtes erfolgte in größerem Rahmen erst um 1850). Der Einfluß der Ende des 18./Anfang 19. Jh.s einsetzenden Reformbemühungen der Aufklärung deutscher Prägung ist gering, bedeutsamer sind von Frankreich (Mauriner) her kommende Aspekte. Beachtlich die in zahlreichen Fällen behauptete Trierer Eigenliturgie gegenüber zentralrömischem Trend. Gemäßigte Einflüsse deutscher Aufklärungsliturgik fanden schließlich doch unter Bischof v. Hommer (1824–1836) Eingang ins Bistum (u. a. Förderung der Volkssprache). Freilich bemerkt man unter Bischof Arnoldi (1842–1864) wieder verstärkt restaurative Tendenzen (u. a. Begünstigung von Latein und Choral). Letztere konnten jedoch aufgrund zeitbedingter Umstände auf Dauer hin nur wenig ausrichten. So lag das Heil auch dort in einem Blick nach vorn: Gottesdienst als Ausdruck persönlich gelebten Christentums (u. a. Muttersprache) und Hilfe dafür „hier und heute".

Überblicken wir die Untersuchung, kann man Vf. gebührendes Lob nicht versagen. Mittels hervorragender Quellenauswertung und guter Belege gibt er ein treffliches Bild des liturgischen Lebens einer relativ geschlossenen Landschaft in einem begrenzten Zeitraum, ohne dabei, trotz Mitteilung umfangreicher Details, die großen Linien aus dem Auge zu verlieren. Zugleich kann das Werk als Anregung für weitere Forschung und in vielen Partien zugleich als Modell dienen. Zwei beigefügte Karten erlauben es, ein anschauliches Bild vom Untersuchungsgebiet zu gewinnen, ein dreiteiliges Register hilft mit zur leichteren Beantwortung einschlägiger Fragen.

Bamberg Hermann Reifenberg

Platzer, Franz: **Geschichte, Heilsgeschichte, Hermeneutik.** Gotteserfahrung in geschichtsloser Zeit. – Frankfurt/Bern: M. Lang/H. Lang 1976. X, 320 S. (Regensburger Studien zur Theologie, Bd 4) brosch. DM 52.–.

Die vorliegende, 1974 bei Norbert Schiffers in Regensburg angefertigte Doktorarbeit unternimmt den Versuch, die Ergebnisse einer der wohl wichtigsten philosophischen Untersuchungen der letzten Zeit aus dem anglo-amerikanischen Raum für die systematische Theologie zu reklamieren und zu rezipieren: der 1965 von dem an der Columbia University lehrenden Arthur C. Danto veröffentlichten „Analytical Philosophy of History"[1], auf die bereits J. Habermas 1967 in seinem Literaturbericht „Zur Logik der Sozialwissenschaften"[2] und 1973 sowohl R. Lay[3] wie W. Pannenberg[4] aufmerksam gemacht hatten. A. Donagan schrieb über dieses Werk Dantos, es gelte von ihm genau das, was es an der Geschichte analysiere: „its full significance will only appear in the future"[5].

In der Tat sind die von Danto angestellten Analysen der Geschichte als Geschichtsschreibung von weitreichender Bedeutung für die Theologie, wann immer sie – in den verschiedensten Disziplinen – mit Geschichte arbeitet.

P. stellt das Dantos Ergebnisse vor: 1) der geschichtliche Gegenstand wird erst durch narrative Deskription erzeugt (3); 2) es gibt keine vollkommene historische Beschreibung (7); 3) es gibt keine narrativen Sätze über die Zukunft (9), d. h. diese ist nicht beschreibbar.

Mit H. M. Baumgartner, in dessen Rezeption P. Danto darstellt (278, Anm. 1), kritisiert er allerdings zugleich, Danto habe nicht hinreichend geklärt, ob und ggfls. auf welche Weise eine erst narrativ erzeugte Geschichte ein ontologisches Fundament habe (13f). Sie habe keines, stellt P. mit Baumgartner fest; eine signifikante Geschichte erzeuge Kontinuität, diese sei aber nur ein ganz „formales Gebilde konstruktiver Art" (16) mit dem „Stellenwert einer regulativen Idee", die Erkenntnis ermögliche, selber aber keinen spezifischen Gegenstand habe. Sie werde zur Handlungsorientierung erzeugt, genüge dem transzendentalen Erkenntnisinteresse an Totalität, ohne jedoch von sich aus hinreichend zur Handlungsorientierung bzw. universalen Sinngebung zu sein: sie versuche der universalen Sinnidee zu entsprechen, ohne sie jeweils einlösen zu können (23/25).

P. gibt dieser transzendentalphilosophischen Interpretation Dantos durch Baumgartner insoweit Recht, als nach diesem die Applikation von Traditionen und Kontinuitäten nur als frei gewählte mögliche ist, kritisiert aber zugleich, Baumgartner vermöchte nicht zu sagen, wodurch gegebenenfalls „der Mensch veranlaßt sein könnte, sich der Vergangenheit als Geschichte zuzuwenden", d. h. in freier Applikation Geschichte als Sinnidee zu bejahen (27). Darüber entscheide „die inhaltliche Weise der Vorstellung der Idee der Totalität" und die „Interpretation (des) transzendentalen Hinbezugs alles Einzelnen auf ein Ganzes der Wirklichkeit" (28). Diese Interpretation menschlichen Selbstvollzugs auf Geschichte hin beabsichtigt P. zu leisten, anders die Selbstinterpretation des Menschen dem Dezisionismus verfalle (94).

Sein Anliegen ist ein fundamentaltheologisches: es steht das Verhältnis von möglicher Gotteserfahrung und sog. profaner Geschichte in der Weise zur Debatte, daß zusammen mit der Frage nach der Geschichte die Frage nach der Möglichkeit des Menschen, Gott zu erfahren so gestellt wird, daß in der Geschichte „sich nicht schon zuvor wissen lassen kann, was erst durch Offenbarung gewußt werden kann" (155f, 191f, Zit.: 192) – das Problem der sog. „Historischen Differenz" und die klassische Frage der Fundamentaltheologie seit der Aufklärung also. Ziel P.s ist dabei, die Theologie vom Erbe des deutschen Idealismus zu entlasten

[1] dt: Analytische Philosophie der Geschichte (Frankfurt 1974)
[2] ([3]Frankfurt 1973) = edition suhrkamp 481: 113/16, 267/73
[3] Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie II: Wissenschaftsmethodik und spezielle Wissenschaftstheorie (Frankfurt 1973) 277/82
[4] Wissenschaftstheorie und Theologie (Frankfurt 1973) 150/52
[5] History and Theory 6 (1967) 435

und die Frage nach der geschichtlichen Vermittlung neu zu stellen (245). Bei der Beantwortung wird so vorgegangen, daß „in der Konfrontation mit anderen Vorstellungen eigene Perspektiven entworfen werden" (211). Das geschieht im wesentlichen in Auseinandersetzung mit vier Problemkomplexen:

1. Historismus, 2. idealistische (bzw. materialistische) Konzepte von Geschichte, 3. theologische Entwürfe von Heilsgeschichte (K. Rahner, W. Pannenberg, O. Cullmann), 4. Hermeneutik (H.-G. Gadamer, E. Betti, R. Bultmann).

1. P. interpretiert den Historismus nicht als Ursache der zunehmenden Geschichtslosigkeit, sondern nur als Symptom eines bereits vorgängigen Bruchs (32): seit der metaphysische Kosmos in eine res extensa und eine res cogitans zerbrochen sei, bestünde das Problem, „dem Menschen einen Eigenbereich neben der res extensa im Raum eines Geistes zu retten" (41). Ein solcher Versuch sei der Historismus, wenn er es unternehme, in der Geschichte „die Linien und die Ausprägung des Geistes nachzuvollziehen" (42). Das Scheitern dieses ästhetischen Konzeptes von Vermittlung sei nun nicht zu beheben durch archaisierend-regredierendes Anrufen von Geschichte (34) oder Zuwendung zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte (39), durch seine „Überwindung" in Richtung einer „mehr oder weniger säkularisierten Vorstellung von dem Weltgeschehen als Niederschlag metaphysischer Potenz" (43) oder Existentialontologie.

Die kritischen Methoden des Historismus seien unverzichtbar (43). P. analysiert vielmehr die Zielsetzungen und stellt als gemeinsames Merkmal der Historizismen deren „wertintentionale Weltbetrachtung" (51) vor, weshalb den Historismus – entgegen landläufiger Meinung – durchaus ein starkes normatives Element auszeichne (43, mit R. Wittram). Die hinter dieser Betrachtungsweise stehende Idee von Totalität oder Kosmologie sei aber vorschnell „als real gegebenes Sinntotum angesetzt" worden und „naiv identifiziert mit dem Ganzen der Wirklichkeit" (57f); Aufgabenstellung sei gewesen, dessen innere Gesetzmäßigkeit zu erkennen. Dies sei aber nicht länger möglich, da der Gesetzesbegriff der neuzeitlichen Naturwissenschaft nicht wertrelational sei (58) und somit das Erkennen von Gesetzmäßigkeiten „mit der traditionellen Idee der normativen Weltordnung zu vereinen" (54, mit E. Topitsch).

P. konstatiert also den völligen Zusammenbruch der Möglichkeiten auf historische Weise zu normativen Handlungsorientierungen zu kommen, hält aber gleichwohl das Interesse an Sinnsicherung durch Geschichte wie die historische Methodik für notwendig und legitim.

Diesem Ergebnis seiner klugen Analyse des Historismus ist nichts hinzuzufügen.

2. Folgerichtig schließt sich daran eine Untersuchung des Verhältnisses von Geschichte und Handlung an. P. konstatiert (im Anschluß an H. Arendt), es sei bei Hegel und Marx zu einer folgenschweren Identifikation von Wahrheit und Geschichte gekommen: Dem Prozeß der Geschichte wohne die Wahrheit selbst inne, aufgrund dessen zweckhaftes Handeln in der Geschichte mit der Herstellung von Sinn verwechselt werde. (65/68) Diese Position kritisiert P. mit Kant: Die Fragen nach Ziel, Zweck und Ende der Geschichte seien zwar notwendige Vorstellungen, aber nur Vorstellungen der praktischen Vernunft, die nicht objektivistisch mißverstanden werden dürften. (69/72) Gegen Kant allerdings wendet er (mit L. Landgrebe) ein, er habe diese Vorstellung von Geschichte als teleologischem Prozeß mit einzig praktisch-regulativer Bedeutung so mit dem Sittengesetz verzahnt, daß sie zu einem reinen Apriori werde und es nicht mehr einzusehen sei, „wie es neben der Betrachtung der Geschichte am Leitfaden der Teleologie überhaupt noch eine Betrachtung der Geschichte als empirischer geben kann" (73). Dieselbe Kritik bringt P. dann noch einmal an der von hier aus im Anschluß an Husserl von Landgrebe selbst entwickelten Theorie der Geschichte an: Hier werde zwar das Apriori eines auf Handlung ausgerichteten Erwartens und Erinnerns der Geschichte zugrunde gelegt (75f), doch sei auch hier Geschichte nicht mehr als das „Handlungsexistential" (80) einer „auf die zeitliche Selbstkonstitution" zurückgeführten Subjektivität (82) und keineswegs in die ihr eigene Dignität als „inhaltlich vorgestellte Größe" eingesetzt.

Es bleibt also Problem, auf welcher Ebene Geschichte inhaltlich so vorgestellt werden kann, daß sie einerseits die Widersprüche ihres objektivistischen Mißverständnisses vermeiden kann, andererseits die potentielle Kraft „handlungsorientierender Relevanz für die Gegenwart" bewahrt.

Handlungsorientierend könne sie nur sein, wenn sie „Handeln in und trotz aller Vorläufigkeit als sinnvoll und gültig" verstehbar mache: „Eine solche Selbstexplikation menschlichen Seins involviert als ihr inhaltliches Korrelat eine Vorstellung vom Ende" (84).

3. Damit steht das Thema „Heilsgeschichte" bzw. Geschichtstheologie zur Debatte, ja „der Inhalt der christl. Verkündigung" überhaupt; denn er bestehe „in der offengehaltenen Frage nach der absoluten Zukunft und in sonst eigentlich nichts". K. Rahners Ansatz (von ihm stammt der letztzitierte Satz, 86) führt aber nach P.s Meinung hier nicht weiter. Er bleibe den inhaltslos transzendentalen Bestimmungen von Geschichte und Geschichtlichkeit verhaftet, insofern der Mensch zwar ontologisch auf Zukunft – wenn auch im Modus der Entzogenheit dieser Zukunft – verwiesen sei (87f, 94), der Glaube aber lediglich eine gnoseologische Defizienz überbrücke und aposteriorisch zur Eindeutigkeit bringe, was der Mensch immer schon mit Notwendigkeit vollziehe. Das Verhältnis zu Gott spiele sich so auf der Ebene der Reflexion ab; Geschichte sei nicht konstitutiv, sondern nur okkasionell und von materialer Bedeutung (177ff, 182). Die Kritik Rahners ist treffend; sie ist allerdings schon von E. Simons und A. Gerken, die P. übersehen hat, herausgearbeitet worden[6]. Rahners Ansatz sei „ein fatales Zirkelverfahren, das unmittelbar an eine Herkunft von Fichte (erinnere)" (177). Der Vorwurf, idealistisch-zirkulös zu verfahren, nun aber in der Hegelschen Version, trifft auch W. Pannenberg (145f). Er konzipiere ein zwar konkretes, an Geschichtsschreibung gebundenes Denken über Geschichte, dieses sei aber ein „ontisch-gnoseologischer" (135) Vollzug, bei dem es aufgrund seiner proleptischen Struktur zuginge wie in Hegels spekulativem Satz (146f, 263) nur daß der absolute Geist gegen die „Treue Gottes" (136) ausgetauscht sei. Dabei entgehe Pannenberg nicht der Gefahr, Heilsgeschichte als Sinnidee von Totalität zu vergegenständlichen (205).

O. Cullmanns Ansatz wird als entschiedener Gegensatz präsentiert (der H. U. von Balthasars wäre in diesem Zusammenhang auch zu besprechen gewesen): Heilsgeschichte wird bei ihm als ganz theonomes Geschehen verstanden, nicht von außen verstehbar, metahistorische „prophetische" Erfahrung von Geschichte.

P. will nun zweierlei festhalten: einmal Cullmanns Erkenntnis, daß es aus der Profangeschichte heraus keinen Weg zur Erklärung der Heilsgeschichte geben könne, andererseits auch diejenige Pannenbergs, daß es keinen „Dualismus von heiliger und profaner Geschichtsschreibung" (140) geben dürfe.

4. Der klassische Weg zwischen diesen Postulaten zu vermitteln, wäre wohl die Hermeneutik. Doch auch sie ist noch einmal einer Kritik als Form des Idealismus zu unterziehen. P. wiederholt die bekannte Kritik Pannenbergs an Gadamer. Die Konzeption der hermeneutischen Horizontverschmelzung als Sprachgeschehen beachte nicht genügend den semantischen Gehalt der Sache, die Abbildfunktion der Sprache, sei „Unglaube am Begriff" (W. Schulz; 229f, 240). Bei Gadamer sei das absolute Ich bzw. der absolute Geist in die universale Sprachlichkeit übergegangen (234f), dergegenüber Objekt wie Subjekt der Tradition zur Passivität verurteilt sind.

Hier könne auch kein Rekurs auf eine Position, wie sie E. Betti im Anschluß an die Hermeneutik der Romantik erneut in Anschlag zu bringen suche, heute mehr Abhilfe schaffen; es sei nicht mehr möglich, den Verstehensprozeß zwischen Objekt und Subjekt als Nachschaffen zu interpretieren, ohne idealistische Vorstellungen zu Hilfe zu nehmen. Anders aber bliebe alles Verstehen okkasionell (246/50).

P. möchte von den Erkenntnissen der Hermeneutik festhalten, daß es kein An-sich-Sein des historischen Faktums gibt (256). Die Existenz des Subjektes gehöre konstitutiv zum geschichtlichen Phänomen selbst hinzu. Andererseits sei die Aporie eines nur durch Sprache oder Lebensverhältnis vermittelten Ereignisses (G. Ebeling, R. Bultmann) offenkundig: Auf die Qualität des Ereignisses in der Zeit könne dabei verzichtet werden (233, 257).

Wie skizziert sich nun P.s eigene Position? Er hält zunächst an den eingangs skizzierten Aussagen Dantos über die Geschichte fest; sie decken sich mit den Ergebnissen der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik unter Abzug ihrer Aporien. Gleichzeitig betont er, daß die sinnvolles Handeln ermöglichenden Aussagen über das Ende der Geschichte zum einen nicht auf derselben Ebene liegen wie die Aussagen über die Vergangenheit, deren Struktur Danto analysiert hat. Zum anderen müsse die Vorstellung sinnvollen Handelns, das von der Idee der Kontinuität sich leiten ließe, abgehalten werden von den Vorstellungen eines historischen Herstellens von Sinn. Sie kann nur innerhalb einer „prinzipiellen Restringierung möglichen Handels" entwickelt werden (95f). Von daher ergibt sich: Sinn einer theologischen Theorie der Geschichte kann es nicht sein, die aufgeführten Ergebnisse narrativer Geschichtsphilosophie mit einer theologisch konzipierten Geschichtsvorstellung zu überbieten (129). Eine theologisch zu begründende Hinwendung zur Geschichte kann nur eine motivierte und interessebedingte, nicht transzendental gegebene sein (204). Hermeneutisch ist streng zwischen Verstehen und Applikation zu trennen, zwischen hermeneutischer Konstruktion also und bejahender Übernahme von Geschichte. Zwar eröffnet nur die narrative Konstruktion die Möglichkeit, Wahrheit und Gültigkeit einer Aussage durch „Lebensverhältnisbestimmung" festzuhalten, dies aber hat nichts mit Verstehen als Rekonstruktion zu tun (269f). Applikation ist keine Erkenntnisbedingung; wo sie stattfindet, ist sie über das Verstehen hinaus Neuschöpfung (im Gegensatz zu Nachschöpfung!), kein unmittelbares Adaptieren oder Affirmieren von Geschichte, weshalb ein Geschichte bejahendes Lebensverhältnis sich niemals mit Vergangenheit einfach

[6] E. Simons, Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes" von Karl Rahner (Stuttgart 1966); A. Gerken, Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie (Düsseldorf 1969) = Theologische Perspektiven: 20ff

identifizieren kann und Geschichte positiv feststellbar sei (271).

Damit entspricht P. den Ergebnissen der Analyse Dantos. Dies nötigt ihn aber gleichzeitig, auch dessen vehemente Kritik an allen „substantialistischen" Geschichtsphilosophien, die Aussagen über die Zukunft glauben machen zu können[7], nachzuvollziehen. Von der Zukunft her, schreibt P. (268), werde man das Wesen des Menschen und der Dinge nicht gewahr, da sie ausständig sei.

Geschichte als „materiale Explikation menschlichen Selbstverständnisses zum Zwecke der Handlungsorientierung" (275) spiele sich auf der Ebene der applizierenden Neuschöpfung ab. Mittels Geschichte bestimme der Mensch darin Lebensverhältnisse; deren Bestimmung involviere Strukturvollzüge des Erkennens und Wollens, die auf Absolutes zielen. Deswegen kann Geschichte nur unter der Vorstellung ihrer Unvergänglichkeit angenommen werden (272/74). Dies aber ist eine metahistorische Aussage. „In diesem Sinne sind auch die Aussagen über Auferstehung des Fleisches, Unsterblichkeit der Seele, Gericht und Erlösung zu lesen" (274).

P. interpretiert also Baumgartners Kontinuitätstheorem inhaltlich um in eine Aussage über die Unvergänglichkeit. Ist es ihm damit gelungen, gleichzeitig sein fundamentaltheologisches Anliegen zu erledigen, das heilsgeschichtliche Argument also so zu explizieren, daß es verantwortet werden kann (154), die Theologie vom Erbe des deutschen Idealismus zu entlasten (245) und die Voraussetzungen offenzulegen, unter denen gezeigt werden kann, „daß es die ... urgierte Sinntotalität auch tatsächlich gibt" (208f)?

Zweifelsohne leistet P. auf dem Weg zur Lösung dieser Probleme einen sehr wichtigen Beitrag. Dennoch bleiben dem Rez. Bedenken.

Unter transzendentalphilosophischen Kantelen ist stets eine auf Totalität hinzielende Strebedynamik zu konzipieren, der hier P. eine inhaltliche Wendung gibt, von der er behauptet, daß sie „in jeder Geschichtskonstruktion bejaht und anerkannt" werden müsse, weshalb es ein natürliches „Gefälle von Geschichte hin zu expliziter Heilsgeschichte gibt" (209, 274). Geschichte ziele damit auf die Unvergänglichkeit alles Vergänglichen in einer theologisch auszulegenden Universalgeschichte ab (275).

Dem theologisch diffizilen Problem von Freiheit und Notwendigkeit der Applikation eines solchen Verständnisses von Geschichte kann man mit einem transzendentalphilosophischen Ansatz sicher gerecht werden. Geschichte allerdings wird dabei sinnvoll erst durch Applikation. Ob sie dies auch ohne jene i s t, was sie überhaupt ist und was auf der Ebene des Verstehens von Geschichte erkannt wird, wird nicht recht deutlich. Soll Geschichte nicht letztlich doch bloß kategoriale Qualität haben, wäre genauere Auskunft über die Bedingungen der Wahrheit narrativer Sätze nötig. D a n t o s Analysen machen die Beantwortung der Frage nötig, ob es Geschichte überhaupt gibt. Diese Frage ist im Rahmen einer transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie wohl nicht zu beantworten, wie die Diskussion seit Kant zeigt.

Dantos eigene Überlegungen zu dieser Frage[8] zeigen, daß hier konsequent an einer Korrespondenztheorie der Wahrheit festgehalten werden muß, auch, und gerade wenn diese mehrwertig-zeitabhängig zu konstruieren ist. Das schließt pragmatische Wahrheitstheorien, wie sie in der Konsequenz transzendentaler Ansätze liegen und damit auch ein solches Konzept von Sprache aus, wie es P. für historische Aussagen „in Analogie zu den ‚performativen Äußerungen' in der linguistischen Theorie der Sprechakte" (151) anzudeuten scheint. Sollen damit J. L. Austin[9] und J. R. Searle[10] gemeint sein? P. schweigt sich darüber aus.

Die grundsätzliche Anfrage an die von P. vertretene Erkenntnistheorie schmälert noch nicht die Bedeutung des Buches; seine Verdienste liegen unzweifelhaft darin, auf die Wichtigkeit einer Analyse des faktischen Umgangs mit Geschichte für alle Bereiche der Theologie aufmerksam zu machen: aus den Erörterungen des Zusammenhangs von Handlung und Geschichte wird z. B. der Moraltheologe Nutzen ziehen, aus der Untersuchung des Unterschiedes von Verstehen und Applikation von Geschichte der Exeget und Kirchenhistoriker lernen können, daß alle Applikation von Geschichte verantwortet sein muß und deshalb die historischen Fächer in der Theologie eine natürliche Affinität zur Fundamentaltheologie besitzen (vgl. 220f).

[7] Danto, aaO. 28/34

[8] zuerst aaO. 142; deutlicher in: Historical language and historical reality = Review of Metaphysics 27 (1973/74) 219/59

[9] Zur Theorie der Sprechakte (Stuttgart 1972 = Reclams Univ.-Bibl. 9396/98

[10] Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay (Frankfurt 1971)

Leider aber wird das Arbeiten mit P.s Buch dadurch erheblich erschwert, daß Vf. es häufig an der formalen wissenschaftlichen Genauigkeit fehlen läßt. So ist beispielsweise S. 13 ein Zitat („Kontinuität wird reduziert ... erklärt werden soll" = H. M. Baumgartner, Kontinuität und Geschichte, Frankfurt 1971, 290) nicht als solches kenntlich gemacht. S. 223 wird die „fundamentale Einsicht" Gadamers referiert, nach der „Sein, das verstanden werden kann, Sprache ist"; der dazu notwendige Hinweis auf „Wahrheit und Methode" erfolgt erst sieben Seiten später, die genaue Stelle wird schließlich fünfzehn Seiten später (Anm. 81) zitiert. S. 151 wird J. B. Metz zitiert ohne jede nähere Angabe [die zit. Stelle: ‚Politische Theologie' in der Diskussion = H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur ‚politischen Theologie', Mainz-München 1969, 287]. Auch vom Referat Max Webers (110), Kants im Abschnitt 4.2 und der Theorie über den alttestamentlichen Propheten (200; G. v. Rad?) muß das festgestellt werden. Geht Vf. davon aus, daß dem Leser in jedem Fall die Literatur, auf die angespielt wird, bekannt ist? Gerade weil das Buch nicht für Fundamentaltheologen allein, sondern für weitere Kreise (besonders auch Studenten!) interessant ist, sollte er das nicht tun, wäre manche philosophiegeschichtliche tour d'horizon (wie 41, 227) genauer auszuarbeiten gewesen. Auch im Literaturverzeichnis gibt es Ungenauigkeiten. So wären Hannah Arendts Aufsätze nicht nach ihrem etwas entlegenen Erstdruck in der Deutschen Universitäts-Ztg. von 1957 zu zitieren, sondern nach ihrem Abdruck in: H. Arendt, Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart (Frankfurt o. J./1957), insbesondere da hier der Vortrag „Geschichte kann nicht gemacht werden. Die Entstehung des historischen Bewußtseins" unter dem Titel „Geschichte und Politik in der Neuzeit" erst seine endgültige Form erhielt. R. Kosellek wäre zu verbessern in Koselleck, und der von diesem zusammen mit W.-D. Stempel hrsg. Bd „Ereignis und Erzählung" trägt die (vergessene) Bd-Zahl V der Reihe „Poetik und Hermeneutik". L. Landgrebes „Phänomenologie und Geschichte" ist nicht in Darmstadt, sondern in Gütersloh erschienen usw.

Die Flüchtigkeiten im Formalen gehen über das normale Maß von Druckfehlern und Versehen hinaus. Das sowie das Fehlen eines Registers schaden dem mit großem Problembewußtsein und Urteilsvermögen geschriebenen Buch, dem man aber dennoch viele Leser wünschen möchte.

Ein Wort noch zur verlagsmäßigen Ausstattung: sie läßt beim hohen Preis des in maschinenschriftlicher Reprographie produzierten Buches viel zu wünschen übrig. Die Klebebindung brach bereits beim ersten Durchlesen: das immer wieder nötige Zurückblättern in den Anmerkungsteil hielt sie nicht aus. „Schlechter Druck", klagte die u. a. vom Börsenverein des Deutschen Buchhandels getragene Stiftung Buchkunst 1975, „fällt manchem Laien noch auf, schlechte Einbandqualität kaum. Das können Verlage ausnützen und hier einzusparen versuchen. Das nützt vielleicht der Kostenrechnung, der Buchqualität und der Buchkultur aber nicht"[11].

M a i n z H a n s R e i n h a r d t S e e l i g e r

Weier, Winfried: **Strukturen menschlicher Existenz.** Grenzen heutigen Philosophierens. – Paderborn: Schöningh 1977. 317 S. DM 28.–

„Die Existenzphilosophie wurde – etwa seit Mitte der sechziger Jahre – aus dem Mittelpunkt philosophischer Fragestellung verdrängt und in ein Außenseiter- oder Randdasein verbannt: nicht zum Besten der Philosophie. Denn ihre fundamentale Fragehaltung wie ihre weitertragenden Impulse gerieten mehr und mehr in Vergessenheit, um schließlich ganz verlorenzugehen" (273). Materialismus und marxistischer Soziologismus, Ideologiekritik sowie Neopositivismus und ein sich von der Linguistik her ausbreitender Strukturalismus, die beide nur „sinn-indifferente Faktizität" und „Struktur" gelten lassen (18; vgl. 295f), beherrschen seitdem das Spektrum der „zeitgenössischen" Philosophie. Antworten auf Seins- und Sinnfragen scheinen daneben sozusagen nur noch in Konserven aus Zeiten der „Philosophia perennis" angeboten zu werden und nur noch in Reminiszenzen, bestenfalls in Renaissancen (des Platonismus, von Thomas, Cusanus, Kant oder Hegel) „wirkungsgeschichtlich" weiterzuleben. Dabei ist vor allem zu beklagen, daß manche „modernen Theologen" in diesem Zerfall von Ontologie und Metaphysik sogar die willkommene Gelegenheit sehen, um sich und ihren „sola fides"-Standpunkt mitsamt ihrem entsprechenden „Glaubensverständnis" nun von jeder Inanspruchnahme philosophischen Denkens völlig zu emanzipieren.

[11] Stiftung Buchkunst (Hrsg., Die fünfzig Bücher 1975. Fünf Jahre Buchkunst. Die Wettbewerbe 1971–1975 (Frankfurt o. J./1975) 77

In den Augen jedes kritisch und jedes systematisch Denkenden führt jedoch gerade eine solche „splendid isolation" die Theologie und mit ihr den christlichen Glauben in ein höchst ideologie- oder illusionsverdächtiges Ghetto. Anderseits bietet aber das derzeitige Neuerwachen des Fragens nach dem Sinn des menschlichen Daseins auch neue Zugänge zum Verständnis der darauf antwortenden Glaubensinhalte und zugleich die Basis für die Neufundierung einer Philosophie, die dem Besonderen im menschlichen Sinnverlangen auf den Grund geht. Für jede Theologie, die sich dem Menschen zuwendet und verpflichtet weiß, kann eine solche Philosophie unschätzbare Einsichten vermitteln und eine unerläßliche Hilfe sein bei ihrem Bemühen, dem Menschen von je seinem Fragen und Selbstverständnis her den Sinn des Glaubens und der christlichen Hoffnung zu erschließen. – Zur Überwindung der Verflachungen, die auch das Besondere des Menschen ins Materielle oder Biologische einebnen oder prinzipiell nur an vordergründigen Phänomenen hängenbleiben, muß eine heute neu zu begründende Philosophie um so konzentrierter und differenzierter in die tieferen Dimensionen der spezifisch-menschlichen Selbsterfahrung und „Existenz" hineinloten, um sich von daher eigenständig zu begründen und zu entfalten. Wenn man dabei auch weiterhin von „Existenzphilosophie" sprechen will, so muß diese nun freilich um so mehr auf der Hut davor sein, daß sie sich nicht wieder, wie der bisherige „Existentialismus", unter zu einseitiger Herauslösung dieser oder jener Aspekte selbst aufsplittert und zerredet oder gar dem Nihilismus verfällt. Sie wird mit anderen Worten besonders darüber wachen, daß sie die „Strukturen" und „Dimensionen" des menschlichen Ganzen auch ganzheitlich analysiert und im Blick behält, um von daher die Frage zu beantworten, woraufhin der Mensch finalisiert ist.

Das Werk, das nun W. vorgelegt hat, wage ich als einen längst fälligen, aber auch gleich schon erstaunlich gründlichen Entwurf einer solchen integrierenden Existenzphilosophie zu bezeichnen. W. selbst nennt sein Programm näherhin eine „integrierte Existenzphänomenologie" (273ff). Deren Aufgabe sieht er nämlich darin, daß sie „in unmittelbarstem Verkehr mit dem existentiellen Phänomen bleibt, dieses aber auch nicht im vorhinein phänomenalistisch verkürzt, sondern für jenes Metaphänomen offenhält, ohne das es selbst nicht als Erscheinung geborgen und gerettet werden kann"; „die Möglichkeit seiner Verifizierung durch Reflexion" schließt W. dabei nicht aus, sondern ein (301). „Perspektiven", die von der erkenntnistheoretisch grundlegenden Phänomenologie zu einer „existentiellen Strukturanthropologie als philosophieeigener Wissenschaft" weiterführen, werden erst im „Ausblick" und in der „Schlußbetrachtung" dieser Untersuchung „noch angedeutet" (273, 309).

Die Gediegenheit und Ergiebigkeit des vorliegenden Werkes sei unter den folgenden fünf Aspekten unterstrichen:

1. Der jetzige Würzburger Professor für Philosophie im Fachbereich für Katholische Theologie hat schon seine große Habilitationsschrift „Sinn und Teilhabe" (Salzburg-München 1970, 636 S., Verlag Pustet) dieser Problematik als „dem (!) Grundthema der abendländischen Philosophie" gewidmet, und zwar aufgrund der Erfahrung, daß „die systematische Problembehandlung ebenso geschichtliches Forschen sehend machen kann, wie umgekehrt eingehendes Studium der Geschichte das Systemdenken erhellt, befruchtet und entgrenzt" (15). „Die Verwiesenheit der (menschlichen) Sinnkonzeption auf den Gedanken der Sinnteilhabe" ist seine systematische Hauptantwort auf die Sinnfrage (557ff). Seinen Gang durch die Geschichte beschloß W. damals mit kritischen Einblicken in den Existentialismus von Jaspers, Heidegger, Camus, Sartre und G. Marcel (453–510). In der Folgezeit wandte er sich mit besonderer Akribie den „nihilistischen Wurzeln der Existenzphilosophie" zu (315f). In seinen „Strukturen" greift Vf. nicht von ungefähr auf diese (und seine anderen) Voruntersuchungen zurück.

2. Im IV. Abschnitt, den W. „Die Spaltung des Phänomens" überschreibt (225–271), konstatiert er, vor allem in Hinblick auf Camus und Sartre, aber auch auf Jaspers und Heidegger: In den „Bann des Nihilismus" gerieten diese dadurch, daß sie die von ihnen gesuchte unbedingte Freiheit und Sicherheit nicht in der Welt fanden und daß ihnen die damit auf sich selbst zurückgeworfene Existenz, vor allem angesichts des Todes, als sinnlos, als absurd, als im Nichts versinkend erschien. Camus suchte freilich in einem Spätwerk den Zielsinn des Freiheits- und Sicherheitsstrebens „gegen den Anspruch des Nichts zu schützen" (238f). Von den anderen wird in einem sprunghaften Ausholen vom „bedingten Dasein" in der Welt her zwar ebenfalls die „Sinnintention" angezielt; doch auf verschiedenerlei Wegen fallen sie schließlich (sozusagen in einem dritten Schritt) doch alle in die „Auflösung des Sinnes in Nichts" zurück (247f, 253–259), weil ihnen die tiefergreifende Reflexion fehlt.

Umgekehrt beschränken u. a. auch P. Wust, J. Hessen und G. Marcel, die zu einer effektiven Sinnbejahung durchbrechen, „das Gesamtphänomen" zu sehr auf die wertbejahenden „reflexiven Akte". Daß sie diese nicht ausreichend in den Primärakten verwurzeln, läßt sich leicht als ein zu frühes Ausweichen vor der „existentiellen Wahrhaftigkeit" in die Glaubenssphäre auslegen. Bei diesen „Philosophen der zweiten Hemispäre" findet W. auch „die existentielle Aktfolge nicht eingehalten", weil sie schon gleich „mit den reflexiven Existentialien" einsetzen (260–270).

3. W. selbst steigt demgemäß bei den „Phänomenen der ersten Gegebenheitsordnung", nämlich bei den „Erscheinungen menschlichen Verhaltens", die sich „am unmittelbarsten, direktesten und konkretesten" im Bewußtsein zeigen (33–131), in die Analyse der „Strukturen der menschlichen Existenz" ein. Er beginnt bei den „Grundakten der Existenz", die sich zugleich „durch ihre absolute Unablöslichkeit von der Verwirklichung menschlichen Seins und Daseins" auszeichnen. W. erklärt sich überdies „in diesem Ansatz, wenn auch nicht in dessen Verständnis, mit den Gegebenheitsansprüchen des Strukturalismus, Phänomenalismus, Psychologismus wie der Anlaytischen Philosophie einig". In diesem „Raum der Existenzwerdung" ermittelt er näherhin die existentielle Wahrhaftigkeit" und „Freiheit" sowie „das existentielle Sicherheitsstreben" (das sich mit „den Grundakten des Zeit- und Todesbewußtseins" verbindet) als „konstitutiv" (33–39). Der Tenor von Wahrhaftigkeits-, Freiheits- und Sicherheitsstreben als „Grundakten" mag zwar fürs erste überraschen. Doch zahlreiche Zitate aus der ganzen Breite des existentialistischen Schrifttums bestätigen im Zuge der folgenden Untersuchung zumindest, daß mit dieser Zuspitzung tatsächlich der Nervus rerum der existentialen Sinnproblematik getroffen ist.

4. Von diesen Grundakten unterscheidet W. „die Phänomene (oder ‚Metaphänomene') der zweiten Gegebenheitsordnung", nämlich die „Seinsstruktur der Existenz" und die „Dimensionen des Selbstseins", die in einem Reflexionsprozeß, in dem „immer neue und tiefere Ebenen existentialen Daseins erreicht werden", zu bergen sind (bes. 24f). Der ganze „II. Abschnitt" (133–183) handelt von dieser Aufgabe. W. unterscheidet aber auch bei den existentiellen Grundakten „zwei Phasen", von denen er die erste „die Abkehr vom Sinn oder die Hinwendung zum Nichts" und erst die zweite „die Ausrichtung auf den Sinn" nennt (40–93). Dieselben zwei Phasen eruiert er auch bei den „aus den primären Grundakten hervorgehenden, durch sie bedingten und ihnen folgenden Sekundärakten" (oder Passivitäten), die er „Existentialien" nennt; diese sind zunächst: Verlorenheit oder Geworfenheit, Verfremdung, Langeweile, Schwindel, Angst und Sorge sowie das Gefühl des Absurden, Ekel und Verzweiflung (55–65), sodann – gegenläufig dazu –: die Hinwendung zum Sinn des Unbedingten sowie die Intensivierung der Erfahrung, daß die menschliche Aktstruktur nicht auf das Nichts, „sondern auf Sinn und Sein angelegt und angewiesen ist" (89, 105; 87–93; 104–109; 194–199). Hier mag man sich freilich fragen, inwieweit dieses Zwei-Phasen-Schema auch über die Diskussion mit dem nihilistischen Existentialismus hinaus gilt.

5. „Im Verlauf der Grundakte wird das Nichts zu einem Wende- und Kulminationspunkt, in dem sich die Hinwendung zur Transzendenz ereignet" (96). Überblicken wir die Stellen, an denen W. fortan die in diesem Satz ausgesprochene Erfahrung verdeutlicht (100, 106, 109ff, 127f usw.). Er betont vor allem bei der Analyse der „Existentialien", daß „Existenz selbst bei der Begegnung mit dem Nichts einen Prozeß durchläuft, in dem sie sich immer mehr diesem verweigert und es negiert", sowie „daß Existenz nicht aus dem eigentlichen Kern und Zentrum ihrer Eigentlichkeit dem Nichts zugewandt ist, sondern nur deshalb, weil sie die eigentliche Erfüllung ihrer „Sinnintention ... allein in der Sphäre des Unbedingten finden kann" (106). Positiv vollzieht die besagte Wende sich in einem „Sprung (oder Vorgriff) in die Werte der Wahrhaftigkeit, Unbedingtheit, Eigentlichkeit, des Zeitüberlegenen und Unvergänglichen" (110ff).

Den reichen Inhalt des II. und III. Abschnittes über „Die Seinsstruktur der Existenz" und „Die Transformation der Akte durch die Sinnreflexion" (133–221), auf den hier nur noch hingewiesen werden kann, entfaltet und integriert W. in dieser Perspektive: „Indem Existenz im Sprung an den ihr unerläßlichen Sinn- und Wertgehalten teilhat, gewinnt sie sich selbst und konstituiert sich in ihrem Sein. Im Sprung in den transzendenten Sinn hält sie Einkehr in sich selbst, in ihren eigentlichen und tiefsten Seinsgrund, der dem Sinn gehört. Deshalb wird sie, indem sie diesen ergreift, ihrer selbst habhaft und inne, kommt zu sich selbst und gewinnt sich in ihrer Eigentlichkeit" (118).

Mainz-Marienborn Rudolf Haubst

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Bibliographie Romano **Guardini** 1885–1968. Guardinis Werke, Veröffentlichungen über Guardini, Rezensionen. Erarbeitet von Hans Mercker. Hrsg. von der Katholischen Akademie in Bayern. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1978. XV, 466 S., 1 Titelbild.

Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Helmut **Gollwitzer** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Andreas Baudis [u. a.] unter Mitarb. v. Klaus Geyer [u. a.] – (Mchn:) Kaiser (1979). XII, 699 S.; DM 38,–.

Besutti, Giuseppe M., OSM: Bibliografia **Servitana 1968–1976.** – Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria XXVIII, 1978, 5–248.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Purkiser, W. – Richard S. Taylor – Willard H. Taylor: God, man and salvation. A biblical theology. – Kansas City, Mo: Beacon Hill Pr. of Kansas City (1977). 734 p.; $ 16,95.

Polythress, Vern S.: Analysing a biblical text: Some important linguistic distinctions. – SJTh XXXII, 1979, 113–138.

Talbert, Charles H.: What is a **gospel**? The genre of the canonical gospels. – Phil: Fortress Press (1977). XI, 147 p.; $ 9,95.

2. Altes Testament

Sixth International Congress on biblical studies, Oxford 3–7 april 1978. Ed. by E. A. Livingstone. Studia Biblica 1978. I: Papers on Old Testament and related themes. – Sheffield: (Department of Biblical Studies) 1979. 266 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Suppl. Series XI; DM 26,–; [cont.:] p. 9–15: Baker, David W.: Division markers and the structure of Leviticus 1–7; p. 17–26: Baker, John Austin: The Book of Job: unity and meaning; p. 27–39: Bernard, Johannes: Deification and alienation: Non-biblical terms in the light of biblical revelation; p. 41–47: Blair, H. A.: A method of exposition in the Stromateis of Clement of Alexandria; p. 49–58: Cazelles, Henri: Biblical messianism; p. 59–64: Chmiel, Jerzy: Semantics of the resurrection; p. 65–81: Clavier, H.: Les données bibliques et leur interprétation: principes de théologie biblique; p. 83–103: Clines, David J. A.: Hosea 2: Structure and interpretation; p. 105–110: Combs, Eugene: The political teaching of Genesis I–XI; p. 111–117: Cress, Donald A.: Isaiah 7:9 and propositional accounts of the nature of religious faith; p. 119–126: Cummings, J. T.: The House of the Sons of the Prophets and the tents of the Rechabites; p. 127–132: Davies, Philip R.: The sacrifice of Isaac and Passover; p. 133–143: De Decker, D.: Evocation de la Bible dans le «Discours à l'Assemblée des Saints» prêté à l'empereur Constantin; p. 145–148: Fitch, W. O.: R. H. Kennett and the sources of the Pentateuch; p. 149–156: Gillard, Geoffrey V.: God in Gen. 1:26 according to Chrysostom; p. 157–160: Goodsir, Ronwyn: Animal sacrifice – delusion or deliverance?; p. 161–184: Houston, W. J.: "And let them have dominion ..." Biblical views of man in relation to the environmental crisis; p. 185–196: Joyce, P. M.: Individual responsibility in Ezekiel 18?; p. 197–203: Logan, Alastair H. B.: The jealousy of God: Exodus 20:5 in Gnostic and Rabbinic theology; p. 205–208: Moehring, Horst R.: Moses and Pythagoras: Arithmology as an exegetical tool in Philo; p. 209–244: Morgan, Donn F.: Wisdom and the Prophets; p. 245–248: Sadgrove, M.: The Song of Songs as wisdom literature; p. 249–252: Salters, Robert B.: The mediaeval French glosses of Rashbam on Qoheleth and Song of Songs; p. 253–257: Sawyer, John F. A.: The authorship and structure of the Book of Job; p. 259–266: Witton-Davies, C.: Martin Buber's contribution to biblical studies.

Ruppert, Lothar: „Urgeschichte" oder Urgeschehen? Zur Interpretation von **Gen 1–11**. – ThGl LXIX, 1979, 19–32.

Ska, Jean-Louis: La sortie d'Égypte ‹**Ex 7–14**› dans le récit sacerdotal ‹Pg› et la tradition prophétique. – Biblica LX, 1979, 191–215.

Schweizer, Harald: Literarkritischer Versuch zur Erzählung von Micha ben Jimla ‹**1 Kön 22**›. – BZ, N. F. XXIII, 1979, 1–19.

Coats, George W.: The sea tradition in the wilderness theme: A review. – Journal for the Study of the Old Testament XII, 1979, 2–8; p. 9–15: Butler, Trent C.: An Anti-Moses tradition; p. 17–30: Hasel, Gerhard F.: The four world empires of Daniel 2 against its Near Eastern environment; p. 31–46: Geyer, John B.: Ezekiel 18 and a Hittite treaty of Mursilis II; p. 47–62: Lindars, Barnabas, SSF: "Rachel weeping for her children" – Jeremiah 31:15–22.

Schmitt, Armin: Zwischen Anfechtung, Kritik und Lebensbewältigung. Zur theologischen Thematik des Buches **Kohelet**. – TrThZ LXXXVIII, 1979, 114–131.

Zimmerli, Walther: Der Mensch im Rahmen der Natur nach den Aussagen des ersten biblischen Schöpfungsberichtes. – ZThK LXXVI, 1979, 139–158.

Veijola, Timo: David und Meribaal. – RB LXXXV, 1978, 338–361.

Boadt, Lawrence: Textual problems in **Ezekiel** and poetic analysis of paired words. – JBL XCVII, 1979, 489–499; p. 501–523: Milgrom, Jacob: Studies in the Temple Scroll.

Day, John: Echoes of Baal's seven thunders and lightnings in **Psalm XXIX** and **Habakkuk III 9** and the identity of the seraphim in **Isaiah VI.** – VT XXIX, 1979, 143–151; p. 152–161: Dressler, Harold P.: The identification of the Ugaritic Dnil with the Daniel of Ezekiel; p. 162–170: Fenton, T. L.: Comparative evidence in textual study: M. Dahood on 2 Sam. I,21 and CTA 19 ‹1Aqht›, I, 44–45.

Fallon, Francis T.: The enthronement of Sabaoth. Jewish elements in gnostic creation myths. Editor: Frederik Wisse. – Lei: Brill 1978. X, 158 p. = Nag Hammadi Studies X; hfl 56,– [Diss., Cambridge, Mass.]

Grelot, Pierre: La prière de Nabonide ‹4 Q Or Nab›. – RQ IX, 1978, 483–495; p. 497–512: Coxon, Peter W.: The distribution of synonyms in biblical Aramaic in the light of official Aramaic and the Aramaic of Qumran; p. 513–545: Auffret, Pierre: Structure littéraire et interprétation du **Psaume 154** de la Grotte XI de Qumran; p. 547–554: Puech, Émile: Fragments du Psaume 122 dans un manuscrit hébreu de la Grotte IV.

Trevijano Etcheverría, R.: Gnosticismo y hermenéutica ‹Evangelio de Tomás, logion 1›. – Salm XXVI, 1979, 51–74.

Gonzalo Rubio, (Ma. de la) Concepción: La angelología en la literatura Rabínica y Sefardí. – Barc: Ameller Ed. 1977. 110 p. = Biblioteca Nueva Sefarad II; pes 250.

Lacave, José Luis: Bibliografía del Prof. Francisco **Cantera** Burgos. – Sefarad XXXVII, 1977, 5–104; p. 105–161: Pérez Castro, F.: Códices bíblicos hebreos. Evaluación comparativa de varios manuscritos toledanos, aškenazies y orientales; p. 163–207: Fernández Tejero, Emilia: Aspectos del Scriptorium bíblico toledano. Dos de sus códices hebreos en relación con Minḥat Šay y la corriente textual benašeriana; p. 209–215: Ortega Monasterio, M.a Teresa: Más sobre la relación entre los manuscritos bíblicos hebreos complutenses y la Políglota de Alcalá; p. 217–233: Vegas Montaner, Luis: El *meteg* en la Biblia Políglota Complutense; p. 235–237: Navarro Peiro, Angeles: Nota aclaratoria acerca de dos lecturas del Ms. de Berlín OR. QU. 680 ‹Ec 1›: Prv 11,18 y 11,21; p. 239–259: Fernández Marcos, N.: Nombres propios y etimologías populares en la Septuaginta; p. 261–291: Díez Macho, A.: Cristo instituyó el matrimonio indisoluble; p. 293–308: Lacave Riaño, José Luis: Manuscritos hebreos de la Biblioteca de El Escorial no catalogados; p. 309–315: Díaz Esteban, Fernando: Inscripción hebrea inédita en Córdoba; p. 317–326: Sáenz-Badillos, Angel: Cinco poemas de Sĕmu'el ha-Nagid; p. 327–331: Girón y Montserrat Abumalham, Luis F.: Aproximación a las citas bíblicas de R. Mošé Ibn 'Ezra en su obra «Kitāb al-Muḥāḍara wal-Muḍākara»; p. 333–337: León Tello, Pilar: Judíos toledanos víctimas de la peste negra; p. 339–349: Carrete Parrondo, Carlos: La hacienda castellana de Rabbi Meir Melamed (Fernán Núñez Coronel); p. 351–371: Moreno Koch, Yolanda: La comunidad judaizante de Castillo de Garcimuñoz: 1489–1492; p. 373–428: Hassán, Iacob M.: Más hebraísmos en la poesía sefardí de Marruecos: Realidad y ficción léxicas; p. 429–451: Romero, E. y L. Carracedo: Poesía judeoespañola admonitiva. Publicaciones recibidas en la redacción.

3. Neues Testament

Miscellanea Neotestamentica. Studia ad Novum Testamentum praesertim pertinentia a Sociis Sodalicii Batavi C. N. Studiosorum Novi Testamenti Conventus anno MCMLXXVI quintum lustrum feliciter complentis suscepta. Edenda curaverunt T[ijtze] Baarda [e. a.] Vol. I. II. – Lei: Brill 1978. IX, 227 p.; IX, 217 p. = Supplements to Novum Testamentum XLVII/XLVIII; hfl 92, 92; [cont.:] Vol. I: p. 1–21: Unnik, W. C. van: The study of the New Testament in the Netherlands, 1951–1976; p. 23–44: Smit Sibinga, J.: A fragment of Paul at Amsterdam ‹0270›; p. 45–61: Neirynck, F.: Lk XXIV, 12, Les témoins du texte occidental; p. 61–103: Baarda, T.: The author of the Arabic Diatessaron; p. 105–128: Jonge, H. J. de: Jeremias Hoelzlin: Editor of the "Textus Receptus" printed by the Elzeviers Leiden 1633; p. 129–145: Schoonheim, P. L.: Probleme und Impulse der Neutestamentlichen Apokalyptik; p. 147–159: Klijn, A. F. J.: From creation to Noah in the second dream-vision of the Ethiopic Henoch; p. 161–179: Reiling, J.: Marcus Gnosticus and the New Testament: Eucharist and prophecy; p. 181–201: Helderman, J.: „In ihren Zelten ...". Bemerkungen bei Codex XIII Nag Hammadi p. 47:14–18, im Hinblick auf Joh I 14. – Vol. II: p. 1–15: Bruggen, J. van: The year of the death of Herod the Great ‹Τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρῴδου ..., Mt II 19›; p. 17–48: Iersel, B. M. F. van and A. J. M. Linmans: The storm on the lake, Mk IV 35–41 and Mt VIII 18–27 in the light of form-criticism, "Redaktionsgeschichte" and structural analysis; p. 49–57: Hemelsoet, B.: Créé à l'image de Dieu: la question du divorce dans Mark X; p. 59–76: Mussies, G.: The sense of ΣΥΛΛΟΓΙΖΕΣΘΑΙ at Luke XX 5; p. 77–85: Lindijer, C. H.: Two creative encounters in the work of Luke ‹Lk XXIV 13–35 and Acts VIII 26–40›; p. 87–105: Mulder, H.: John XVIII 28 and the date of the crucifixion; p. 107–125: Jonge, M. de: Signs and works in the Fourth Gospel; p. 127–141: Kruyf, Th. de: The perspective of Romans VII; p. 143–161: Lambrecht, J.: The fragment 2 Cor VI 14–VII 1. A plea for its authenticity; p. 163–177: Horst, P. W. van der: Is wittiness unchristian? A note on εὐτραπελία in Eph V 4; p. 179–190: Bouwman, G.: Eph V 28 – Versuch einer Übersetzung; p. 191–201: Hartingsveld, L. van: Die Zahl des Tieres, die Zahl eines Menschen ‹Apokalypse XIII 18›.

Pikaza, Xabier: Dios, hombre y Cristo en el mensaje de Jesús (Introd. al tema de la autenticidad jesuánica de **Mt 25, 31–46**). – Salm XXVI, 1979, 5–50.

Ritt, Herbert: Der „Seewandel Jesu" ‹**Mk 6,45–52 par**›. Literarische und theologische Aspekte. – BZ, N. F. XXIII, 1979, 71–84.

Derrett, Duncan M.: «Domine, tu mihi lavas pedes?» ‹Studio su **Giovanni 13,1–30**›. – Bibbica e Oriente XXI, 1979, 13–42; p. 43–61: Marco, Adinolfi: Il servo di Jhwh nel logion del servizio e del ‹**Mc. 10, 45**›.

McDermott, John M., SJ: **Luc, XII, 8–9**: Pierre angulaire. – RB LXXXV, 1978, 381–401.

Bernard, Jacques: Témoignage pour Jésus-Christ: **Jean V, 31, 47**. – MSR XXXVI, 1979, 3–55.

Niccacci, Alviero: Esame letterario di **Giovanni 14**. – Euntes docete XXXI, 1978, 209–260.

Rissi, Mathias: Voll großer Fische, hundertdreiundfünfzig, **Joh. 21, 1–14**. – ThZ XXXV, 1979, 73–89.

Les Actes des Apôtres. Traditions, rédactions, théologie ‚par Jacob Kremer' C. K. Barrett [e. a.] – Gembl: Duculot; Leuven: University Pr. (1979). 590 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLVIII; FB 1400; [cont.:] p. 11–20: Kremer, J.: Einführung in die Problematik heutiger Acta-Forschung anhand von Apg 17,10–13; p. 21–35: Martini, C.: La tradition textuelle des Actes des Apôtres et les tendances de l'Église ancienne; p. 37–60: Unnik, W. C. van: Luke's second book and the rules of Hellenistic historiography; p. 61–79: Rese, M.: Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den Reden der Apostelgeschichte; p. 81–97: Kilpatrick, G. D.: Some quotations in Acts; p. 99–127: Grässer, E.: Die Parusieerwartung in der Apostelgeschichte; p. 129–154: Hahn, F.: Das Problem alter christologischer Überlieferungen in der Apostelgeschichte unter besonderer Berücksichtigung von Act 3, 19–21; p. 155–167: Schmitt, J.: Kérygme pascal et lecture scripturaire dans l'instruction d'Antioche ‹Act. 13, 23–37›; p. 169–213: Neirynck, F.: The miracle stories in the Acts of the Apostles. An introduction; p. 215–240: Schneider, G.: Stephanus, die Hellenisten und Samaria; p. 241–279: Sabbe, M.: The Son of Man saying in Acts 7, 56; p. 281–295: Barrett, C. K.: Light on the Holy Spirit from Simon Magus ‹Acts 8, 4–25›; p. 297–306: Jervell, J.: Paul in the Acts of the Apostles. – Tradition, history, theology; p. 307–337: Lambrecht, J.: Paul's farewell-address at Miletus ‹Acts 20, 17–38›; p. 339–358: Bovon, F.: Le Saint-Esprit, l'Église et les relations humaines selon Actes 20, 36–21, 16; p. 359–404: Dupont, J.: La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc; p. 405–438: Coppens, J.: L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres; p. 439–446: Bammel, E.: Der Text von Apostelgeschichte 15; p. 447–455: Wilcox, M.: Luke and the Bezan text of Acts; p. 457–466: Plümacher, E.: Die Apostelgeschichte als historische Monografie; p. 467–474: Dumais, M.: Le langage des discours d'évangélisation des Actes: une forme de langage symbolique?; p. 475–483: Noorda, S. J.: Scene and summary. A proposal for reading Acts 4, 32–5, 16; p. 485–491: Wilson, R. McL.: Simon and Gnostic origins; p. 493–498: Nellessen, E.: Die Presbyter der Gemeinden in Lykaonien und Pisidien ‹Apg 14, 23›; p. 499–503: Hickling, C. J. A.: The portrait of Paul in Acts 26; p. 505–508: Fuller, R. H.: Was Paul baptized?; p. 509–521: Kirchschläger, W.: Fieberheilung in Apg 28 und Lk 4; p. 523–531: Müller, P. G.: Die jüdische Entscheidung gegen Jesus nach der Apostelgeschichte; p. 533–539: Pathrapankal, J.: Christianity as a 'Way' according to the Acts of the Apostles; p. 541–546: Dehandschutter, B.: La persécution des chrétiens dans les Actes des Apôtres.

Frankemölle, Hubert: Evangelist und Gemeinde. Eine methodenkritische Besinnung mit Beispielen aus dem Matthäusevangelium. – Biblica LX, 1979, 153–190.

Rist, John M.: On the independence of Matthew and Mark. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Press (1978). 132 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series XXXII.

Perrino, Giacomo: La Chiesa secondo Luca. Riflessioni sugli Atti degli Apostoli. – Leumann ‹Torino›: Ed. Elle Di Ci (1978). 248 p. = Ritiri ed Esercizi XVII; Lire 3400.

Freed, Edwin D.: Theology prelude to the prologue of John's Gospel. – SJTh XXXII, 1979, 257–270.

Loader, W. R. G.: The Apocalyptic model of Sonship: Its origin and development in New Testament tradition. – JBL XCVIII, 1978, 525–554.

Gourgues, Michel, OP: Jésus et la violence. – ScE XXXI, 1979, 125–146.

Pickering, Wilbur N.: The identity of the New Testament text. – Nashv, NY: Nelson (1977). 191 p.; $ 7,95.

Sandmel, Samuel: Anti-Semitism in the New Testament? – Phil: Fortress Pr. (1978). XXI, 168 p.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Crowe, Frederick E., SJ: Theology of the Christian word. A study in history. – NY: Paulist Pr. 1978. V, 174 p.; $ 6,95.

Carrière, Gaston: Dictionnaire biographique des Oblats de Marie-Immaculée au Canada. Tome II. – Ott: Editions de l'Université d'Ottawa 1977. 429 p.

Dubois, Jacques: Les **martyrologes** du moyen âge latin. Turnhout: Brepols 1978. 88 p. = Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental XXVI.

Vogt, Hermann J.: Exegese und Kirchengeschichte. Antwort auf J. Blank, Exegese als theologische Basiswissenschaft. – ThQ CLIX, 1979, 44–54.

Berglar, Peter: Fortschritt zum Ursprung. Zur Geschichtsneurose des modernen Menschen. – Sa: Müller 1978. 276 S.; DM 35,–.

Dörger, Hans-Joachim: Kirche in der Öffentlichkeit. Programme und Probleme ihrer publizistischen Repräsentanz. – Stu, B, Köln, Mainz: Kohlhammer 1979. 136 S. = Urban-Taschenbücher DCXLIV, T-Reihe.

Antes, Peter: Traditionalisten und Progressive. Katholische Theologie in Frankreich. – MThZ XXIX, 1978, 377–395.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Histoire de l'Église par elle-méme. Sous la direction de Jacques Loew et Michel Meslin, avec la collaboration de Nicole Bériou, Guy Bédouelle, Pierre Pierrard. – P: Fayard 1978. 679 p.

Schrodt, Paul: The problem of the beginning of dogma in recent theology. – Ffm, Bern: Lang 1978. XXVI, 339 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 103; sfr 64,–.

Williams, David, H.: East of the Oder. An English introduction to its medieval Cistercian settlement and economy. – Cît XXIX, 1978, 228–267.

Horsley, Richard A.: Spiritual marriage with Sophia. – VigChr XXXIII, 1979, 30–54.

3. Alte Kirchengeschichte

Groppo, Guiseppe: L'evoluzione del catecumenato nella chiesa antica dal punto di vista pastorale. – Sales XLI, 1979, 235–255.

The Sentences of Pseudo-Phocyclides. Ed. by P. W. van der Horst. – Lei: Brill 1978. XII, 296 p.; hfl 76,–.

Bellincioni, Maria: Educazione alla sapientia in **Seneca**. – Brescia: Paideia Ed. 1978. 172 p. = Antichità classica e cristiana XVII.

Mees, M.: Pilgerschaft und Heimatlosigkeit. Das frühe Christentum Ostsyriens. – Aug XIX, 1979, 53–73.

Blanchetière, François: Le **Montanisme** originel. – RSR LIII, 1979, 1–22.

Lehmann, Richard: **Epître** à **Philémon**. Le christianisme primitif et l'esclavage. – Gen: Labor et Fides 1978. 93 p.; sfr 17,–.

Skehan, Patrick W.: 4OLXXNUM: a pre-Christian reworking of the Septuagint. – HThR LXX, 1977, 39–50.

Gero, Stephen: The so-called ointment prayer in the Coptic version of the **Didache**: a re-evaluation. – HThR LXX, 1977, 67–84.

Nolland, John: Do Romans observe Jewish customs? ‹Tertullian, Ad Nat. I. 13; Apol. 16›. – VigChr XXXIII, 1979, 1–11.

Ebach, Jürgen: Weltentstehung und Kulturentwicklung bei **Philo** von **Byblos**. Ein Beitrag zur Überlieferung des altorientalischen und antiken Schöpfungsglaubens. – Stu, B, Köln, Mainz: Kohlhammer 1979. 508 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CVIII; kart. DM 75,–.

Origène: Traité des principes (De principibus, lat., franz.). Introd., texte critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. T. I–II: Livres I et II. – P: Ed. du Cerf 1978. 413 p.; 254 p. = Sources chrétiennes CCLII/CCLIII.

Gamble, Harry Y.: Euhemerism and christology in Origen: Contra Celsum III 22–43. – VigChr XXXIII, 1979, 12–29.

Fischer, Joseph A.: Die alexandrinischen Synoden gegen Origenes. – OstkSt XXVIII, 1979, 3–16.

Bellini, Enzo: L'interpretazione Origeniana delle parabole nel "Commento a Matteo". – SC CVI, 1978, 393–413.

Crouzel, Henri: Origène est-il la source du catharisme?. – BLE LXXX, 1979, 3–28.

Bergamelli, Ferdinando: Il linguaggio simbolico delle immagini nella catechesi missionaria di **Teofilo** di **Antiochia**. – Sales XLI, 1979, 273–297.

Abramowski, Luise: Trinitarische und christologische Hypostasenformeln. – ThPh LIV, 1979, 38–49.

Jaschke, Hans-Joachim: Das Johannesevangelium und die Gnosis im Zeugnis des **Irenäus** von **Lyon**. – MThZ XXIX, 1978, 337–376.

Pizzani, Ubaldo: Consistenza e limiti degli influssi locali su alcuni aspetti del pensiero teologico di **Lattanzio**. – Aug XIX, 1979, 87–102.

Riggi, Calogero: Formule di fede in sant'**Epifanio** di **Salaminia**. – Sales XLI, 1979, 309–321.

Didymus ‹Caecus›: In Ecclesiastem. Teil V: Kommentar zu Ecclesiastes Kap. 9,8–10,20. ‹Tura-Papyrus›. In Zusammenarbeit mit d. Ägypt. Museum zu Kairo. Unter Mitwirkung von Gerhard Binder hrsg. u. übers. von Michael Gronewald. – Bonn: Habelt 1979. X, 172 S. = Papyrologische Texte und Abhandlungen XXIV; DM 58,–.

Larentzakis, Gregor: Das Osterfestdatum nach dem 1. Ökumenischen Konzil von Nikaia ‹325›. Die Rolle von Alexandrien und Rom. – ZkTh CI, 1979, 67–78.

Halleux, A. de: La profession de l'Esprit-Saint dans le symbole de **Constantinople**. – RTL X, 1979, 5–39.

Fedwick, Paul Jonathan: The Church and the charisma of Leadership in **Basil** of **Caesarea**. – Toronto: Pontifical Institute of Medieaeval Studies 1979. XII, 224 p. = Studies and Texts XLV.

Mélanges offerts à François **Graffin**, SJ. – Kaslik: Université du Saint-Esprit (1978). XVI, 551 p. = Parole de l'Orient VI/VII, 1975/76; [cont.:] p. XI–XVI: Bibliographie du R. P. François Graffin, SJ; p. 1–20: Murray, Robert, SJ: The theory of symbolism in St. Ephrem's theology; p. 21–28: Brock, Sebastian: The poetic artistry of St. Ephrem: an analysis of H. Azym. III; p. 29–48: Yousif, Pierre: La Croix de Jésus et le paradis d'Éden dans la typologie biblique de saint Ephrem; p. 49–61: Outtier, B., OSB: Contribution à l'étude de la préhistoire des collections d'hymnes d'Ephrem; p. 63–68: Renoux, Charles: Vers le Commentaire de Job d'Ephrem de Nisibe; p. 69–90: Albert, Micheline: La 10e lettre festale d'Athanase d'Alexandrie ‹traduction et interprétation›; p. 91–100: Malingrey, Anne-Marie: La tradition syriaque du Dialogue sur le sacerdoce de Jean Chrysostome; p. 101–113: Paramelle, Joseph: «Chapitres des disciples d'Évagre» dans un manuscrit grec du Musée Bénaki

d'Athènes; p. 115–123: Guillaumont, Antoine: Fragments syriaques des «disciples d'Évagre»; p. 125–158: Gribomont, Jean, OSB: La catéchèse de Sévère d'Antioche et le Credo; p. 159–194: Sauget, Joseph-Marie: Une homélie syriaque sur la pécheresse, attribuée à un évêque Jean; p. 195–212: Desreumaux, Alain: Une homélie syriaque anonyme sur la Nativité; p. 213–227: Van Roey, A.: Une lettre du patriarche jacobite Serge I ‹557–561›; p. 229–235: Lash, Christopher: An address of thanks; p. 237–250: Troupeau, Gérard: Une version arabe du Physiologus; p. 251–256: Allard, Michel: Les noms divins dans la pensée musulmane; p. 257–279: Samir, K., SJ: L'exposé sur la Trinité du Kitāb al-Kamāl. Édition critique; p. 281–308: Khalifé-Hachem, E., OLM: Office maronite du grand dimanche de la Résurrection. Texte du Ramšo et commentaire; p. 309–324: Mouhanna, Augustin, OLM: Le rite du pardon dans l'Église Maronite; p. 325–340: Thekeparampil, J.: Prayers after incense; p. 341–347: Macomber, William F.: An anaphora prayer composed by Theodore of Mopsuestia; p. 349–356: Dalmais, J.H.: Source baptismale et mystère pascal, d'après les homélies de Sévère d'Antioche sur «la préparation quadragésimale de l'entrée au baptistère»; p. 357–386: Dauvillier, Jean: L'archéologie des anciennes églises de rite chaldéen; p. 387–411: Coquin, R.G.: Le calendrier copte des fêtes de saints chez al-Qalqašandī; p. 413–419: Leroy, Jules: La Soghita du chérubin et du larron, source d'une miniature du manuscrit syriaque B.M. Add. 7169; p. 421–431: Grelot, P.: Notes sur un manuscrit inédit du Targum des Psaumes; p. 433–445: Leloir, Louis: Virginité et célibat d'après le Nouveau Testament. De l'Orient à l'Occident; p. 447–459: Fiey, Jean Maurice: Išō'dnāḥ et la *Chronique de Seert*; p. 461–477: Halleux, André de: Une notice syro-chalcédonienne sur Sévère d'Antioche; p. 479–491: Esbroeck, Michel van: Un témoin indirect de l'histoire euthymiaque dans une lecture arabe pour l'Assomption; p. 493–513: Hambye, E. R., SJ: Le métropolite chaldéen Simon d'Ādā et ses aventures en Inde; p. 515–524: Gignoux, Ph.: Sur quelques noms propres iraniens transcrits en syriaque; p. 525–528: Tallon, Maurice, SJ: Le sarcophage aux béliers; p. 537–551: Trinquet, Joseph: L'activité scientifique de Marius Chaîne ‹1873–1960›.

Abramowski, Luise: Die Schrift **Gregors** des Lehrers „Ad Theopompum" und **Philoxenus** von **Mabbug**. – ZKG LXXXIX, 1978, 273–290.

Pizzolato, Luigi Franco: La dottrina esegetica di sant **Ambrogio**. – Mil: Vita e Pensiero 1978, XXI, 359 p.; Lire 14 000.

Jacoangeli, Roberto: La catechesi escatologica di S. Ambrogio. – Sales XLI, 1979, 403–417.

Messana, Vincenzo: Diadoco di Fotica e la cultura cristiana in Epiro nel V secolo. – Aug XIX, 1979, 151–166.

Labelle, Jean Marie: Saint **Cyrille** d'**Alexandrie**. Témoin de la langue et de la pensée philosophiques au Ve siècle. – RSR LIII, 1979, 23–42.

Felici, Sergio: La catechesi al popolo di S. **Cesario** di **Arles**. – Sales XLI, 1979, 375–392.

Kempen-van Dijk, P.M.A. van: **Monica**. Augustinus' visie op zijn moeder. – (Amst:) Rodopi 1978. XVI, 113 p.; hfl 15,– [Diss., Amsterdam]

Daly, Lawrence: Psychohistory and St. Augustine's conversion process. – Augustiniana XXVIII, 1978, 231–254; p. 288–309: Frederman, Jane C.: John **Caprave's** "Life of St. Augustine".

Lerena, Jesús: Las "Enarrationes in psalmos". Criterios agustinianos de interpretación. – Augustinus XXIV, 1979, 3–22; p. 23–42: García Montaño, Gonzalo: Doctrina agustiniana de la oración. Palabras y silencios; p. 43–69: Avilés, Montserrat: Adecuación entre el método exegético agustiniano y la exégesis de algunas de sus obras; p. 71–92: Bonnín Aguiló, Francisco: San Agustín y la felicidad imperfecta.

4. Mittelalter und Neuzeit

Retzlaff, Georg: Die äußere Erscheinung des Geistlichen im Alltag. Eine Untersuchung zur Frage des 'habitus clericalis' im Spiegel synodaler Entscheidungen von 398 bis 1565. – IKZ LXIX, 1979, 46–57.

Eberl, Immo: Geschichte des Benediktinerinnenklosters **Urspring** bei Schelklingen **1127–1806**. Außenbeziehungen, Konventsleben, Grundbesitz. – Stu: Müller & Gräff 1978. XLIV, 476 S., 1 Taf. = Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde XIII. [Diss., Tübingen]

Relationes Status Dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae. II. Hrsg. von Paulus Rabikauskas. – R: Selbstverlag Academia Lituana Catholica Scientiarum 1978. XXVI, 775 p. = Academia Lituana Catholica Scientarium, sectio historica: Fontes historiae Lituaniae II.

Dijk, R. Th. M. van: De Kongregatie van **Windesheim** en haar jongste geschiedenis. – NAKG LIX, 1978, 1–10.

5. Mittelalter

Pfaff, Maurus: Das alte Hochrheinstift **Rheinau** und das neue **Beuron**. – ErbAuftr LV, 1979, 96–110.

Jaritz, Gerhard: Die Konventualen der Zisterzen Rein, Sittich und Neuberg im Mittelalter. – Cît XXIX, 1978, 268–303.

Capitani, Ovidio: **Canossa**: una lezione da meditare. – RSCI XXXII, 1978, 359–381.

Hödl, Ludwig: Logische Übungen zum christologischen Satz in der frühscholastischen Theologie des 12. Jahrhunderts. – ZKG LXXXIX, 1978, 291–306.

Goetz, H.-W.: Die „Summa Gloria". Ein Beitrag zu den politischen Vorstellungen des **Honorius Augustudunensis**. – ZKG LXXXIX, 1978, 307–353.

Bell, David N.: Contemplation and the vision of God in the commentary on the Song of Songs of **Thomas** the **Cistercian**. – Cît XXIX, 1978, 207–227.

Moßig, Christian: Grundbesitz und Güterbewirtschaftung des Klosters **Eberbach** im Rheingau 1136–1250. Untersuchungen zur frühen Wirtschaftsverfassung der Zisterzienser. – Dmst, Marb: Selbstverlag der Hessischen Historischen Kommission Darmstadt u. d. Historischen Kommission für Hessen 1978. XI, 524 S., 1 Faltkarte = Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte XXXVI.

Opll, Ferdinand: Das Itinerar Kaiser Friedrich Barbarossas ‹1152–1190›. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1978. XLII, 253 S., 3 Faltkarten = Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters I.

Zink, Robert: S[ank]t **Theodor** in **Bamberg**, 1157–1554. Ein Nonnenkloster im mittelalterlichen Franken. – Bamberg: (Selbstverl. des Historischen Vereins Bamberg) 1978. XXXV, 388 S., 1 Faltkt. = Historischer Verein für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg. Beih. VIII. [Diss., Würzburg]

Jubany i Arnau, Narcís: Popularitat de sant **Ramon** de **Penyafort**. Escritos del Vedat VII, 1977, 13–28; p. 29–60: Robles Sierra, Adolfo: La biografía inédita de san Ramón de Penyafort escrita por Vicente Justiniano Antist, O.P. ‹s. XVI›; p. 61–68: Gaiffier, Baudouin de: Saint Raymond de Penyafort, témoin d'un miracle; p. 69–96: Baucells i Reig, Josep: Documentación inédita de san Ramón de Penyafort y cuestiones relativas al supuesto canonicato barcelonés; p. 97–122: Gonzálvez Ruiz, Ramón: El Infante D. Sancho de Aragón, Arzobispo de Toledo ‹1266–1275›.

Hendrix, G.: Primitive versions of **Thomas** of **Cantempré's** Vita Lutgardis. – Cît XXIX, 1978, 153–206.

Brümann, Käthe: Anthropologische und pädagogische Leitlinien in den Schriften des Heiligen **Franziskus** von **Assisi**. – WiWei XLI, 1978, 84–102.

Conti, Martino: Il genere letterario delle ammonizioni di San Francesco. – Antonianum LIV, 1979, 10–39.

Gregorius ‹Ariminensis Oesa›: Lectura super Primum et Secundum Sententiarum ed. A. Damasus Trapp OSA. Tomus IV: Super Secundum ‹dist 1–5›. Elaboraverunt: A. Damasus Trapp, Manuel Santos-Noya, Manfred Schulze. – B, NY: de Gruyter 1978. LXI, 396 p. = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen IX.

Flood, David: The domestication of the Franciscan movement. – FStudien LX, 1978, 311–327.

Vásquez, Isaac: ¿Un lector de Raimundo Lulio y de Arnaldo de Vilanova entre los evangelizadores de la América colombina? En torno al Códice Dasanatense 1022. – Antonianum LIV, 1979, 101–133.

Zanella, Gabriele: Malessere ereticale in Valle Padana ‹1260–1308›. – RStLR XIV, 1978, 341–390.

Baldus, Manfred: „Advocatus pauperum". Zum 675. Todestag des Schutzpatrons der Juristen, des hl. **Ivo Helori**. – TrThZ LXXXVIII, 1979, 43–61.

Mollat, Michel – P. Tombeur: Le Concile de **Vienne**. Concordance, index, listes de fréquence, tables. – Louvain-la-Neuve: Cétédoc 1978. XI, 269 p. = Informatique et études de textes V, 3.

Steer, Georg: Der Armutsgedanke der deutschen Mystiker bei **Marquard** von **Lindau**. – FStudien LX, 1978, 289–300.

Allen, Peter: The Cambridge Apostles: the early years. – Cambr, Lo, NY, Melbourne: Cambridge University Press 1978. X, 266 p.; £ 12,50.

D'Alatri, Mariano: Un processo dell'inverno 1346–1347 contro gli Inquisitori delle Marche. – AFrH LXXIX, 1978, 305–338.

Gastaldelli, Ferruccio: Il manoscritto Troyes 1003 e il commento di Guglielmo da Lucca al *De Divinis Nominibus*. Analisi del testo e saggi di critica testuale. – Sales XLI, 1979, 37–72.

Lee, Egmont: **Sixtus IV** and men of letters. – R: Ed. di Storia e Letteratura (1978). 288 p., 4 tav. = Temi e testi XXVI; Lire 15 000.

Simoncelli, Paolo: Il caso Reginald **Pole**. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1977. 280 p. = Uomini e dottrine XXIII; Lire 8000.

Poulence, Jérôme: Les statuts d'Ange de Pérouse pour le gouvernement du Grand Couvent des Cordeliers de Paris ‹1453›. – AFrH LXXI, 1978, 406–420.

Strohmayer, Hermengild: Der **Hospitalorden** des Hl. **Johannes** von **Gott**: Barmherzige Brüder. Hrsg.: Hospitalorden d. Hl. Johannes von Gott, Provinzialat d. Bayer. Ordensprovinz d. Barmherzigen Brüder, Regensburg. – Rgb: Johann-von-Gott-Verlag 1978. 407 S., Ill., Kt.; DM 32,–.

6. Gesamte Neuzeit

Steck, Karl Gerhard: Katholizismus und Neuzeit. – ThR N.F. XLIV, 1979, 1–35.

Lanne, Emmanuel: La conception post-tridentine de la Primauté et l'origine des Églises unies. – Irénikon LII, 1979, 5–33.

Schrems, Karl: Die Methode katholischer Gemeindekatechese im deutschen Sprachgebiet vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Historisch-kritisch dargelegt von Karl Schrems. Aus dem Nachlaß hrsg. von Wolfgang Nastainczyk. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. 210 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXI; brosch. sfr 32,–.

Jordy, Gerhard: Die Brüderbewegung in Deutschland I. – Wup: Brockhaus 1979. 128 S.; Pp. DM 14,80.

Mehl, Roger: La tradition protestante et les droits de l'homme. – RHPhR LVIII, 1978, 367–377.

Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts. Hrsg. von Jürgen Aretz, Rudolf Morsey, Anton Rauscher. – Mz: Grünewald-Verl. 1979. 304 S., 19 Abb. = Zeitgeschichte in Lebensbildern III; Lw. DM 38,50.

Diederich, Toni: Das ehemalige Kanonikerstift S[ankt] **Florin** in **Koblenz**. Grundzüge seiner Geschichte und seiner Verfassung. – Koblenz: Görres-Verlag 1978. 44 S., 2 Ill. = Mittelrheinische Hefte II.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Degler-Spengler, Brigitte: Observanten außerhalb der Observanz. Die franziskanischen Reformen „sub ministris". – ZKG LXXXIX, 1978, 345–371.

Junghans, Helmar: Die probationes zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre **1518**. – Luther-Jahrbuch XLVI, 1979, 10–59; S. 60–96: Mostert, Walter: Scriptura sacra sui ipsius interpres. Anmerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther; S. 97–119: Müller, Michael: Die Gottlosen bei Thomas **Müntzer** – mit einem Vergleich zu Martin Luther; S. 120–135: Stolt, Birgit: Germanistische Hilfsmittel zum Lutherstudium; S. 151–194: Lutherbibliographie 1979.

Volz, Hans: Martin Luthers deutsche Bibel. Entstehung und Geschichte der Lutherbibel. Eingel. v. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, hrsg. von Henning Wendland. – Hbg: Wittig 1978. 260 S., 416 Abb.; DM 98,–.

Reinerth, Karl: Die Gründung der evangelischen Kirchen in **Siebenbürgen**. – Köln, Wien: Böhlau 1979. XI, 330 S. = Studia Transylvanica V; Lw. DM 68,–.

Lauchs, Joachim: **Bayern** und die deutschen **Protestanten 1534–1546**. Deutsche Fürstenpolitik zwischen Konfession und Libertät. Hrsg. vom Verein für Bayerische Kirchengeschichte. – Neustadt a. d. Aisch: Degener [in Komm.] 1978. XX, 329 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns LVI. [Diss., Erlangen. Überarb.]

Herwig, Hedda J.: Das Münstersche Täufertum. Prototypische Charakteristika und Ursachen einer politischen Erlösungsbewegung, dargestellt am historischen Beispiel. – ZRGG XXXI, 1979, 173–184.

Thorp, Malcolm R.: Religion and the **Wyatt** rebellion of 1554. – ChH XLVII, 1978, 363–380.

Giesecke, Brunnhilde: Friedrich von **Wirsberg** ‹27. April 1558 – 12. November 1573›, Bischof von Würzburg und Herzog zu Franken. Der Beginn der Gegenreformation im Bistum Würzburg. – Wü: Freunde Mainfränkischer Kunst und Geschichte e.V.; Historischer Verein Schweinfurt e.V. 1978. 89 S. = Mainfränkische Studien XVIII.

Kessel, Jürgens: **Spanien** und die geistlichen Kurstaaten am **Rhein** während der Regierungszeit der Infantin Isabella ‹1621–1633›. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. 474 S. = Europäische Hochschulschriften III, 113; kart. sfr 69,– [Diss., Mainz]

Krugler, John D.: Lord **Baltimore**, Roman Catholics, and toleration: religious policy in Maryland during the early Catholic years, 1634–1649. – CHR LXV, 1979, 49–75.

Cal, Andre del: Lucio Paolo **Rosello** e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo XVI. – RSCI XXXII, 1978, 422–459.

8. Neuere Zeit

Dülmen, Richard von: Die Utopie einer christlichen Gesellschaft: Johann Valentin **Andreae** ‹1586–1654›. Teil 1. – Stu-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1978. 295 S. = Kultur und Gesellschaft I.

Calixt, Georg: Einleitung in die Theologie. Hrsg. von Inge Mager. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 481 S. = Werke in Auswahl I.

Stella, Pietro: Strategie familiari e celibato sacro in Italia tra '600 e '700. – Sales XLI, 1979, 73–109.

Puritan New England. Essays on religion, society, and culture. Alden T. Vaughan, Francis J. Bremer, ed. – NY: St: Martin's Press (1977). VII, 395 p.

Milward, Peter: Religious controversies of the **Jacobean age**. A survey of printed sources. – Lincoln [e. a.:] Univ. of Nebraska Pr. (1978). XI, 264 p.

Knetsch, F. R. J.: **Hugenotten** en Absolutisme. – NAKG LVIX, 1978, 55–63.

Chiappa, Paola Vismara: La questione del Catechismo nella Lombardia Austriaca durante la seconda metà del XVIII secolo. – RSCI XXXII, 1978, 460–503.

Ory, Jean-Marie: Attitudes laïques devant le monde ecclésiastique en France au XVIII^e siècle. – RHPHR LVIII, 1978, 399–424.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Johann Wolfgang **Brenks** Stellung in der Geschichte des „Philosemitismus" des 18. Jahrhunderts. – ZRGG XXXI, 1979, 78–98.

Levis, Barry R.: The failure of the Anglican-Prussian ecumenical effort of 1710–1714. – ChH XLVII, 1978, 381–399.

Peschke, Erhard: Studien zur Theologie August Hermann **Franckes**. Bd I und II. – B: Evang. Verlagsanstalt 1979. 156, 224 S.; Lw. DM 8,–.

Prügl, J. St.: **Schlägl** im Josephinismus 1763–1816. Das Stift Schlägl und seine Pfarreien unter den Äbten Siard II. Dengler ‹1763–1797› und Wilhelm II. Waldbauer ‹1798–1816›. Ein Beitrag zur Geschichte des Josephinismus im Lande ob der Enns. – Linz: Oberösterreichischer Landesverlag 1978. 304 S. = Schlägler Schriften V.

Lambert, Willi: Ideologie und Ideologiekritik bei Franz von **Baader**. – ZKTh CI, 1979, 127–146

Mahlmeister, Wilhelm: Der Bamberger Diözesankatechismus von 1812. Eine Untersuchung zu Franz **Stapfs** theologischem Schaffen. – Wü: Echter-Verl. 1978. 454 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte; kart. DM 48,– [Diss., Würzburg]

Fürst, Walter: Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. **Hirschers** ‹1788–1865›. – Mz: Grünewald-Verl. 1979. 608 S. = Tübinger theologische Studien XV; kart. DM 86,–.

Timm, Hermann: Fallhöhe des Geistes. Das religiöse Denken des jungen **Hegel**. – Ffm: Syndikat 1979. 160 S.; kart. DM 24,–.

Meyering, Eginhard Peter: Theologische Urteile über die Dogmengeschichte. **Ritschls** Einfluß auf von **Harnack**. – Lei: Brill 1978. XI, 101 S. = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Beih. XX.

Göttler, Hans: Der Pfarrer im Werk Jeremias **Gotthelfs**. Ein Beitrag zur Stellung des Geistlichen in der Literatur der Biedermeierzeit. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. = Europäische Hochschulschriften I, 309; brosch. sfr 43,–.

Gauthier, Pierre: La théologie à l'université pour John Henry **Newman**. – BLE LXXX, 1979, 29–48.

Yearley, Lee H.: The ideas of Newman: Christianity and human religiosity. – University Park, PA: Pennsylvania State Univ. Pr. 1978. XII, 188 p.; $ 12,50.

Walgrave, Jan H.: John-Henry Newman 'Groeien naar het licht'. – Collationes IX, 1979, 29–53.

Friedberger, Walter: Die Geschichte der **Sozialismuskritik** im katholischen Deutschland zwischen **1830** und **1914**. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 370 S. = Regensburger Studien zur Theologie XIV; kart. sfr 55,–.

Veeseput, J.: Adolf **Stöcker**, predikant, sociaal werker, politikus en antisemiet ‹1835–1909›. – NAKG LIX, 1978, 64–91.

Neufeld, Karl Heinz: Rom und die Ökumene. Victor de **Buck** S.J. ‹1817–1876› als Theologe auf dem I. Vatikanum. – Catholica XXXIII, 1979, 63–80.

Parente, Pietro: Il senso soprannaturale in **Pio IX**. – Pio IX, A. VII, 1978 = Pio IX nel primo centenario della sua morte, 11–28; p. 31–75: Polverari, Alberto: Lettere di Pio IX ai familiari; p. 76–92: Médebielle, Pierre: Pie IX et la restauration du Patriarcat latin de Jérusalem; p. 93–119: Palazzini, Pietro: Il Servo di Dio Francesco Faà di Bruno e Pio IX; p. 120–136: Besutti, Giuseppe M.: Pio IX e la Serva di Dio Maria Luisa Ascione, fondatrice delle Suore di Maria SS. Addolorata; p. 137–192: Esposito, Rosario F.: Pio IX, l'Ecuador e il Brasile nella collezione delle «Epistolae ad Principes» dell'Archivio Segreto Vaticano; p. 193–203: Drago, Giacomo: «L'Osservatore Lombardo» di Brescia (1861) primo quotidiano cattolico regionale sotto il pontificato di Pio IX; p. 204–224: Stramare, Tarcisio: Pio IX e San Giuseppe; p. 225–241: Pedrini, Arnaldo: Risonanza nel mondo salesiano della proclamazione di S. Francesco di Sales a Dottore della Chiesa fatta da Pio IX nel 1877; p. 242–251: Parisella, Innocentius: De latinis inscriptionibus ad honorem Pii IX Pont. Max. ab Antonio Angelini e S. I. compositis; p. 255–283: Leoni, Francesco: L'uccisione di Pellegrino Rossi nelle relazioni dei diplomatici stranieri a Roma; p. 284–304: Del Re, Niccolò: Mons. Giuseppe Canali nel turbine della rivoluzione romana durante l'esilio di Pio IX ‹1848–49›; p. 305–341: Radice, Gianfranco: «Pio il grande» dal carteggio letterario col Conte Cesare di Castelbarco ‹1846–1856›; p. 342–384: Epp, René: L'Eglise catholique en Alsace avec Pie IX dans les grands actes de son pontificat; p. 385–400: Rocca, Fernando della: Pio IX e Cavour; p. 401–416: Missori, Virgilio: Niccolò Tommaseo e Pio IX; p. 417–425: Sacchi Lodispoto, Giuseppe: La sciarada di Pio IX; p. 426–456: Vecchiato, Lanfranco: L'esercito contificio durante il papato di Pio IX e lo spagnolo José Serra, comandante la piazzaforte di Civitavecchia fino alla resa del 16 settembre 1870; p. 457–481: Cárcel y Ortí, Vicente: Pío IX y Amadeo de Saboya, Rey de España; p. 485–659: Torre, Paolo dalla: La difesa di Roma nel 1870. Una contestata resistenza tra il mito e la storia. Con nuovi documenti e memorie inedite; p. 663–686: Desramaut, Francis: La mort de Pie IX vue par Don Bosco; p. 687–705: Jacquin, Robert: La mort de Pie IX vue de la France; p. 706–720: Tramontin, Silvio: Il Veneto Cattolico e la morte di Pio IX; p. 721–733: Orlando, Pasquale: La morte di Pio IX nella prospettiva della rivista *La Scienza e la Fede* di Napoli; p. 734–757: Capovilla, Loris Francesco: Pio IX nel pensiero e sul cuore di Giovanni XXIII; p. 761–764: Snider, Carlo: Considerazioni sulla causa di beatificazione di Pio IX.

Costigan, Richard F.: **Rohrbacher** and the ultramontane movement. – EglTh X, 1979, 61–88.

Hasenfuß, Josef: Die Stellung Mariens in der Heilsordnung nach H. **Schell**. – ThGl LXIX, 1979, 62–73.

Hajjar, Joseph: Le Vatican – la France et le Catholicisme Oriental ‹1878–1914›. Diplomatie et histoire de l'église. – P: Beauchesne (1979). 592 p. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique VI; F 132,–.

Defoort, Eric: Les Catholiques Belges face à Maurras et à l'Action Française, 1898–1914. – RHE LXXIII, 1978, 315–333. 593–631.

Hajjar, Joseph: A propos du Congrés eucharistique de Jérusalem ‹1893›. La politique orientale de Léon XIII. – RHE LXXIII, 1978, 650–664.

Amadei, Roberto: Appunti sul **Modernismo Bergamasco**. – RSCI XXXII, 1978, 382–414.

Loome, Thomas Michael: Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A contribution to a new orientation in Modernist research. – Mz: Grünewald-Verl. 1979. 500 p. = Tübinger theologische Studien XIV; kart. DM 86,–.

9. Neueste Zeit

Herber, Charles J.: Eugenio **Pacelli's** mission to Germany and the papal peace proposals of **1917**. – CHR LXV, 1979, 20–48.

Die jüdischen Gemeinden in **Bayern 1918–1945**. Geschichte und Zerstörung. Hrsg. und bearb. von Falk Wiesemann und Baruch Z. Ophir. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1979. 600 S. = Veröffentlichung im Rahmen des Projektes „Widerstand und Verfolgung in Bayern 1933–1945"; DM 88,–.

Penco, Gregorio: La storiografia ecclesiastica italiana nel periodo fra le due guerre. – SC CVI, 1978, 461–477.

Nowak, Kurt: Entartete Gegenwart. **Antimodernismus** als Interpretament für die Begegnung von Protestantismus und Nationalsozialismus in der **Weimarer Zeit**. – ThZ XXXV, 1979, 102–119.

Hömig, Herbert: Das preußische Zentrum in der Weimarer Republik. Demokratie und politischer Katholizismus in Preußen 1918–1933. – Mz: Grünewald-Verl. 1979. 352 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte XXVIII. Reihe B: Forschungen; DM 68,–.

Dinkler, Erich: „Neues Testament und Rassenfrage". Zum Gutachten der Neutestamentler im Jahre 1933. – ThR XLIV, 1979, 70–81.

Adolph, Walter: Geheime Aufzeichnungen über den **Kirchenkampf 1935–1943**. Bearb. und eingel. von Ulrich von Hehl. – Mz: Grünewald-Verl. 1979. 330 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte XXVIII. A: Quellen; Lw. DM 38,–.

Castaño Colomer, José: La JOC en **España ‹1946–1970›**. – Salm: Sígueme 1978. 225 p. = El Peso de los Días IV; pes 490,–.

Cuenca, José Manuel: Aproximación a la historia de la iglesia contemporánea en España. – Madr: Ed. Rialp (1978). 434 p. = Libros de Bolsillo Rialp XCIV; pes 550,–.

Die Weltfriedensbotschaften Papst **Pauls** VI. Eingeleitet und hrsg. von Donato Squicciarini. – B, Mchn: Duncker & Humblot 1979. 265 S.; Lw. DM 48,–.

Johannes Paul II: Die Würde des Menschen in Christus. Die Antrittsenzyklika „Redemptor Hominis" Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Bernhard Häring. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 140 S.; kart. DM 7,80.

IV. Missionswissenschaft

Lagerwerf, Leny: Bibliografie van in **Nederland** en in **België** verschenen missiologische literatuur in het jaar **1978**. – Wereld en Zending VIII, 1979, 156–172.

Bacigalupo, Mario F.: Bernardo **Ibáñez** de **Echavarri** and the image of the Jesuit Missions in **Paraguay**. – The Americas XXXV, 1978/79, 475–494.

Bontinck, François, CICM: Le prédicant africain Jacobus **Capitein** ‹1717–1747›. – Revue Africaine de Théologie (Kinshasa) II, 1978, 219–243.

Campbell, León G.: Rebel or royalist? Bishop Juan Manuel de **Moscoso** y **Peralta** and the Tupac Amaru Revolt in Peru, 1780–1784. – Revista de Histoiria de América (México) n° 86, julio-dic. 1978, 135–167.

China und die Christen. Beiträge aus der ökumenischen Studienarbeit. Bearbeitet von Justus Freytag. – Ffm: Lembeck 1979. 111 S. = Texte zum kirchlichen Entwicklungsdienst XX; DM 6,50.

Schütte, Josef Franz: Der Osaka-Feldzug 1614/15 und die Kirche in Japan. Nach der Japan-Annua vom 15. März 1616 und anderen Jesuiten-Berichten. – ZMR LXIII, 1979, 52–62. 129–148.

Glüer, Winfried: Christliche Theologie in **China**. Tzu-ch'en Chao **1918–1956**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1979. 300 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XIII; DM 32,–. [Diss., Bochum]

Pater Arnold **Janssen** und Pater Josef **Freinademetz**. Briefwechsel **1904–1907**. Korrespondenz zwischen zwei Seligen. Hrsg. v. Richard Hartwich. – St. Augustin: Steyler Verlag 1978. 266 S. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XXIII; DM 32,50.

Krauss, Heinrich – Anton Täubl: Der Jesuitenstaat in **Paraguay**. – Mchn: Kösel 1979. 191 S.; DM 19,80.

Meersman, Achilles, OFM: Franciscan Bishops in India and Pakistan. – AFrH LXXII, 1979, 134–161.

Metzler, Joseph, OMI: Die Jungen Kirchen in Asien. Afrika und Ozeanien. – Die Weltkirche im 20. Jahrhundert = Handbuch der Kirchengeschichte VII, Frb/B 1979, 769–820.

Sweet, David G.: Black robes and black destiny: Jesuit views of African slavery in 17th-century Latin America. – Revista de Historia de América (México) N° 86, julio-dic. 1978, 87–133.

Zubillaga, Félix, SJ: Die Kirche in **Lateinamerika**. – Die Weltkirche im 20. Jahrhundert = Handbuch der Kirchengeschichte VII, Frb/B 1979, 685–768.

Affluence, poverty, and the word of God. An interdisciplinary study-program of the Missiological Institute Mapumulo. – Durban: The Lutheran Publishing House 1978. 270 p.

Allen alles werden. Beiträge zur missionarischen Spiritualität. Missionsstudienwoche, St. Augustin 1975, Hrsg. v. Horst Rzepkowski SVD. – St. Augustin: Steyler Verlag 1978. 163 S. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XXI; DM 22,50.

Newbigin, Lesslie: The open secret. Sketches for a missionary theology. – Lo: SPCK 1978. VIII, 214 p.; £ 3,95.

Pengo, Polycarp: The Risen Christ: The meaning of human life in Africa. – Pastoral Orientation Service (Tabora, Tanzania) Nos. 4–6 (July-Dec.) 1978, 78–110.

Saraiva Martins, José: Dimensione pneumatologica dell'evangelizzazione. – ED XXXII, 1979, 3–32.

Sobrino, Jon, SJ: Christology at the crossroads. A Latin American approach (Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimento del Jesús histórico, engl.). – Lo: SCM Pr. 1978. XXVI, 434 p.

Der christlich-islamische Dialog der letzten zehn Jahre. – Pro Mundi Vita Bulletin Nr. 74, Sept.-Okt. 1978, 1–64.

Zeitler, Engelbert, SVD: The signs of the time for the religious in Asia. – Verbum SVD XX, 1979, 88–112.

Il papa in Messico. La Conferenza di **Puebla**. – Mondo e Missione CVIII, 1979, 205–289.

Randolph, R.H., SJ: Report to Rome. A report on the activities of the Catholic Church in **Zimbabwe** (Rhodesia) for the five years **1972–1976**. – Gwelo, Rhodesia: Mambo Press 1978. 127 p. = Mambo Missio-Pastoral Series X; Rhod. $ 1,40.

V. Religionsgeschichte und -wissenschaft

Waardenburg, Jacques: Reflections on the study of religion. Including an essay on the work of Gerardus van der Leeuw. – The Hague, P, NY: Mouton (1978). X, 284 p. = Religion and Reason XV.

Études **Mithriaques**. Actes du 2e Congrès International, Téhéran, du 1er au 8 sept. 1975. – Téhéran-Liège: Éd. Bibliothèque Pahlavi; Lei: Brill [in Komm.] 1978. 563 p., 32 pl. = Acta Iranica XVII. Série I: Actes de Congrès IV; hfl 80,–; [cont.:] p. 1–6: Baluta, Closca L.: Le Mithriacisme dans l'épigraphie de la Dacie; p. 7–18: Beskow, Per: The routes of early Mithraism; p. 19–46: Bianchi, Ugo: Mithra and the question of Iranian monotheism; p. 47–57: Bonfante, Giulio: The name of Mithra; p. 59–73: Boyle, John Andrew: Raven's rock: A Mithraic *spelaeum* in Armenian folklore?; p. 75–89: Bull, Robert J.: The mithraeum at Caesarea Maritima; p. 91–98: Dani, Ahmad Hasan: Mithraism and Maitreya; p. 99–110: Davidson, H.R. Ellis: Mithras and Wodan; p. 111–114: Dietz, Alexander: Baga and MiΘra in Sogdiana; p. 115–122: Dörner, Eleonore: Deus Pileatus; p. 123–133: Dörner, Friedrich Karl: Mithras in Kommagene; p. 135–150: Downey, Susan B.: Syrian images of Mithras Tauroctonos; p. 151–186: Drijvers, H. J. W.: Mithra at Hatra?; p. 187–199: Duchesne-Guillemin, Jacques: Iran and Greece in Commagene; p. 201–204: Duchesne-Guillemin, Marcelle: Une statuette équestre de Mithra; p. 205–211: Frye, Richard N.: Mithra in Iranian archaeology; p. 215–227: Hansman, John: A suggested interpretation of the Mithraic lion-man figure; p. 229–253: Humbach, Helmut: MiΘra in India and the Hinduized magi; p. 255–259: Imam-Jomeh, Jalaladdin: In search of a mithraeum at Takht-e-Solaiman; p. 261–270: Kellens, Jean: Caractères différentiels du Mihr Yašt; p. 271–278: Lavagne, Henri: Importance de la grotte dans le Mithriacisme en Occident; p. 279–303: Le Glay, Marcel: La Δεξίωσις dans les mystères de Mithra; p. 305–315: Mac Dowall, David W.: Mithra's planetary setting in the coinage of the Great Kushans; p. 317–325: Mayrhofer, Manfred: Die bisher vorgeschlagenen Etymologien und die ältesten Bezeugungen des Mithra-Namens; p. 327–333: Popa, Alexandru: L'iconographie mithriaque d'Apulum; p. 335–343: Puhvel, Jaan: Mitra as an Indo-European divinity; p. 345–393: Schmidt, Hanns-Peter: Indo-Iranian Mitra studies: The state of the central problem; p. 395–455: Schmitt, Rüdiger: Die theophoren Eigennamen mit altiranischem *MiΘra-; p. 457–478: Simon, Marcel: Mithra, rival du Christ?; p. 479–483: Speidel, Michael P.: Parthia and the Mithraism of the Roman army; p. 485–499: Sundermann, Werner: Some more remarks on Mithra in the Manichaean pantheon; p. 501–510: Thieme, Paul: Mithra in the Avesta; p. 511–525: Gall, Hubertus von: The Lion-Headed and the Human-Headed God in the Mithraic mysteries; p. 527–536: Will, Ernest: Origine et nature du Mithriacisme; p. 537–563: Yamauchi, Edwin M.: *The Apocalypse of Adam*, Mithraism and pre-Christian Gnosticism.

Kiyota, Minoru: **Shingon** Buddhism: Theory and practice. – Los Angeles, Tokyo: Buddhist Books International (1978). VIII, 178 p.

Sen, Chitrabhanu: A dictionary of the **Vedic** rituals based on the Scrauta and Grhya Sūtras. – Delhi: Concept Publ. Comp. (1978). 172 p., 12 tabl.; $ 22,50.

Srinivasan, Doris: The religious significance of divine multiple body parts in the Atharva Veda. – Numen XXV, 1979, 193–225.

Bianchi, Ugo: Selected essays on gnosticism, dualism, and mysteriosophy. – Lei: Brill 1978. XII, 468 p. = Studies in the History of Religions ‹Supplements to Numen› XXXVIII; hfl 144,–.

Van Kooij, K.R.: Religion in **Nepal**. – Lei: Brill 1978. IX, 33 p., 48 pl. = Iconography of religions XIII, 15; hfl 38,–.

Dillon-Malone, Clive M(ary): The Korsten Basketmakers. A study of the **Masowe** Apostles, an indigenous African religious movement. – (Lusaka:) The Institute for African Studies – University of Zambia; (Manch:) Manchester University Press [in Komm.] (1978). XI, 169 p., 4 tables, 15 fig.; $ 15,– [Diss., New York, Fordham Univ.]

VI. Religionsphilosophie

Philippe, M.-D.: De l'être a Dieu. Topique historique. II: Philosophie et foi. – P: Téqui (1979). 830 p. = Essai de philosophie.

Martinich, A.P.: **Scotus** and **Anselm** on the existence of God. – FStudies XXXVII, 1977, 139–152.

Giustiniani, Pasquale: Il problema delle idee in Dio secondo **Giacomo** da **Viterbo**, OSA. Con edizione della distinzione 36 dell'Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani. – Analecta Augustiniana XLII, 1979, 283–342.

Cruz Hernández, Miguel: El pensamiento de Ramón **Llull**. – (Madr:) Fundación J. March – Ed. Castalia (1977). 452 p., 22 fig.

Léveillé-Mouvin, Geneviève: Le langage chrétien, antichrétien de la transcendance: **Pascal-Nietzsche**. – P: Vrin 1978. 144 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 45,–.

Murillo, Ildefonso: Filosofía y cristianismo en Muñoz Alonso. – CD CXCII, 1979, 57–74.

Ngindu Mushete, A.: Le problème de la connaissance religieuse d'après Lucien **Laberthonnière**. Préface de Roger Aubert. – Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa (1978). 405 p. = Recherches Africaines de Théologie. Travaux de la Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa VII.

Martín Izquierdo, H.: El tema de Dios y del hombre en la fenomenología de M. **Scheler**. – Estudio Agustiniana XII, 1978, 465–522; XIV, 1979, 71–122.

Rentz, Winrich: Die Analyse und Interpretation des argumentum Anselmi von Heinrich **Scholz**. – NZSystTh XXI, 1979, 71–91.

Vergés, Salvador: Dimensión trascendente de la persona. – Barc: Herder 1978. 309 p. = Biblioteca Herder CLVII; pes 640,–.

Schall, James V.: The recovery of metaphysics. – Divinitas XXIII, 1979, 200–219; p. 220–238: Noce, Celestino: Giustino: Il nome di Dio.

Tonini, Valesio: Conoscenza scientifica e conoscenza del sacro. – Sapienza XXXII, 1979, 5–21.

Walton, Douglas: The circle in the ontological argument. – International Journal for philosophy of religion IX, 1978, 193–218; p. 171–

178: McAllister, Alan: Two errors in assessing the ontological argument; p. 53–60: Lane Craig, William: A further critique of Reichenbach's cosmological argument.

VII. Fundamentaltheologie

Zilio, P.: Ecclesialità della teologia. Una dimensione della metodologia ‹1962–1976›. – Lateranum N.S. XX, 1979, 43–102.

Moysa, Stefan, SJ: Les sources et les conditions d'un pluralisme théologique. – Collectanea theologica XLVII, 1977, 27–42.

Bernard, Charles, SJ: Théologie symbolique. – P: Téqui (1978). 389 p.; F 78,–.

Teologia nera.. Rosino Gibellini [Ed.]. – (Brescia:) Queriniana (1978). 244 p. = Giornale di teologia CIX; Lire 5000.

Macquarrie, John: Existentialism and theological method. – Communio VI, 1979, 5–15; p. 16–37: Dulles, Avery: Hermeneutical theology; p. 38–55: Wright, John H.: The method of process theology: an evaluation; p. 56–72: Peter, Carl J.: A shift to the human subject in Roman Catholic theology; p. 73–94: Schindler, David L.: Theology and the historical-critical claims of modernity: on the need for metaphysics; p. 95–112: Burrell, David: Theology and the linguistic turn.

Lyall, Francis: Of metaphors and analogies: Legal language and convenant theology. – SJTh XXXII, 1979, 1–18.

Kraege, Jean-Denis: Théologie analytique et théologie dialectique. – RThPh CXI, 1979, 13–33.

Maloney, George A.: A theology of "uncreated energies". – Milw: Marquette Univ. Pr. (1978). 130 p. = The Pere Marquette theology lecture 1978; $ 5,95.

Breton, Stanislas: Écriture et Révélation. – P: Ed. du Cerf 1979. 170 p. = Cogitatio fidei XCVII; F 56,–.

Riess, Wolfgang: **Glaube** als Konsens. Über die Pluralität im Glauben. – Mchn: Kösel 1979. 287 S.; kart. DM 38,–.

Evans, C. Stephen: Subjectivity and religious belief: An historical, critical study. – (Wash:) Christian College Consortium; GrR/Mich.: Eerdmans (1978). XXI, 225 p.; $ 6,95.

Chew, Willa C.: The goddess faith. A religion of the mind. – Hicksville, N.Y.: Exposition Pr. (1977). 222 p. = An Exposition-Banner Book; $ 10,–.

Loades, A.L.: Analogy and the indictment of the Deity: Some inter-related themes. – StTh XXXIII, 1979, 25–44.

Blandino, Giovanni: **Miracolo** ed epistemologia. – Lateranum N.S. XLIV, 1978, 556–578.

Alvarez Suárez, Aniano: La **Iglesia** y su misión crítica, en el pensamiento de Juan Bautista **Metz**. – Burgense XIX, 1978, 131–156.

VIII. Dogmatik

Schmaus, Michael: Der Glaube der Kirche. Bd. I: Grundlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. 2., wesentl. veränderte Aufl. Teil-Bd. 1: Die Initiative Gottes auf menschliche Antwort hin. Teil-Bd. 2: Die menschliche Antwort als Integration von Gottes Initiation. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1979. XXIV, 335 S.; XII, 265 S.; geb. DM 44,60.

Hamman, A.: Bibliografía trinitaria patrística. – ETr XI, 1978, 307–332; p. 333–368: García-Murga, J.R.: Bibliografía teológico-católica sobre el misterio trinitario; p. 369–442: Garijo-Guembe, M.M.: Bibliografía sobre la Trinidad en la teología ortodoxa ‹1945–77›.

Congar, Yves M.-J.: Je crois en l'Esprit-Saint. Tome I: L'Esprit Saint dans l'«Economie». Révélation et expérience de l'Esprit. – P: Ed. du Cerf 1979. 238 p.; F 56,–.

Vergés, Salvador: Imagen del Espíritu de Jesús. Persona y comunidad de amor. – Salm: Secretariado Trinitario (1977). 415 p.; pes 580.

Villalmonte, Alejandro de: El **pecado original**. Veinticinco años de controversia: **1950–1975**. – Salm: Ed. Naturaleza y Gracia 1978. 614 p.; pes 900.

Thompson, John: Christ in perspective. **Christological** perspectives in the theology of Karl **Barth**. – GrR/Mich.: Eerdmans (1978). VIII, 202 p.; $ 6,95.

Miessen, H.: La démarche christologique de H. Küng. – La foi et le temps N.S. IX, 1979, 6–26.

Galvin, John P.: The resurrection of Jesus in contemporary Catholic systematics. – HeythrJ XX, 1979, 123–145.

Schillebeeckx, Edward: Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie (Tussentijds verhaal over twee Jezus-boeken, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1979. 150 S. = Quaestiones disputatae LXXXVIII.

Köster, Heinrich M., SAC: Der geschichtliche Weg von marianischen Einzelaussagen zum geschlossenen Traktat einer systematischen **Mariologie**. – ThGl LIX, 1978, 368–383; p. 384–407: Wickert, Ulrich: Maria und die Kirche.

Journet, Charles: La Vierge Marie et l'Eglise. – Nova et Vetera LIV, 1979, 1–21.

Galot, Jean: Maria e il mistero del Cristo. Il ruolo della donna nell'opera della salvezza. – CivCatt, A. CXXX, II, 1979, 220–231.

Leenhardt, Franz-J.: L'**Eglise**. Questions aux protestants et aux catholiques. – (Genève:) Labor et Fides (1978). 239 p. = Lieux théologiques I; sfr 38,–.

Bandera, Armando: La Iglesia lugar del profetismo. – CTom, A. LXX = T. CVI, 1979, 3–40.

Marimon Batleó, Ricardo: **Sacramento** en Santo Tomás y el Vaticano II. – Burgense XIX, 1978, 87–130.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Sykes, Stephen W.: The integrity of **Anglicanism**. – NY: The Seabury Press (1978). X, 114 p. = A Cross-road book; $ 8,95.

Verastequi, Rafael Esteban: L'aventure chrétienne à la rencontre des religions. – Euntes docete XXXI, 1979, 261–285.

Takizawa, Katsumi: „Rechtfertigung" im Buddhismus und im Christentum. – EvTh XXXIX, 1979, 182–195; S. 195–211: Margull, Hans Jochen: Zu einem christlichen Verständnis des Dialogs zwischen Menschen verschiedener religiöser Traditionen.

Borrmans, Maurice: Chrétiens et Musulmans ont-ils quelque chose à dire ou à faire ensemble dans le monde d'aujourd'hui?. – Islamochristiana IV, 1978, 27–46.

Giudici, Amilcare: Religioni e salvezza. Un confronto tra la teologia cattolica e la teologia protestante. – (R:) Borla (1978). 217 p. = Ricerche teologiche; Lire 5000.

Corsani, Bruno – Paolo Ricca: **Pietro** e il papato nel dibattito ecumenico odierno. – (To:) Claudiana (1978). 90 p. = Piccola Collana moderna XXXV – Serie teologica; Lire 2000.

Frieling, Reinhard: Versöhnte Verschiedenheit und/oder korporative Wiedervereinigung. Evangelische Fragen zum ökumenischen Dialog über Papstamt und Einheit. – Petrus und Papst. Band II: Neue Beiträge, (Mstr 1978), 204–219; S. 220–227: Urban, Hans Jörg: Versuch einer Antwort an Reinhard Frieling zu seinen evangelischen Fragen zum ökumenischen Dialog über Papstamt und Einheit; S. 228–232: Heyer, Friedrich: Das Petrusamt – evangelisch anvisiert.

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

LWB-Report ‹früher „Lutherische Rundschau"›. H. I–II: Ein lutherischer Materialband über **Menschenrechte**. – (Stu:) Kreuz-Verl. 1978. X, 220 S.

Vischer, Lukas: Europäische Theologie – weltweit herausgefordert. – OekRu XXVIII, 1979, 233–247; S. 248–258: Schweitzer, Wolfgang: Was hoffen wir wirklich? Zum Bangalore-Text. Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK 1978; S. 277–292 Groscurth, Reinhard: Lehren und Bekennen in den USA. Ein Beitrag zum verbindlichen Lehren der Kirche heute; S. 293–305: Schmieder, Tilman: Jugend und Ökumene; S. 306–316: Pannenberg, Wolfhart: Die „wesentliche" Christenheit in der Ökumene. Eine Antwort an M.M. Thomas.

The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and statements **1902–1975**. Ed. by Constantin G. Patelos. – Geneve: World Council of Churches (1978). 360 p.; sfr 27,50.

Wegener-Fueter, Hildburg: Kirche und Ökumene. Das Kirchenbild des Ökumenischen Rates der Kirchen nach den Vollversammlungsdokumenten von 1948 bis 1968. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 306 S. = Göttinger theologische Arbeiten X; kart. DM 38,–. [Diss., Göttingen. Gek.]

Desseaux, J.: Een overzicht van de oecumenische dialogen en 'akkoorden'. – Collationes VIII, 1978, 456–476.

Ware, Kallistos: La Conférence de **Moscou** de **1976**. – Istina XXIV, 1979, 7–43.

Küppers, Werner: Katholizität und Ökumene. – IKZ LIX, 1979, 1–35.

X. Moraltheologie

Honings, Bonifacius: **L'eutanasia** attiva e passiva secondo i manuali classici dal **XVI** al **XX** secolo. – Lateranum N.S. XLIV, 1978, 515–534.

Stob, Henry: Ethical reflections. Essays on moral themes. – (GrR/Mich.:) Eerdmans (1978). XII, 255 p.; $ 6,95.

Childs, James M.: Christian anthropology and ethics. – Phil: Fortress Press (1978). VIII, 183 p.; $ 5,95.

Garrett, Samuel M.: An Anglican view of ethics: The investigation of a context. – Anglican theological review LXI, 1978, 8–37.

Ermecke, Gustav: Zur Bestimmung der Lage in der katholischen Moraltheologie und zum Problem einer Fundamentalmoral. – MThZ XXX, 1979, 33–44.

Bednarski, Feliks W., OP: Les implications axiologiques et normatives de l'analyse de l'expérience morale d'après le card. Karol **Wojtyła**. – Angelicum LVI, 1979, 245–272.

Contemporary **Jewish** ethic. Ed. by Menachem Marc Kellner. – NY: Sanhedrin Pr. 1978. X, 452 p.; $ 6,95.

Osuna Fernández-Largo, Antonio: Derecho natural y moral cristiana. Estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. – Salm: Ed. San Esteban 1978. 327 p. = Estudio teológico de San Esteban. Glosas I; pes 450.

Burkhart, Ernst: La grandeza del orden divino. Aproximación teológica a la noción de **ley**. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1977. 229 p.; pes 1100.

Goffi, Tullo: Carità, esperienza di Spirito. – (R:) Ed. Paoline (1978). 202 p. = Teologia morale oggi XXII; Lire 2500.

Maguire, Daniel C.: The moral choice. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1979. XVII, 477 p.; $ 10,95.

Sapp, Stephen: **Sexuality**, the Bible, and science. – Phil: Fortress Pr. (1977). XI, 140 p.; $ 8,95.

Trible, Phyllis: God and the rhetoric of sexuality. – Phil: Fortress Pr. (1978). XVII, 206 p. = Overtures to biblical theology; $ 6,50.

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

Gafo Fernández, Javier: Nuevas perspectivas en la moral médica. – Madr: Ibérico-Europea de Ediciones (1978). 250 p.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Queralt, Antonio, SI: La «Espiritualidad» como disciplina teológica. – Greg LX, 1979, 321–375; p. 375–376: Summary.

Pricoco, Salvatore: L'isola dei santi. Il cenobio di **Lerino** e le origini del monachesimo gallico. – (R:) Ed. dell'Ateneo & Bizarri (1978). 315 p. = Filologia e critica XXIII; Lire 10 000.

Tschudy, Franz Julius – Frumentius Renner: Der heilige **Benedikt** und das benediktinische Mönchtum. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1979. 288 S.; Pp. DM 19,80.

Waddell, Chrysogonus: La simplicité de l'ordinaire. Note dominante de la première hagiographie cistercienne. – CCist XLI, 1979, 3–28.

Donkin, R.: The **Cistercians**: Studies in the geography of Medieval **England** and **Wales**. – Tor: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1978. 241 p., 25 cartes, 4 tables = Studies and texts XXXVIII; $ 16,20.

Haas, Alois M.: Transzendenzerfahrung in der Auffassung der deutschen Mystik. – Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils ... Arbeitsdokumentation eines Symposiums, Wien 1978, 175–205.

Haas, Alois Maria: Meister **Eckhart** als normative Gestalt geistlichen Lebens. – Eins: Johannes Verl. (1979). 133 S. = Kriterien LI.

Stirnimann, Heinrich: Mystik und Metaphorik. Zu **Seuses** Dialog. – FrbZPhTh XXV, 1979, 233–303; S. 304–350: Haas, Alois M.: Die „Theologia Deutsch". Konstitution eines mystologischen Texts.

Groote, Geert: **Thomas** von **Kempen** und die Devotio moderna. Hrsg. und eingeleitet von Hans Norbert Janowski. – Olten, Frb/B: Walter (1978). 283 S. = Gotteserfahrung und Weg in die Welt; DM 29,50.

Boudot, Pierre: La jouissance de Dieu ou le roman courtois de **Thérèse d'Avila**. – (P:) Ed. Libres Hallier (1979). 210 p.; F 45,–.

Valle, Alfeo: Momenti e valori della spiritualità **rosmini**ana. – Stresa: Centro Intern. di Studi Rosminiani; R: Città Nuova Ed. (1978). 269 p. = Quaderni della "Cattedra Rosmini" X; Lire 5000.

Cavarnos, Constantine: S[ain]t **Arsenios** of **Paros** – Remarkable confessor, spiritual guide, educator, ascetic, miracle-worker, and healer. An account of his life, character, message, and miracles. – Belmont/Mass.: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies (1978). 123 p. = Modern Orthodox Saints VI; $ 3,95.

Gecchele, Gaetano: Biografia spirituale del servo di Dio Don Giovanni **Calabria**. – (Verona 1977: Tipografia "Don Calabria".) 239 p. [Diss., Roma. Univ. Lateranense]

Doherty, Catherine de Hueck: **Sobernost**. Eastern unity of mind and heart for Western man. – Notre Dame, Ind.: Ave Maria Press (1977). 110 p.; $ 2,45.

Solomon, Charles R.: Counseling with the mind of Christ. The dynamics of spirituotherapy. – Old Tappan/NJ: Revell (1977). 159 p.

Religious life: Tomorrow. – Ott: Canadian Religious Conference 1978. 326 p. = Donum dei XXIV; $ 8,–.

Rulla, L.M.: Discernimiento de espíritus y antropología cristiana. – Manresa LI, 1979, 41–64.

Moretti, Roberto: Mistica e misticismo, oggi. – Rivista di vita spirituale XXXIII, 1979, 5–20.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

D'Agostino, Federico: Immaginazione simbolica e struttura sociale. – (Bologna:) Il Mulino (1977). 204 p. = Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Trento V; Lire 5000.

Savramis, Demosthenes: Kriterien des Christlichen. Analyse eines Soziologen. – Graz, Wien, Köln: Styria 1979. 142 S.; kart. DM 19,80.

Mottu, Henry – Miriam Castiglione: Religione popolare in un'ottica protestante. **Gramsci**, cultura subalterna e lotte contadine. – (To:) Claudiana (1977). 112 p. = Piccola Collana moderna XXXII – Serie sociologica; Lire 2000.

Aretz, Jürgen: Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus. Der Verband katholischer **Arbeiter-** und **Knappenvereine 1923–1945**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1978). XXIX, 252 S., 1 Taf., 4 Taf. im Text = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 25; kart. DM 56,– [Diss., Bonn]

Die Denkschriften der **Evangelischen Kirche** in **Deutschland**. Hrsg. von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. I, 1.2: Frieden, Versöhnung u. Menschenrechte. II: Soziale Ordnung. Mit einer Einf. von Eberhard Müller. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 247 S.; 222 S.; 260 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 413, 414, 415.

Stannard, David E.: The Puritan way of **death**. A study in religion, culture, and social change. – Oxf [e. a.:] Oxford Univ. Press (1979). X, 236 p., 1 fig., tables = A Galaxy book DLXXIII; £ 3,50.

Iglesia y sociedad en **España: 1939/1975**. – Madr: Ed. Popular 1977. 376 p.; pes 390.

Tamke, Susan S.: Make a joyful noise unto the Lord: Hymns as a reflection of Victorian social attitudes. – Athens/Ohio: Ohio Univ. Press (1978). 209 p.; $ 12,–.

Viola, Francesco: Il socialismo alla prova della democrazia. – Divinitas XXII, 1978, 319–344.

Anderfuhren, Jean: Politik aus dem Evangelium (Évangile et politique, dt.). – Zü: Theolog. Verl. (1978). 104 S.; sfr 12,–.

Wilkens, Erwin: Politischer Dienst der Kirche. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn (1978). 139 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCLX; kart. DM 9,60.

Fessard, Gaston, SJ: Chrétiens marxistes et théologie de la libération. Itinéraire du Père J. Girardi. – P: Lethielleux; Namur: Culture et Vérité (1978). 424 p. = Le sycomore; F 96,–.

Separation without hope? Essays on the relation between the Church and the poor during the industrial revolution and the Western colonial expansion. – Geneve: World Council of Churches (1978). 192 p.; sfr 12,50.

Religion and the legitimation of power in **South Asia**. – Lei: Brill 1978. X, 186 p. = International studies in sociology and social anthropology XXV; hfl 76,–.

Liedke, Gerhard: Im Bauch des Fisches. **Ökologische** Theologie. Mit einem Vorwort von A.M. Klaus Müller. – Stu, B: Kreuz Verlag (1978). 238 S.; kart. DM 18,50.

XIII. Kirchenrecht

Investigationes teologico-canonicae. (... Wilhelm **Bertrams** ... dedicatae) – R: Univ. Gregoriana Ed. 1978. 560 p.; Lire 17 000; [cont.:] p. 7–14: Nota biographica et scripta P. Bertrams; p. 15–38: Arza, Antonio: Derecho penal en la Iglesia; p. 39–56: Baldanza, Giuseppe: Urgenza di interdisciplinarietà: Teologia dogmatica, morale, liturgia, diritto canonico e riflessi nel settore sacramentario; p. 57–73: Beyer, Jean: Eglise universelle et Eglises particulières; p. 75–97: Bonnet, Piero Antonio: Carità e diritto: La dimensione comunitaria quale momento della struttura interna del Diritto della Chiesa; p. 99–114: Coccopalmerio, Francesco: De communione ecclesiali iuxta doctrinam Vaticani II; p. 115–142: Paolis, Valasio de: Natura e funzione del foro interno; p. 143–167: Fahrnberger, Gerhard: Amtspriestertum und Meßopfer auf dem Konzil von Trient. Darlegung und Würdigung des Werdegangs eines tridentinischen Dekrets in Hinblick auf die Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils; p. 169–184: Gallagher, Clarence: Francis Xavier Wernz, S. I. The last of the decretalists. Wernz's contribution to canonistic studies; p. 185–210: Gordon, Ignacio: Decisio Signaturae Iustitiae diei 19 iunii 1834 qua nova forma contentiosi-administrativi in Statu Pontificio introducta est; p. 211–232: Grocholewski, Zenon: Le facoltà del Congresso della Segnatura Apostolica di emettere dichiarazioni di nullità di matrimonio in via amministrativa; p. 233–252: Krätzl, Helmut: Pastorale Gremien in der Erzdiözese Wien; p. 253–271: Lefebvre, Charles: Les principes généraux du Droit canonique en matière matrimoniale et contractuelle; p. 273–289: Lettmann, Reinhard: Das bischöfliche «nihil obstat» für die Lehrtätigkeit an theologischen Fakultäten staatlicher Universitäten in Deutschland; p. 291–316: Löbmann, Benno: Die beiden Grundauffassungen über das Ehescheidungsverbot Jesu bis zum Ende des fünften Jahrhunderts; p. 317–332: Müller, Hubert: De episcoporum electione iuxta Concilium Vaticanum secundum; p. 333–346: Navarrete, Urbano: Conflictus inter forum internum et externum in matrimonio; p. 347–356: Orsy, Ladislaus: The meaning of due process; p. 357–377: Pujol, Clemente: De episcoporum orientalium potestate dominativa in religiosos; p. 379–395: Robleda, Olís: Sacramento y consentimiento en el matrimonio; p. 397–414: Sebott, Reinhold: Schwierigkeiten mit den Konkordaten; p. 415–430: Stoffel, Oskar: Die Rechtsstellung des Katechumenen in der Kirche; p. 431–448: Straub, Heinrich: De quibusdam principiis generalibus ad ordinandam activitatem potestatis administrativae in Ecclesia; p. 449–479: Urrutia, Francisco Javier: Reflexiones acerca de la costumbre jurídica en la Iglesia; p. 481–499: Vela, Luis: Posibilidad de una metafísica de la persona; p. 501–531: Wesemann, Paul: Domkapitel nach dem II. Vatikanum. Abschaffung oder Reform?; p. 533–545: Zurowski, Marian: Communio ecclesiastica indolem iuris et potestatis in ea existentia determinans.

Diego-Lora, Carmelo de: La tutela jurídico formal del vínculo sagrado del matrimonio. – Jus canonicum XVII, n° 34, 1977, Pamplona 1979, 15–73; p. 75–104: Del Amo, León: El amor conyugal y la nulidad de matrimonio en la jurisprudencia; p. 105–171: Martínez Sagasti, Angel María: Procedimientos jurídicos para la separación conyugal; p. 173–211: Bajet, Eduard: La forma del matrimonio en el proyecto de revisión del «Codex Iuris Canonici»; p. 213–274: Ibán, Iván C.: Sistemas matrimoniales; p. 255–294: Fornés, Juan: El consentimiento matrimonial y la condición «si proles nascetur» (consideraciones en torno al error, condición y dolo).

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Stollberg, Dietrich: Wahrnehmen und Annehmen. **Seelsorge** in Theorie und Praxis. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 160 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCXCIII; DM 8,80.

Cardaropoli, Gerardo L.: La formazione permanente nella Chiesa. – Orientamenti pastorali LXXIX, 1979, 8–27; p. 29–52: Fallico, Antonio: Movimento cristiano e movimenti ecclesiali; p. 53–65: Salimei, Giulio: Associazioni e Chiesa locale.

McCutcheon, James V.: The pastoral **ministry**. – Nashv: Abingdon Pr. 1978. 144 p.; $ 6,95.

Herzog-Dürck, Johanna: Beziehungen zwischen Psychotherapie und Seelsorge. – ZThK LXXVI, 1979, 225–240.

Oglesby, Wm. B., Jr.: Referral in pastoral counseling. – Nashv: Abingdon 1978. 139 p.; $ 4,95.

Jentsch, Werner: Prediger und **Predigt**. Zur seelsorgerlich-missionarischen Verkündigung heute. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 175 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCLXXI.

Stuempfle, Herman G.: Preaching law and gospel. – Phil: Fortress Pr. (1978). 95 p.; $ 3,50.

Wittenberger, Werner: Die Funktion der Predigt in unserer Situation. – Communio viatorum XXII, 1979, 45–58.

Winkler, Eberhard: Kommunikation und Verkündigung. – B: Evang. Verlagsanstalt (1977). 96 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft LXIX.

Baumgartner, Konrad: Erfahrungen mit dem **Bußsakrament**. Bd. II: Berichte, Analysen, Probleme. Mit einem Nachwort von Erich Feifel. – Mchn: Wewel (1978). 416 S.; kart. DM 18,–.

Fernández García, Dominicano, CMF: El sacramento de la reconciliación según el nuevo ritual de la penitencia. – Valencia: EDICEP (1977). 327 p. = Cuadernos de pastoral XC–XCI; pes 520.

Lobato, Abelardo, OP: Catequesis y pensamiento contemporáneo. – Communio XII, 1979, 53–87.

Dooley, Catherine, OP: Catechesis in our time. – Louvain studies VII, 1979, 195–204; p. 205–211: Frye, Mariella: Reflections on the National Catechetical Directory for the United States and the Roman Synod on catechetics in our time.

Hager, Josef: Der Religionsunterricht im Lichte der christlichen Anthropologie. – ThpQ CXXVII, 1979, 156–167.

Boucherie, Henri: Sur le terrain, un personnel qui bouge. – Catéchèse n° LXXV, 1979, 17–32; p. 33–54: Passicos, Jean: La catéchèse, service ‹public› d'Eglise.

Religiöse Kindererziehung in der Mischehe. Hrsg. von der Interkonfessionellen Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seelsorge der deutschsprachigen Schweiz. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger; (Zü:) Gotthelf Verl. (1979). 119 S.; kart. DM 9,80.

Lefevre, Frans: School met catechese of schoolcatechese? – Collationes VIII, 1978, 387–421.

XV. Liturgiewissenschaft

Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia. II: La liturgia, panorama storico generale. (A cura de) S. Marsili [e. a.] – (To:) Marietti (1978). 256 p.; Lire 6500.

Gamber, Klaus: Ecclesia Reginensis. Studien zur Geschichte und Liturgie der **Regensburg**er Kirche im **Mittelalter**. – Rgb: Pustet [in Komm.] 1979. 285 S., 45 Ill. u. Noten = Studia patristica et liturgica VIII; Lw. DM 48,–.

Cattaneo, Enrico: Problemi liturgici nel Settecento italiano. – (Mil:) Vita e Pensiero (1977). 113 p. = I Corsi Universitari; Lire 3500.

Kleinheyer, Bruno: Zur Vorgeschichte und Auslegung des Art. 78 der Liturgiekonstitution. – MThZ XXX, 1979, 45–56.

L'Ordinaire de la Cathédrale d'**Aoste** ‹Bibliothèque Capitulaire, Cod. 54, fol. 93–240›, (lat.). [Ed. par] Robert Amiet, Lin Colliard. – Aoste 1978: Impr. Valdotaine. 564 p., tav. = Monumenta Liturgica Ecclesiae Augustanae IV.

Di Sante, Carmine: Il rinnovamento liturgico: Problema culturale. Presentazione di Luigi Della Torre. – Bol: Ed. Dehoniane 1978. 291 p. = Nuovi saggi teologici XVI; Lire 6500.

Celebrare il mistero di Cristo. Atti della VI settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Roma: 5–9 settembre 1977. – Bol: Ed. Dehoniana 1978. 286 p. = Studi di liturgia VI; Lire 6000.

Neville, Gwen Kennedy – John W. Westerhoff: Learning through liturgy. – NY: The Seabury Pr. (1978). VIII, 189 p. = A Cross-road book; $ 8,95.

Jounel, Pierre: L'assemblée chrétienne et les lieux du rassemblement humain au cours du premier millénaire. – MD CXXXVI, 1978, 13–37; p. 39–46: Gy, Pierre-Marie: Espace et célébration comme question théologique; p. 47–65: Hameline, Jean-Yves: L'espace du sanctuaire; p. 67–73: Boiret, Yves: Héritage culturel et création artistique; p. 75–80: Vallet, Odon: Aspects juridiques de l'utilisation des églises; p. 81–92: Violle, Bernard: Notes pour un itinéraire de l'art religieux de Paris; p. 93–106: Jounel, Pierre: Art et liturgie.

Franca, Umberto, OFM: Le antifone bibliche dopo Pentecoste. Studio codicologico storico testuale con appendice musicale. – R: Ed. Anselmiana 1977. 665 p. = Studia Anselmiana LXXIII; Lire 25 000.

Vieillard-Troiekouroff, M.: Les fouilles de la basilique funéraire d'Andernos. – CahArch XXVII, 1978, 7–19, 15 fig.; p. 21–29: Buis, M.: Quelques piliers de chancel inédits du Sud-Est de la France (14 fig.); p. 31–37: Barral I Altei, X.: Fragment de sarcophage antique de Torreilles ‹Pyrénées-Orientales›, retaillé en table d'autel romane (11 fig.); p. 39–60: Davezac, B.: L'Évangéliaire de Chartres B.N. Lat. 9386. Contribution à l'étude de la peinture monastique carolingienne (22 fig.); p. 61–83: Grabar, A.: Observations sur l'arc de triomphe de la Croix dit Arc d'Éginhard, et sur d'autres bases de la Croix (21 fig.).

Kosel, Karl: Der heilige **Simpert** in der bildenden Kunst. – Jahrbuch für Augsburger Bistumsgeschichte XII, 1978, 61–82; 23 Abb.; S. 82–95: Ikonographisches Verzeichnis; S. 151–159: Thummerer, Hilda: Der Reliquienschrein des heiligen Simpert. (Bericht über seine Öffnung im Jahr 1977.)

Brauneck, Manfred: Religiöse Volkskunst. Votivgaben, Andachtsbilder, Hinterglas, Rosenkranz, Amulette. Unter Mitarb. von Hildegard Brauneck und mit Fotos von Wulf Brackrock. – Köln: DuMont Buchverlag (1978). 387 S., 1 Titelbild, 150 Abb. im Text = DuMont Dokumente.

Dael, Petrus Canisius Joannes van: De dode: Een hoofdfiguur in de oudchristelijke kunst. Een iconografische studie over de afbeelding van de dode in de oudchristelijke grafkunst. – Amst: Academische Pers 1978. III, 404 blz.; p. 333–391: 67 afb. [Diss., Nijmegen]

Möbius, Friedrich – Helga Möbius: Ecclesia ornata. Ornament am mittelalterlichen Kirchenbau. Mit Aufn. von Klaus G. Beyer. (2., durchges. Aufl.) – B: Union-Verl. (1978). 281 S., 163 Taf. im Text.

Kniffler, Gisela: Die Grabdenkmäler der Mainzer Erzbischöfe vom 13. bis zum frühen 16. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte, zur Plastik und zur Ornamentik. – Köln, Wien: Böhlau [in Komm.] 1978. XII, 397 S., 20 Fig., 15 Taf. = Dissertationen zur Kunstgeschichte VII. [Diss., Mainz]

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Erich Beyreuther, Westendstr. 7, 8016 Feldkirchen; Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Am Bleichgraben 16, 5300 Bonn; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, Fichtestr. 13, 6300 Gießen; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, Kirchstr. 6, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11b, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Martin Greschat, Teigelesch 15, 4400 Münster; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. DDr. Gotthold Hasenhüttl, Philippinenstr. 23, 6600 Saarbrücken; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Mercatorstr. 11, 6500 Mainz-Marienborn; Prof. Dr. Manfred Hellmann, Von-Esmarch-Str. 107, 4400 Münster; Prof. Dr. Gerhard Herkenrath, Gilbachstr. 24, 5000 Köln 1; Prof. Dr. Josef Hochstaffl, Delbrücker Weg 45, 4790 Paderborn-Wewer; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Prof. Dr. Fernando Inciarte, Am Kreuztor 8, 4400 Münster; Prof. Dr. Philipp Kaiser, Ostenstr. 26, 8078 Eichstätt; Doz. Dr. Peter Knauer SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; DDr. Alfred Krömer, Talstr. 31, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Mittelstr. 12, 7000 Stuttgart 1; Dr. Peter Neuner, Werinherstr. 50, 8000 München 90; Dr. Joseph Overath, Im Kirchtal 71, 5210 Troisdorf; Prof. Dr. Wilhelm Pesch CSSR, Liebfrauenstr. 3, 6500 Mainz; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustadtring 65, 4630 Bochum 1; Dr. Reinhold Schwarz, Ostenstr. 26, 8078 Eichstätt; Lic. theol. Hans Reinhard Seeliger, Wunderstr. 8, 4200 Oberhausen 1; Dr. Manfred Spieker, An der Baumschule 2, 5042 Erfstadt; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Platanenweg 31, 4630 Bochum 1; Dr. Josef Sudbrack SJ, Alfred-Delp-Haus, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; DDr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Priv.-Doz. Dr. Hartmut Zapp, Belfortstr. 11, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Erich Zenger, Von-Stauffenberg-Str. 57, 4400 Münster; Prof. DDr. Harald Zimmermann, Melanchthonstr. 24, 7400 Tübingen.

Diesem Heft liegen zwei Prospekte des Verlages Aschendorff bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1979 – Printed in Germany

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

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.