Verlagsort Münster Westf.

# THEOLOGISCHE REVUE

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

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

**Nummer 6** **1979** **75. Jahrgang**

Klaus Demmer: Ethik vor dem Forum der kritischen Vernunft . . . . . Spalte 441

**Exegese des AT und NT** . . . . . Sp. 449
H. G. Kippenberg: Religion und Klassenbildung im antiken Judäa (J. Maier)
F.-E. Wilms: Das jahwistische Bundesbuch in Exodus 34 (E. Zenger)
B.-M. Metzger: The Early Versions of the New Testament (H. Zimmermann)
Les miracles de Jésus. Sous la direction de Xavier Léon-Dufour (P.-G. Müller)
M. Winkelmann: Biblische Wunder (P.-G. Müller)
P. Trummer: Die Paulustradition der Pastoralbriefe (E. Earle Ellis)

**Kirchen- und Dogmengeschichte** . . Sp. 462
A. Nestori: Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane (J. Fink)
H. Paulsen: Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien (J. A. Fischer)
P.-P. Verbraken: Études critiques sur les sermones authentiques de saint Augustin (C. Mayer)
J. B. Schneyer: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350 (L. Ott)
W. Eckermann: Wort und Wirklichkeit (L. Hödl)
W. Maurer: Historischer Kommentar zur Confessio Augustana (E. Iserloh)
Materialien zur Rheinischen Geschichte. Bd I. Bearb. von F. Jäger-von Hoesslin (H. Raab)
J. Kolacek: Der Heilige der Neuen Welt (E. Valasek)
H. Missalla: Für Volk und Vaterland (U. von Hehl)
J. Vogel: Kirche und Wiederbewaffnung (H. Missalla)
Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II E. J. Lengeling)
G. Karpp: Die Theologische Literaturzeitung (E. Gotenburg)

**Fundamentaltheologie, Dogmatik** . . Sp. 481
K. Rohmann: Vollendung im Nichts? (H. Waldenfels)
G. F. Borné: Christlicher Atheismus und radikales Christentum (A. Senge)
E. Schillebeeckx: Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung (W. Breuning)
K.-J.: Kuschel: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (H. Wagner)
Chance und Risiko der Gegenwart. Hrsg. und bearb. von H. Staudinger und W. Behler (E. H. Fischer)

**Kirchenrecht** . . . . . Sp. 493
H. Müller: Der Anteil der Laien an der Bischofswahl (M. Kaiser)
I. Pérez de Heredia y Valle: Die Befangenheit des Richters im kanonischen Recht (R. Weigand)

**Pastoraltheologie, Liturgie** . . . . Sp. 497
H. D. Bastian / D. Emeis / P. Krusche / K.-H. Lütcke: Taufe, Trauung und Begräbnis (K. Richter)
U. Schwalbach: Firmung und religiöse Sozialisation (N. Mette)
Zielgruppen. Hrsg. von L. Bertsch und K.-H. Rentmeister (D. Emeis)

**Grenzfragen** . . . . . Sp. 499
I. Beck: Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung (J. Tenzler)
P. Overhage: Die biologische Zukunft der Menschheit (W. Bröker)

**Ökumene, Religionswissenschaften** . Sp. 503
P. Lapide / F. Mußner / U. Wilckens: Was Juden und Christen voneinander denken (C. Thoma)
C. Thoma: Christliche Theologie des Judentums (P. Fiedler)
L. Waldmüller: Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis VIII. Jahrhundert (W. Gessel)
Der Gott des Christentums und des Islams: Hrsg. von A. Bsteh (A. Th. Khoury)
Der Koran. Übers. von R. Paret (A. Th. Khoury)

**Christliche Spiritualität** . . . . . Sp. 508
F. G. Preckler: Bérulle aujourd'hui. 1575–1975 (O. Hagemeyer)
H. J. Baden: Die Aussichten des Glaubens (R. Hauser)

**Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1978/79** . . . . Sp. 509

**Theologische Bibliographie** . . . . Sp. 515

## Ethik vor dem Forum der kritischen Vernunft*

von Klaus Demmer, Rom

### I. Einführung

Dem Ruf nach einem Handbuch der christlichen Ethik gehört zweifellos die Stunde. In ihm signalisiert sich neben dem praktischen Wunsch nach sicherer und übersichtlicher Orientierung das theologische Verlangen, das Band zur eigenen Tradition nicht abreißen zu lassen. Das gilt zweifelsohne im Blick auf die früheren Handbücher des deutschen Sprachraums, die ja nicht nur Materialsammlungen anboten, sondern darüber hinaus mit dem Anspruch theologischer Entwürfe auftraten. Aber auch die Manualia der scholastischen und neuscholastischen Moraltheologie seien hier nicht vergessen oder leichtfertig abgetan, stellten sie doch neben der sprachlich wie gedanklich kontrollierbaren Denktradition ein Sammelbecken gewachsener sittlicher Erfahrung zur Verfügung.

Die Hrsg. des vorliegenden Werkes sind sich der Schwierigkeiten bewußt, die sich ihrem Unternehmen in unserer Zeit entgegenstellen. Was kann man in der gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Situation berechtigterweise von einem Handbuch erwarten? Soll es in erster Linie ein verläßliches Nachschlagewerk für den Praktiker sein? Ein Werk also, welches den zuhandenen Einsichtsstand der Disziplin souverän einfängt und zugleich auf die konkrete Entscheidungswirklichkeit hin verflüssigt? Oder müßte der Akzent nicht vielmehr auf dem Bemühen liegen, zunächst einmal in die laufende Diskussion mit der reichen, oftmals unübersichtlichen Facettierung ihrer Ansätze einzuführen? Und dies, um auf diesem Hintergrund gefundene oder fragliche Ergebnisse auch dem Nichtfachmann verständlich werden zu lassen? Eine Erwartungshaltung des ersten Typs setzt Geschlossenheit in denkerischen Ansätzen, angewandten Methoden wie erreichten Lösungen voraus; oder doch zumindest die Fähigkeit des Verfassers, einen waltenden Pluralismus in kompetenter Selektion zu beherrschen. Eine Erwartungshaltung des zweiten Typs ver-

* **Handbuch der christlichen Ethik.** Hrsg. von Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling. Bd 1 und 2. – Freiburg, Basel, Wien/Gütersloh: Herder/Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1978). 520 und 560 S. geb. Bd 1 und 2 zusammen DM 190.–

28. JAN. 1980

mutet hinter solchem Vorgehen die gewiß nicht wegzuleugnende Gefahr entstellender Verkürzung, was wiederum der von einem Handbuch zu leistenden Informationspflicht einen schlechten Dienst erweist.

Es ist offenkundig, daß die letztere Einstellung für Konzeption und Durchführung des vorliegenden Handbuchs leitend war. Das mußte – und die Hrsg. geben dies unumwunden zu – auf Kosten inhaltlicher Vollständigkeit gehen (I 8). Gleichsam als Programm mag die einleitende Forderung gelten, Ethik vor das Forum der kritischen Vernunft zu stellen (I 6). Man glaubt, in ihr eine gemeinsame Arbeitsformel gefunden zu haben, welche tragfähig genug ist, um die quer durch die Konfessionen laufenden Divergenzen auffangen zu können. Das eigens hervorzuheben erscheint darum angeraten, weil es sich hier um ein auf ökumenischer Grundlage erstelltes Werk handelt. Auf die Fraglichkeit einer solchen Basis bleibt später noch einzugehen. Ist sie wirklich so neuzeitlich und den Erfordernissen der Gegenwart angemessen, wie sie sich gibt? Und gibt es keine Grenzlinien zwischen katholischer und evangelischer theologischer Ethik, die sich nicht durch kritische Vernunft auflösen und überwinden ließen?

## II. Kurze Darstellung des Inhalts

Zunächst sei das Handbuch der christlichen Ethik zumindest in seinen groben Umrissen vorgestellt. Als fundamentaler Einteilungsraster dient die klassische Unterscheidung von Allgemeiner und Spezieller Moraltheologie. Dem entspricht folgerichtig die Trennung in zwei Bde.

Der erste Bd gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil trägt die Überschrift: Die ethische Diskussion der Gegenwart. Ursprünge, Strukturen und systematische Konsequenzen. Die Untertitel lauten: Die ethische Rationalität der Neuzeit; Grundformen heutigen ethischen Argumentierens; Materiale Grundlegungsfragen heutiger Ethik. – Der zweite Teil ist überschrieben: Orientierungsprobleme der gegenwärtigen christlichen Ethik. Und zwar mit den folgenden Unterabteilungen: Strukturen christlicher Ethik; Vermittlungsinstanzen christlicher Ethik; Aufnahme und Umformung ethischer Traditionen. – Der dritte Teil schließlich hat als Thema: Christliche Ethik als Integrationswissenschaft. Und seine weitere Auffächerung: Anspruch und Beschaffenheit theologischer Ethik als Integrationswissenschaft; Integrationsansätze christlicher Ethik; Christliche Ethik im Dialog mit der Anthropologie: das Problem der Identität.

Der zweite Bd umschließt fünf Teile. Im ersten Teil werden verhandelt: Probleme des Lebensbeginns, der Entfaltung, Gefährdung und Heilung des Lebens, des Lebensendes. – Der zweite Teil widmet sich dem Thema: Ehe und Familie. Darunter fallen: Ehe und Ehescheidung; Eltern und Kinder; Empfängnisregelung und Bevölkerungspolitik; Sexuelle Beziehungen Unverheirateter; Sexuelle Abweichungen; Offene Identität: Kriterien der Sozialisation. – Der dritte Teil befaßt sich mit: Verfassung, Politik, Recht. Jedem der drei Stichworte ist ein eigenes Kapitel gewidmet. – Im vierten Teil kommen Wirtschaft und Arbeit zur Sprache. Und dies aus der Perspektive von: Arbeit und Eigentum; Wohlstand und Qualität des Lebens. – Im fünften Teil folgen die Themenbereiche Kultur und Religion. Dabei geht es näherhin um: Christliche Religion und Kultur; Sprache als Träger von Sittlichkeit; Ansätze einer Ethik der Kunst; Bildung und Sittlichkeit; Frömmigkeit als Thema der Ethik; Ethik und Ethos. – Sach- und Namenregister beschließen den zweiten Band.

## III. Zu Konzeption und Inhalt

1. Das materiale Selektionsprinzip: Die zumindest in den tragenden Elementen aufscheinende Anlage des Werkes fordert zu einer ersten Stellungnahme heraus. Das gilt zunächst für die getroffene Auswahl der Materie. Die klassische Einteilung des Handbuches erleichtert ein solches Urteil. Es muß zweifelsohne auf den ersten Blick erstaunen, daß ein ökumenisch konzipiertes Handbuch der Ethik auf eine Theologie der Sünde verzichten zu können glaubt. Eine Aussparung dieser Art läßt sich kaum als Ergebnis eines ökumenisch inspirierten Kompromisses rechtfertigen. Zudem hätte eine Aufarbeitung unter pastoralem Aspekt notgetan. Auch die Lehre vom Gewissen findet keine Aufnahme. Wiederum befremdlich, wenn man sich die ökumenische Zielsetzung des Unternehmens vor Augen hält. Die Konzeption ist vielmehr schwerpunktmäßig an der Normenproblematik orientiert. Die Intention der Tugendethik bleibt zwar in den neuen Frageformen präsent, tritt aber in den Hintergrund (I 113). Es nimmt im Gefolge dessen nicht wunder, wenn auch die der unmittelbaren Vergangenheit entstammende Lehre von der Grundentscheidung zurückgedrängt wird. Das ist darum bedauerlich, weil so auch die Theologie der Lebensentscheidung aus dem Blick fällt. Letztere hätte z. B. für die Behandlung der Ehe fruchtbar gemacht werden können. Werden so nicht – eine solche Frage legt sich nahe – gültige und für die Gegenwart bedeutsame Anliegen der eigenen Tradition übergangen? Der ökumenisch interessierte Leser wird zudem eine Abhandlung über den ethischen Kompromiß vermissen. Hier hätte sich zweifelsohne die Gelegenheit geboten, gleichsam wie in einem Hohlspiegel alles das einzufangen, was in der fundamentalmoralischen Arbeit der letzten Jahre zum ökumenischen Gespräch beigebracht wurde. Der Ausfall ist auch darum bedauerlich, weil sich hier die Möglichkeit eröffnet hätte, eine differenzierte theologische Anthropologie des actus humanus und mithin der sittlichen Entscheidung zu entwickeln. Und letztlich fällt auf, daß ungeachtet aller Betonung der Geschichtlichkeit sittlicher Vernunft das Problem der ethischen Hermeneutik nicht in einem eigenen Kapitel angegangen wird.

Auch der Spezielle Teil des Handbuchs ist nicht ohne Ausfälle. Für ein ökumenisch inspiriertes Werk wiederum bemerkenswert, daß die religiöse Dimension des sittlichen Lebens nur ganz am Schluß Erwähnung findet, und dies in einer Weise, die den Anforderungen der Sache beim besten Willen nicht entspricht. Der Bezug von Gebet und Entscheidung hätte nicht übergangen werden dürfen. Der katholische Leser zumal wird gewiß enttäuscht sein, daß die kultisch-sakramentale Dimension unbeachtet bleibt. Die Tatsache, daß auf diesem Gebiet momentan wenig gearbeitet wird, hätte man auch als Herausforderung empfinden können. Man mag es auch als nachteilig ansehen, daß nicht in eigenen Abschnitten zu Ehre, Intimsphäre, Wahrhaftigkeit und Lüge Stellung bezogen wird. Die vorhandenen Ausführungen über Sprachlichkeit sind so formal gehalten, daß sie eher in den ersten Bd gehören würden.

Auf der anderen Seite läßt sich der Eindruck nicht verwischen, daß manche Themen zu breit angelegt sind. Das gilt zumal für jene Beiträge, die interdisziplinären Charakter tragen. Die ausgedehnte Darstellung fachspezifischen Materials aus anderen Disziplinen (Genmanipulation, Lebensqualität, Entwicklungshilfe) übersteigt bisweilen den Rahmen des Notwendigen. Mehr Konzentration auf das Wesentliche hätte hier gutgetan. Hingegen ist man froh, auch einmal auf solche Themen zu stoßen, die man gemeinhin nicht in einem Handbuch der Ethik antrifft. Gedacht sei hier an die Ethik der Kunst und an das Verhältnis von Bildung und Sittlichkeit. Und ebenso erfreulich, daß man auch den Blick über die Grenzen des europäischen Schrifttums hinausgehen läßt.

2. Detailfragen: Diese ersten allgemeinen Charakterisierungen versetzen in den Stand, einen Gang durch das Handbuch anzutreten. Zunächst zu den Grundlagenfragen des ersten Bds.

Der einleitende Abschnitt von L. Honnefelder „Die ethische Rationalität der Neuzeit" beleuchtet die geistesgeschichtliche Situation, auf deren Hintergrund die gegenwärtige Arbeit in der theologischen Ethik ihr Relief empfängt. Alle gedanklichen Linien weisen auf die geschichtliche Bedingtheit und Unabgeschlossenheit der Vernunft (I 44f). Als nachteilig wirkt, daß die Verschränkung von Geistesgeschichte und Theologiegeschichte nicht genügend aufgezeigt wird. Für die theologische Ethik zumal wäre das reizvoll gewesen, hätte es doch zu größerer Souveränität in der Beherrschung der Gegenwartsfragen führen können. Dabei sei u. a. an die Frage der autonomen Ethik gedacht. Ob es notwendig gewesen wäre, in diesem Zusammenhang auch eigens auf wissenschaftstheoretische Fragen einzugehen, mag dahingestellt bleiben; zumindest einschlußweise werden sie bedacht.

Die folgenden Ausführungen aus der Feder von G. Hunold, F. Böckle und W. Korff zeichnen diejenigen philosophischen Einflußfaktoren, welche im ethischen Diskurs der Gegenwart in je unterschiedlicher Ausprägung wirksam sind. Bei der Behandlung der transzendental-anthropologischen Argumentation hätte man sich vielleicht eine breitere Berücksichtigung des neuscholastischen Ansatzes wünschen können. So kommt z. B. der Einfluß K. Rahners nicht genügend zum Zuge. Bei den materialen Grundlegungsfragen steht die Normenproblematik – das wurde bereits angedeutet – im Vordergrund. Man mag sich fragen, ob das stark formalisierte Verständnis der vom Glauben erleuchteten Vernunft für die Arbeit des Ethikers qua Theologe sehr hilfreich ist (I 165–167). Um zu praktikablen Kriterien sittlichen Handelns zu kommen, ist eine inhaltlich gefüllte Verschmelzung von Glaube und Vernunft erfordert, ansonsten bleibt

man in hypostasierten Abstraktionen stecken, die keinerlei geschichtliche Relevanz aufweisen. Es bliebe gerade in diesem Zusammenhang zu bedenken, daß Glaube ja niemals zu Vernunft als solcher in Beziehung steht. Als wesenhaft geschichtliche Größe trifft er immer auf jeweils unterschiedliche Einsichtsstände der Vernunft, die selbst wiederum weitgefächerten geschichtlichen Konditionierungen unterliegen. Es bleibt nachdrücklich zu unterscheiden zwischen Vernunft als allgemein menschlicher Anlage und Vernunft im konkreten Vollzug. Glaube hat es mit letzterer zu tun. Sofern man das nicht beachtet, setzt man unterschiedliche Denk- und Wirklichkeitsebenen, nämlich die geschichtliche und die metaphysische, unmittelbar miteinander in Beziehung. Irrelevanz des Glaubens für den sittlichen Einsichtsprozeß kann dann nicht ausbleiben. Überdies bliebe zu bedenken, daß Glaube selbst immer schon anthropologisch vermittelt sein muß, sofern er wirksam auf sittliches Verstehen einwirken will. Und letztlich: Die sittlichen Implikationen des Glaubens müssen sich zwar rational vermitteln lassen; das ist völlig unbestritten. Nur müßte geschichtsbewußtes Denken es sich angelegen sein lassen, nicht auf Vernunftgemäßheit als solche abzuheben, sondern auf die im Kontrast aufleuchtende bessere Vernunft. Ethik wird nicht vor das Forum der kritischen Vernunft gezogen, sondern vor das Forum der im Glauben kritischen Vernunft. Ungeachtet allen Pochens auf Geschichtlichkeit scheinen die ausgefalteten Elemente einer ethischen Erkenntnislehre dem nicht programmatisch genug Rechnung zu tragen. Eine geschichtsmächtige Verschmelzung theologischer und philosophischer Kategorien wäre weiterhin als Desiderat zu bezeichnen. – Alles in allem zeichnet sich dieser erste Teil durch eine unleugbare innere Geschlossenheit aus. Man sieht, es ist eine Konzeption am Werk.

Die folgenden Teile lassen diese Geschlossenheit eher vermissen. Im Kontext der Strukturen christlicher Ethik findet man dankenswerter Weise einen Beitrag zur Welterfahrung des Christen (D. Mieth). Das Thema bedarf ohne Frage noch weiterer Ergründung und Präzisierung. Im Verlauf dessen wäre vielleicht noch klarer herauszustellen, daß der Begriff Erfahrung sich durch seine Analogizität auszeichnet. Was mit Erfahrung jeweils gemeint ist, läßt sich nicht einfachhin unter Rückbeugung auf den vielschichtigen Erkenntnisvollzug bestimmen. Letztlich entscheidend ist vielmehr der zugrundeliegende Wahrheitsbegriff. Jede Wahrheit besitzt die ihr eigene Weise der Erfahrung. Angesichts dessen wäre im Blick auf die Aufgaben der theologischen Ethik zu erheben, was näherhin unter Glaubenserfahrung und sittlicher Erfahrung zu verstehen ist. Das ist nur möglich, wenn man eine moraltheologische Erkenntnislehre entfaltet. Erfahrung sammelt man letztlich mit dem Faktum der eigenen Freiheit, ihren Möglichkeiten und Grenzen. Aufgabe hermeneutischer Anstrengung wäre es dann, hier genau zwischen moralischer und vormoralischer Ebene zu unterscheiden.

Ähnliche Erwägungen ließen sich auch im Blick auf den Begriff Autonomie anstellen. In jeweils unterschiedlichem Kontext und unter dem Duktus jeweils unterschiedlicher philosophischer Vorentscheidungen nimmt er eine jeweils variierende Bedeutung an. Worauf will man hinaus, wenn man von Autonomie spricht? Und weiterhin: Arbeitet man möglicherweise mit uneingestandenen Denkvoraussetzungen, die sich nicht unmittelbar in einen theologischen Diskurs einbauen lassen, weil und sofern dieser von anderen erkenntnistheoretischen Vorentscheidungen lebt? Hätte in diesem Zusammenhang nicht der transzendentale Denkansatz neuscholastischer Prägung Hilfreiches zu sagen? Er vermöchte doch aufzuzeigen, daß die Selbstgesetzgebung der sittlichen Vernunft nicht nur im Rahmen der Seinsanalogie vonstatten geht, sondern auch im Rahmen jener Analogie, die zwischen Glaube und Vernunft waltet. Autonomie in ihrer geschichtlichen Gestalt ist immer – und zwar ohne Selbsteinbuße – relational. Selbstverständlich spielt hier der unterstellte Offenbarungsbegriff eine entscheidende Rolle. Hier liegt m. E. die gegenwärtig interessierende Pointe der Diskussion. Welchen konkreten Beitrag leistet die im Glauben erleuchtete Vernunft zum allgemeinen ethischen Diskurs? Autonomie und Meliorisierung des faktischen Einsichts- und Freiheitsstandes sind korrelative Begriffe. Das kann indes im Rahmen einer Besprechung nur angedeutet, nicht aber ausgeführt werden.

J. Becker (Das Problem der Schriftgemäßheit der Ethik) bietet dem Nicht-Exegeten eine vorzügliche Abhandlung über die biblische Fundierung des christlichen Ethos. Es ist nur zu bedauern, daß hier der exegetisch kompetente Ethiker fehlt, der dem gebotenen Material noch mehr, als es geschieht, das notwendige Relief mitteilen könnte. In den folgenden Ausführungen über das Verhältnis von Ethik und Dogmatik (H. J. Birkner) leuchtet der ökumenische Informationswert des Handbuchs auf. Das gilt zumal für den katholischen Leser, der nicht immer mit der theologiegeschichtlichen Entwicklung im evangelischen Raum vertraut ist. Gleiches ließe sich auch für die Überlegungen zur Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi (H. W. Schütte) feststellen; sie setzen allerdings ein gutes Maß an Kenntnis evangelischer Theologie voraus. Die Ausführungen über das Naturrecht (A. Hertz) lassen erkennen, daß die bleibende Bedeutung des Naturrechts nicht von den jeweils wechselnden Naturrechtstheorien abhängt. Natürlich stellt sich hier die Frage, welche erkenntnistheoretischen und damit einschlußweise anthropologischen Grundannahmen man einfach macht, wenn man von Naturrecht spricht. Wieweit lassen sich alle eingebrachten Voraussetzungen verifizieren? Und welche Anforderungen sind an solche Verifizierung zu stellen?

Unter der Überschrift „Ethik als Integrationswissenschaft" findet sich auch ein Abschnitt über die Kategorie der Schöpfung (J. Gründel). In ihm heißt es, daß innerweltliche Werte nie eine letzte, sondern immer nur eine vorletzte Geltung beanspruchen können. Werde dies geleugnet, so drohe eine Gefahr der Vergötzung innerweltlicher Werte (I 409). Das ist, so formuliert, eine Selbstverständlichkeit. Die entscheidende fundamentalmoralische Frage lautet vielmehr, wie und mit welcher Reichweite sich im Medium innerweltlicher Werte absoluter sittlicher Anspruch begründen lasse. Sittliches Handeln hat es ja nicht mit innerweltlichen Werten als solchen zu tun, sondern mit innerweltlichen Werten in Transzendenzeröffnetheit. Wird dies nicht beachtet, kommt es unweigerlich zu einem formalistischen Nebeneinander von Transzendenz und Immanenz, mithin von Geboten der ersten und Geboten der zweiten Tafel. Das wäre genau so fatal wie ein Nebeneinander von Glaube und Vernunft. Sachgerechtigkeit, welche der Autonomie des Ethischen Ausdruck gibt, fordert die Verschmelzung beider Pole. – Was über die Kategorie der Eschatologie ausgeführt wird, erscheint für den Ethiker eher enttäuschend. Hier zeigt sich ein Mangel des Handbuches an, auf den noch einzugehen bleibt, nämlich daß wichtige Artikel von Nicht-Ethikern geschrieben wurden. Im Blick auf die eschatologische Dimension christlicher Existenz hätte sich die Gelegenheit geboten, von einem genuin christlichen Geschichtsbild aus die immanente Perspektiviertheit sittlicher Wahrheit und mithin Normierung ins Licht zu heben. Und dies im Horizont einer theologischen Anthropologie, die den Bogen zur Soteriologie schlägt. – Letztlich bliebe zu bemerken, daß die Integrationsleistung der sittlichen Vernunft nicht nur die verschiedenen Schichten menschlicher Wirklichkeit aufeinander zubewegt. Dies ist nur ein Aspekt. Der andere liegt in der kreativen Leistung angesichts jener Ethosformen, die anderen Sinnhorizonten entstammen. Integration heißt Ausdehnung sittlicher Kommunikationsmöglichkeit ohne Abstriche von begründeter Absolutheit.

Nun zum zweiten Band. Dieser weist – im Unterschied zum ersten – eine übersichtlichere Struktur auf. Sein Informationswert ist auch für den Fachmann recht hoch. Auf der einen Seite erfolgt eine klare Umgrenzung der Themenbereiche, auf der anderen erscheint deren Behandlung vielgestaltig und differenziert.

Die Hrsg. entscheiden sich für den Fragenkomplex „Leben und Gesundheit" als Einstieg. Zweifellos ist es in diesem Zusammenhang nicht nur legitim, sondern geradezu gefordert, auch den medizinischen Fachmann zu Wort kommen zu lassen. Dennoch könnte dies – wie bereits angedeutet – auch knapper geschehen. Dankbar ist man für die medizinisch-ethische Behandlung des Themas Lebensbeginn durch F. Böckle. Und dies ungeachtet der Tatsache, daß sie hier und da weiteres Fragen herausfordert. Gewiß ist die beigebrachte Unterscheidung zwischen Präformation und Epigenese von Bedeutung (II 44). Und ebenso gewiß ist auch, daß nicht der Naturwissenschaftler, sondern der Anthropologe das letzte Wort hat, wenn es um die Bestimmung dessen geht, was personale Existenz ist. Dennoch ließe sich fragen, ob es einen Überstieg zu personhafter Existenz gibt (II 45). Woher rührt die Fähigkeit, daß eine Anlage sich selbst transzendiert? In der konkreten Wirklichkeit existiert ja niemals eine Anlage, die nicht immer schon in den Akt überführt ist, so unterschiedlich die Verwirklichungsgrade dieser Überfüh-

rung auch sein mögen. Es muß darum ein immanentes Wirkprinzip geben, das die fortschreitende Freisetzung der biologischen Bedingungen für personale Existenz steuert, und dies im Zusammenwirken mit exogenen Faktoren. Eine andere Frage ist, inwieweit sich biologische Individualität als unverzichtbare Voraussetzung von Personalität sicher erkennen lasse. Doch bedürfte dies einer sehr eingehenden Erwägung, was im eng gezogenen Rahmen einer Besprechung nicht zu leisten ist. – Zu Problemen des Umweltschutzes, der Gesundheitspolitik, des Sucht- und Drogenproblems erfährt man manches Interessante. Bei der Behandlung des Lebensendes kommt, wenigstens ganz kurz, ein Punkt des Wahrheitsethos zur Sprache. Angesichts der bislang geführten Diskussion um die Strukturen des actus humanus hätte man sich ein stärkeres Eingehen auf die Problematik des direkten und indirekten Handelns wünschen können. Die Euthanasie kann hier gleichsam als Paradefall dienen. Und im Blick auf die rechtliche Dimension hätte sich die Gelegenheit geboten, die noch immer andauernde Diskussion um Grundwerte und Grundrechte, um Sittlichkeit und Recht, einmal an einem konkreten Fall exemplarisch durchzuspielen. Mit welchem Zuordnungsverhältnis von allgemeiner Zumutbarkeit und Sicherheit kann der Gesetzgeber rechnen? Eine breitere Darstellung der Theologie des Todes hätte hier hilfreich sein können.

Ehe und Familie kommen ausgiebig zum Zuge. Ist es nicht allzu rund behauptet, wenn es zur christlichen Sexualethik heißt, sie entstamme dem Neuplatonismus, der Stoa, dem Manichäismus, dem Judentum; und man verfüge weitgehend über keine sinnvollen Sexualnormen (II 192)? Schließlich ist doch alles Traditionsmaterial in kritischer Selektion in den christlichen Verstehenshorizont eingeschmolzen worden. Daß dieser Prozeß seine Rhythmusverschiebungen aufweist, daß er auch von unterschiedlichen pragmatologischen Instanzen geleitet ist, wird niemanden erstaunen, der geschichtlich zu denken versteht. Und daß er auf Grund seiner Unabgeschlossenheit nach immer neuen Differenzierungen verlangt, steht ebenfalls außer Zweifel. Selbstverständlich wird auch niemand bestreiten wollen, daß Sexualnormen sich nicht gegen ein dauerhaftes Lebensglück wenden dürfen, wenn anders sie ihre Gültigkeit nicht verlieren wollen (II 187). Aber was ist Glück? Es wird nicht ohne Konflikt und Verzicht auskommen können. Hier macht sich ein Mangel spürbar, der m. E. auch für andere Partien des Handbuches gilt: Es fehlt die Explikation sittlicher Wertvorstellungen aus zugrundeliegender Anthropologie.

Sehr gelungen erscheint der dritte Teil über Verfassung, Politik und Recht. Man wird gleichermaßen gut in Problematik wie geschichtliche Hintergründe eingeführt. Hier liegt wohl der Höhepunkt des zweiten Bandes. Gleiches gilt auch für den vierten Teil über Wirtschaft und Arbeit. Daß hier eine Themenauswahl unvermeidlich ist, wird jedermann leicht einsehen.

Der fünfte und letzte Teil „Kultur und Religion" trägt eher diffusen Charakter. Die einzelnen Beiträge bleiben essayhaft. Die existential-religiöse Dimension christlicher Sittlichkeit fällt weitgehend aus. Allgemeine Erörterungen über Religion und Kultur (G. Vahanian) vermögen diese Lücke nicht zu füllen. Einzelne Aussagen lassen den Leser gewiß perplex zurück. Wie kann man im christlichen Kontext sagen: „Die Vorstellung von einer anderen Welt entspricht einer hierarchischen Normenauffassung, wie sie auch einer sakralen Transzendenzauffassung entspricht" (II 442)? Inwieweit gibt es eine Ablösung der mystischen Sakramentsauffassung durch eine ethische, vielleicht auch ethologische, wenn nicht gar ökologische Auffassung (ebd.)? Auch ein Satz wie der folgende gibt zu denken: „Der Rahmen all dessen, was Gott gehört, wird heute nämlich weder durch die Natur abgesteckt noch durch die Geschichte, sondern durch die Technik" (II 444). – Die Überlegungen zu Frömmigkeit als Thema der Ethik (D. Rössler) sind eher berichtend und skizzenhaft. Frömmigkeit bleibt zwar als theologisches Thema der Ethik zugewiesen (II 507); aber dieser Satz findet in der Gesamtkonzeption des letzten Teils nur geringe Bestätigung.

3. Abschließende Überlegungen: Zum Schluß käme es darauf an, die gewonnenen Eindrücke in einer Synthese zu bündeln. Zuallererst sei mit Nachdruck unterstrichen, daß im Handbuch der christlichen Ethik mehr als nur eine reiche Materialquelle vorliegt. Der aufmerksame Leser empfängt nicht nur umfassende Information; er sieht sich auch – und das entspricht vollkommen der Zielsetzung seiner Hrsg. – zur denkerischen Auseinandersetzung herausgefordert. Das Handbuch gibt des weiteren – Zeichen wissenschaftlicher Ehrlichkeit seiner Mitarbeiter – nicht mehr an Sicherheit und Einstimmigkeit vor, als dies vom wirklichen Diskussionsstand gedeckt werden könnte. Die große Zahl der Autoren erlaubt es zudem, daß die behandelten Themenkreise im Schnitt sehr intensiv ausgeleuchtet werden. Und die Literaturverweise tun ein übriges, um zu weiterer Vertiefung anzuleiten. All das macht die Lektüre für den Fachmann wie für den vorgebildeten Interessenten zweifelsohne zu einem Gewinn.

Desungeachtet bleiben auch Schattenseiten und Fraglichkeiten, die möglicherweise gemäß der eigenen Erwartungshaltung jeweils anders gelagert sein können. Der ökumenisch Interessierte und Engagierte mag es wohl als befremdlich empfinden, daß in einem Handbuch auf ökumenischer Grundlage das ökumenische Gespräch eigentlich keinen eigenen Raum hat. Das hervorstechend Ökumenische an diesem Werk ist, daß sich sein Mitarbeiterstab aus verschiedenen Konfessionen zusammensetzt. Und ebenso, daß man sich über die theologische Arbeit in den getrennten Kirchen durchaus unterrichtet zeigt. Aber zu einer wirklichen Begegnung, in der die Reichweite des Gemeinsamen abgesteckt wird, kommt es nicht. Vielleicht unterstellt man, daß dies überflüssig sei. Wie man sich auch immer dazu stellen mag, es fällt leider ein wichtiger Teil verantwortlicher ökumenischer Zusammenarbeit aus. Dem Leser bleibt es überlassen, die einzelnen Beiträge im Licht der konfessionellen Vorentscheidungen des jeweiligen Autors zu werten, über welche nicht immer explizit Rechenschaft abgelegt wird. Das erfordert gewiß ein hohes Maß an theologischer Vorbildung, so daß mancher Interessierte sich hier überfordert sehen mag. Das Handbuch bietet darum auch nicht einen repräsentativen Querschnitt von Positionen, auf die es sich gemeinsam einpendeln ließe. Das nicht beachten hieße, einen unrealistischen Erwartungsstandpunkt zu hegen.

Damit stellt sich die Frage nach der zugrundeliegenden theologischen Konzeption. In der Einführung durch die Hrsg. heißt es, Ethik werde vor das Forum der kritischen Vernunft gestellt. Das ist gewiß legitim und kann auch recht verstanden werden. Dennoch mag ein solches Programm auch den Verdacht nähren, hier gehe man stillschweigend von einem aufklärerischen Vernunftoptimismus aus, dem die geschichtliche Dekkung fehlt. Ob man so auch einem extrinsezistischen Offenbarungsverständnis huldigt, mag hier dahingestellt bleiben. Man hätte sicher gut daran getan, dem Handbuch eine tragende erkenntnisphilosophische und -theologische Rahmenstruktur mitzugeben. Und dies in einer Weise, welche sich vor dem gegenwärtigen offenbarungstheologischen und ökumenischen Diskussionsstand legitimieren ließe. So aber gewinnt man bisweilen den Eindruck, daß die Einzelbeiträge – gerade unter dem Aspekt ihrer epistemologischen Voraussetzungen – in der Luft hängen. Die zusammenhaltende Klammer ist sehr locker gefügt. Jeder Autor behandelt sein Thema aus seiner Sicht, ohne seine Prämissen immer und überall offen zu legen. Und letztere sind, vermehrt durch die ökumenische Gestaltung des Handbuchs, doch sehr disparat. Es fehlt gerade an dieser Nahtstelle die Integration. Wenn sich auch die Autoren in der satzhaften Formulierung des Programms treffen, was verstehen sie jeweils darunter? Wird hier eine Einheit vorgetäuscht, die auf ihre Tragfähigkeit noch zu befragen bliebe?

Diese Fragen seien nicht als Vorwurf verstanden. In ihnen spiegelt sich nur die Schwierigkeit wider, in einer Epoche intensiver ethischer Diskussion unter Zuhilfenahme vieler Mitarbeiter unterschiedlicher Provenienz ein Handbuch erstellen zu wollen. Das Ergebnis kann dann nichts anderes als ein Reflex der gegebenen Situation sein. Stärken und Schwächen des vorliegenden Handbuchs sind dadurch bestimmt. Die unleugbaren Vorteile liegen gewiß in Fülle wie Facettenreichtum des gebotenen Materials; die Grenzen demgegenüber in der mangelnden Integration. Dabei sei einmal von der Vermutung abgesehen, es werde ungeachtet aller Vielgestaltigkeit dennoch eine Auswahl getroffen, zumindest was die philosophischen und theologischen Ansätze betrifft. Für den mit den Strömungen in der gegenwärtigen theologischen Ethik nicht vertrauten Leser kann darum der vorher genannte Informationswert auch irreführend sein. Hätte man nicht den Mut zu Reduktion und straffer Redaktion aufbringen sollen? Weniger fachfremdes Material, so interessant und wertvoll es auch sein mag, und mehr Konzentration auf eine möglichst repräs-

sentative ethische Basis, das wäre die entscheidende Forderung gewesen. Kommende Versuche sollten das beachten.

Was zurück bleibt ist ein gespaltenes Urteil. Es sei nicht geleugnet, daß das Handbuch der christlichen Ethik Einzelbeiträge von hoher Qualität in sich vereinigt. Dem stehen allerdings auch weniger wertvolle Abhandlungen zur Seite. Das innere Niveaugefälle ist unverkennbar. Auch Überschneidungen sind nicht immer ausgemerzt worden. Und ebenso stört es, daß Unterschiede in der formalen Gestaltung vorkommen. So sind z. B. manche Beiträge reich belegt; andere begnügen sich mit allgemeinen Literaturverweisen am Schluß. Man hat also – aufs Ganze gesehen – nicht zu einem einheitlichen Wurf gefunden, der dennoch den waltenden Pluralismus souverän einfängt. Damit bestätigt sich die Erfahrung, daß man ein Handbuch nicht aus dem Boden stampfen kann. Hier ist die organische Frucht eines Lebenswerkes gefordert, dem der lange Atem nicht fehlt.

---

**Kippenberg,** Hans G.: **Religion und Klassenbildung im antiken Judäa.** Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 186 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments Bd 14) kart. DM 28.–

„Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, die Gegenstände der antiken jüdischen Religionsgeschichte sozialanthropologisch zu interpretieren" (5). „Antik" soll dabei in Abweichung vom gängigen marxistischen Sprachgebrauch „gesellschaftliche Verhältnisse" kennzeichnen, in denen ein nennenswerter Teil der Bauernschaft die Kontrolle über die zur Produktion notwendigen Faktoren wie Saatgut, Vieh und Geräte, Land, eventuell Wasser verloren hat und eine am Handel interessierte Aristokratie den Anbau neuer Kulturen erzwingt (13). Das Frühjudentum im Lichte des Klassenkampfklischees also, eine „Konstruktionszeichnung" (5), für das der Vf. einen verblüffenden Anspruch erhebt: „Der tiefgreifende und berechtigte Zweifel an der Adäquatheit der Selbstinterpretationen aus vergangenen Epochen, der vor allem mit Namen wie Marx und Freud verbunden ist, legt nach meinem Verständnis dem Historiker die Aufgabe auf, zu untersuchen, unter welchen Bedingungen Menschen vergangener Zeiten gehandelt und gedacht haben. Die Methode, die hierzu bereit steht, ist die der vergleichenden Sozialwissenschaft." Und weiter: „Die Resultate, die sich mit ihrer Hilfe gewinnen lassen, sind jedoch in der gleichen Weise an den Quellen zu überprüfen, wie dies bei allen historischen Untersuchungen der Fall ist." „Dogmatischer" kann man nicht verfahren. Der historischen Forschungsarbeit, die eigentümlicherweise von der sozialwissenschaftlichen strikt getrennt wird, bleibt die Aufgabe, die gewonnenen Resultate an den Quellen zu überprüfen.

Folgerichtig hat die Arbeit eine doppelte Stoßrichtung. Einerseits stellt sie eine Auseinandersetzung mit den Publikationen H. Kreissigs dar und ist insofern Teil eines innermarxistischen Glaubensstreits, andrerseits richtet sie sich gegen M. Hengels Gegenposition, nämlich eine vorzugsweise religiöse Motivierung frühjüdischer Geschichte. Dabei geht der Vf. von einem durchaus kritischen und berechtigten Anliegen aus, wenn er die „Dichotomie" Religion – Gesellschaft als realitätsfern ablehnt (10); da er aber den eigenen Religionsbegriff nicht ideologiegeschichtlich überprüft, bleibt es weithin bei diesem Ansatz.

Kap. 1 (15–22), „Solidarität und Klassenbildung", skizziert die ethnologischen Kategorien, auf die der Vf. im Weiteren immer wieder zurückgreift und die ihm zum Teil nützliche Dienste leisten.

Sie werden nach Verwandtschaftsethnologie, ökonomischer Ethnologie und politischer Ethnologie (mit Bestimmung des Übergangs von „segmentärer" Gesellschaft zu „Klassengesellschaft") gegliedert vorgeführt.

Kap. 2 (23–41) behandelt das „judäische Verwandtschaftssystem", die Gliederung in Verwandtschaftsgruppen, v. a. aus den Heimkehrerlisten in Esra/Nehemia erhoben.

Die *mišpāḥāh* wird als „Clan" definiert, ihm ist der Grundbesitz zugeordnet und diese Zuordnung ist durch die *ge'ullāh*-Institution, den Loskauf durch den jeweils nächsten Verwandten, gesichert. Die Familien *(bêt 'ābôt)* sind im Rahmen des Clans in ihrer Rangfolge an die agnatische Erbfolge gebunden und eben dies ermöglichte mit der *ge'ullāh*-Institution die Anhäufung von Grundbesitz durch einzelne Familien im Clan. Schließlich wird eine Tendenz zur Verselbständigung der Familien gegenüber dem Clan aufgezeigt. Wenn dabei auch der Sprachgebrauch etwas vereinfacht dargestellt wird – die Feststellungen über die *ge'ullāh*-Institution und die Beziehung Clan-Landbesitz sind treffend und doch gleichzeitig simplifiziert, weil bereits auf das Klassenkampf-Klischee zugespitzt – so verblüfft gleich zu Beginn der undifferenzierte Gebrauch der Bezeichnungen „Judäer"/„judäisch", der im ganzen Buch zu Mißverständnissen Anlaß gibt und auch dort auftritt, wo „Juden"/„jüdisch" am Platz wäre. Zu selbstverständlich wird aus den Heimkehrer-Listen die soziologische Gesamtstruktur erhoben, ohne einen Blick auf die komplexe Situation im Königreich Juda und in der Residenzstadt Jerusalem, auf die Exilssituation, die eine verwandtschaftliche Organisationsweise besonders fördern mußte, und auf die Einheimischen, denen die Heimkehrer gegenübertraten. Das Klassenkampf-Klischee rechnet in einem hohen Maß mit Manipulation und widersetzt sich der Anerkennung von Zwängen anderer Art.

Es ist kennzeichnend, daß einer der wichtigsten sozialgeschichtlichen Faktoren im Frühjudentum, der Bevölkerungszuwachs, nur ganz selten und relativ beiläufig erwähnt wird. Dies ist von beachtlicher Tragweite, denn Juda/Judäa wird in der Folge vom Vf. isoliert vom jüdischen Expansionsprozeß der Antike betrachtet, und damit wird auch eine der Hauptursachen der Spannungen zwischen Juden und Nichtjuden ignoriert. Nicht nur in religionsgeschichtlicher, auch in sozialgeschichtlicher Hinsicht ist also eine ausgesprochene Einseitigkeit der Untersuchung zu konstatieren, sie verfährt dem ideologischen Klischee zuliebe gezielt selektiv.

Kap. 3 (42–53), „Bedingungen des Wirtschaftens im judäischen Bergland in persischer Zeit", baut auf das Vorangegangene auf, auch in der genannten Zuspitzung.

Kap. 4 (54–77), „Agrarkrise, bäuerlicher Widerstand und die Reform Nehemias", vermittelt denselben zwiespältigen Eindruck:

Treffende Beobachtungen einerseits, Simplifizierung der Verhältnisse in der persischen Provinz Jehud(a) andererseits, indem die quellenmäßig belegbaren inneren Konflikte nur soweit berücksichtigt werden, als sie ins Klassenkampf-Klischee passen. Somit präsentiert das Kap. die Reform des Nehemia als ausgesprochene Sozialreform, notwendig geworden durch die Auflösungstendenzen in einer ursprünglich (wann?) auf Egalität und Solidarität im Verwandtschaftsverband gegründeten Gesellschaft mit dem Ergebnis der Klassenbildung. Die Religion dient so gut wie nur der sekundären Untermauerung sozialer Ansprüche (vgl. 72), demgemäß wird auch der Begriff „Bruder" (63) zu vordergründig erklärt.

Eine unbegründete Verallgemeinerung ist auch die Behauptung (68) einer Interessenkoalition zwischen „landloser Priesterschaft" und Bauernschaft. „Landlos" traf doch wohl nur in dem Sinn zu, als nach der Tradition der Stamm Levi keinen Stammesanteil am Land erhielt. Dies schließt Grundbesitz Einzelner keineswegs aus und daher auch nicht Ansätze zu einer wirklichen Klassenbildung unter Priestern und Leviten. – Auch das Gewicht der Tempelwirtschaft in einem solchen territorial beengten Tempelstaat wird offensichtlich zu gering veranschlagt. Am fragwürdigsten ist aber die Einschätzung des Religiösen, denn während es dem Vf. kaum gelingt, Quellen für ein „Klassenbewußtsein" aufzuzeigen, strotzen die Quellen vom Ausdruck religiösen Bewußtseins. Sie in solcher Einseitigkeit zum Ausdruck und Mittel sozialer Auseinandersetzungen zu machen, hält keiner nüchternen Prüfung stand. So vermag der Vf. die Bedeutung ritueller Tabus offenbar überhaupt nicht zu begreifen, das Eigengewicht und die Dynamik religiöser Traditionen und Institutionen nicht zu erfassen. Nicht zufällig vermeidet er den ganzen Themenkomplex der frühjüdischen „Armentheologie", verharmlost die eschatologische Hochspannung und ignoriert gleichzeitig das soziale Hauptproblem der kleinen Provinz Juda, die Übervölkerung. Treffend hingegen wieder die Ausführungen über die Folgen der Einführung des Münzgeldes und der wachsenden Rolle städtischer Kreise.

Kap. 5 (78–93), „Griechische Staatspacht und makkabäischer Freiheitskampf", setzt die einseitig sozialpolitische Betrachtung fort.

Unklar bleibt, was der Vf. mit „städtischer Aristokratie" meint, die sich von der Hierokratie zu emanzipieren suchte, wobei wieder eine Interessengemeinschaft zwischen Priestern und gefährdetem freien Bauerntum beschworen wird. Unklar bleibt die Rolle großer Familien wie der Tobiaden in ihren Beziehungen zur „Hierokratie" und die doch wohl etwas differenziertere Situation innerhalb dieser. Selbst der Ersatz des Gottes Israels durch den Baal Šamem im Kult Jerusalems durch Antiochus IV. Epiphanes erhält eine sozialpolitische Note: Der letztere Gott sei anders als der erstere „gegenüber sozialen Gruppen indifferent" gewesen (88).

So richtig viele Beobachtungen zu Auswirkungen der hellenistischen Staats- bzw. Steuerpacht auch sind, so fragwürdig sind die Verallgemeinerungen. War in ptolemäischer Zeit wirklich alles Land königlicher Besitz? Kann man tatsächlich die makkabäischen Aufstände wie folgt kennzeichnen: (93) „Der makkabäische Freiheitskampf war ein Kampf gegen ökonomische Ausbeutung" und „zugleich ein Kampf gegen die Aufkündigung der religiösen Tradition durch einen Teil der vermögenden Aristokratie. Weil die religiöse Symbolik egalitäre Interessen ausdrückte, war sie in diesem Kampf so zentral für die aufständischen Priester und Bauern"? So wird Religion zum Mittel sozialpolitischer Auseinandersetzungen reduziert und eben dadurch gründlich mißverstanden – mag Religion auch stets in wechselndem Maß so gebraucht worden sein.

Der Überblick über einen Teil der Hellenismus-Diskussion in Kap. 6 (94–105) ist ebenfalls teils nützlich, teils für die Ideologie des Vf. aufschlußreich. So sieht er Droysens Begriff des Hellenismus (96) „an die Vorherrschaft der bürgerlichen Gesellschaft gebunden". Es trifft gewiß zu, daß Droysens Hellenismus-Begriff das besondere Verhältnis zwischen orientalischen Gemeinschaften und Hellenismus nicht zu erklären vermag, aber im 19. Jh. spielten auch andere Faktoren eine Rolle, die allein mit der Etikette „bürgerlich" auf fragwürdige Weise gekennzeichnet wären.

Kap. 7 (106–135), „Die Progression einer traditionsfreien Herrschaft in Judäa und des Widerstandes gegen sie", gibt nicht minder zu Bedenken Anlaß.

So neu war die politische Repräsentanz durch den Hohepriester schließlich nicht, erst die Verbindung mit dem Königtum warf Probleme auf. Anders natürlich im Blick auf die aus dem Hohepriesteramt verdrängten Zadokiden. Aber da wird eben wieder die Simplifizierung deutlich: Der Vf. spricht von Tradition, als hätte es zu der Zeit nicht schon tiefgreifende Differenzen gerade bezüglich der Tradition und ihrer Interpretation gegeben. Angesichts dessen ist „traditionsfrei" zu ungenau, irreführend, weil die Bestimmung des Verhältnisses zu den einzelnen Traditionssträngen und innerjüdischen Strömungen fehlt, weil ein Begriff wie „illegitim" eben in diesem Koordinatensystem erst zu bestimmen wäre. Wiederum begegnet die „städtische Aristokratie", als Gegnerin des Königtums S. 110, als jüdäische Delegation in Rom (Josephus, Ant. VII, 289f) S. 124, ohne Klarstellung des Verhältnisses zu den bezeugten innerjüdischen Gruppierungen. Eher am Platz ist die Bezeichnung „traditionsfrei" im Blick auf die Regierung des Herodes, doch als jüdischer König hat Herodes bei aller Willkür es doch vermieden, einen eklatanten Traditionsbruch zu riskieren – wobei natürlich wieder zu klären gewesen wäre, welche Traditionsausformung innerhalb des jüdischen Spektrums und wen seine Politik dann mehr oder weniger hart traf. Die 119 gebotene Deutung von griech. idiotes ist schwerlich zutreffend; Josephus meint Ant. XIV, 403 damit kaum, daß Herodes als Person fremder Abstammung nicht in das Verhältnis auf Gegenseitigkeit innerhalb der Gemeinschaft der „Judäer" eingebunden sei, denn das wäre er als Proselyt selbst ersten Grades auch gewesen, es wird vielmehr jedweder Amtsanspruch zurückgewiesen, und die Tatsache, daß er Proselytennachkomme („Halbjude" bei Josephus, Vf. schreibt „Halbjudäer") war, machte ihn für einen „König Israels" halakisch eben untauglich. – Nicht zutreffend sind auch die Ausführungen über die Todesstrafen (127) im Blick auf die Hinrichtung des Jakobus (Jos. Ant. XX, 197ff). Erstens muß das gruppenspezifische Recht (pharisäisch-rabbinisch, sadduzäisch etc.) berücksichtigt werden, wobei Todesstrafen bei den einzelnen Verbrechen sicher nicht austauschbar waren, also eine Bevorzugung der Steinigung wegen der Beteiligung der „Gesamtgemeinde" (– sic!) an der Exekution schwerlich anzunehmen ist. Im übrigen bietet die neuedierte Tempelrolle von Qumran dazu weitere Hinweise, die durch Publikationen Y. Yadins schon einige Jahre bekannt sind. – Auch die Ursachen des Aufstandes von 66–70 n. Chr. werden selektiv behandelt. Es fehlt der ganze, schwierige Komplex der jüdisch-nichtjüdischen Beziehungen – gerade in gemischt besiedelten Gebieten wie in Diasporazentren. – Die Zeloten werden (128ff) als „proletarische"(!) Partei beschrieben, die freilich in gewissem Sinn traditionalistisch um Legitimität bemüht gewesen sei, mehr priesterlich-städtisch orientiert, während die Sikarier eine ländliche, sozialrevolutionäre Widerstandsbewegung waren (im wesentlichen nach der Unterscheidung, die G. Baumbach vertritt); der Konflikt mit Rom wird auf diese Gruppen fixiert, als sei der Krieg allein von ihnen geführt worden. S. 130 heißt es: „Die proletarische Gruppe aktualisierte die judäische Tradition (welche?) der Volksversammlung *(ekklesia-qahal)* gegen die aristokratische Institution der *boulé*, die unter den Römern dazu tendierte, die Volksversammlung zu verdrängen und zur regierenden Körperschaft der Stadt zu werden. Der radikaldemokratische (sic!) Traditionalismus (sic!) der galiläischen Landbevölkerung war möglicherweise das politische Milieu, das Jesus von Nazareth voraussetzte". Solchen Formulierungen steht man ziemlich hilflos staunend gegenüber.

Kap. 8 (136–155) sucht für das Dargelegte rechtsgeschichtliche Belege. Die Zahl der dafür verwertbaren Urkunden ist nicht gerade groß, bei literarischen Texten neigt der Vf. etwas unkritisch zur Annahme, es handle sich um Zeugnisse für tatsächliche Praxis.

Das ist aber für die angeführten Passagen aus 1Q 22 und aus der Damaskusschrift nicht gesichert, es können – wie vielfach auch im Pentateuch – programmatische Forderungen gewesen sein, wie überhaupt schwer zu entscheiden ist, ob, wann und wo einzelne Rechtstraditionen als gültig praktiziert worden sind, ist doch das gruppenspezifische Recht mitzubedenken. – Unklar sind (145) die Ausführungen über Brautpreis und Heiratsurkunde *(ketubbāh)*. Und S. 145 ist wieder kennzeichnend: Der Überschuß an Arbeitskräften wird damit begründet, daß „die dörfliche Arbeitsteilung durch den Handel in ihrer Funktion gestört wurde und herrschaftlicher Zwang die bäuerlichen Betriebe zur Reduzierung der vom Ertrag lebenden Familienmitglieder veranlaßte". – Das Problem des Landverlustes der Familien, (146ff) für die römische Zeit angesprochen, wäre weiter zu verfolgen gewesen, es gibt dazu auch rabbinische rechtsgeschichtlich bedeutsame Zeugnisse aus der Zeit nach 70 und 135 n. Chr. – Nicht überzeugend ist auch die Behauptung, Bar Kosiba habe eine zentralistische Staatswirtschaft eingeführt. Die betreffenden Urkunden beziehen sich wohl nur auf Staatsländereien, die es auch früher gegeben hat, auch in Alt-Juda und in makkabäischer Zeit gab es königliche Besitzungen. – Die Hinweise auf Klassengegensätze in den Evangelien (152ff) sind zum Teil sicher illustrativ, wenn auch nicht neu, doch die Interpretation der eschatologischen Hoffnung (153) ist wieder eine markante Veräußerlichung dieser so sehr geschichtsbestimmenden religiösen Erscheinung: „Übersetzt man diese Aussage in ein Interaktionskonzept, würde sie besagen, daß menschliches Handeln sich nicht auf das Handeln Gottes kalkulierend einstellen kann." Um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, bedurfte es nie einer messianischen Bewegung.

Der oberflächlichen, materialistischen Reduzierung von Religion steht eigentümlicherweise ein gewisser Hang zur Annahme ursprünglicher Dorfidylle gegenüber, einer Art von sozialparadiesischem Musterzustand, an dem die weitere Entwicklung als verderbliche Entstehung einer Klassengesellschaft gemessen und abqualifiziert wird. S. 155 heißt es: „Die Ausrichtung der Ökonomie auf Rentabilität war nur möglich als Widerspruch zu den egalitären religiösen Traditionen. Der soziale Wandel vollzog sich als Emanzipation von der Tradition"; daher sei der priesterlich-bäuerliche Traditionskomplex, wie er von Nehemia sanktioniert worden war, aus dem Widerstand gegen die Herausbildung der antiken Klassengesellschaft erwachsen. In bezug auf die „egalitären" Traditionen machte es sich der Vf. traditionsgeschichtlich zu einfach, und das Prinzip der Rentabilität ist im Großen gesehen so schlicht nicht in Opposition dazu zu setzen, solange das Prinzip der Solidarität seine Wirkung behält, wie auch die spätere Geschichte des Judentums häufig genug illustriert.

Kap. 9 (156–172), „Opposition der Religion gegen die Politik", zieht das Fazit im Blick auf das zwischen H. Kreissig und M. Hengel umstrittene Verhältnis von Politik und Religion.

Dabei wird eingangs an B. Bäumler (Das Mythische Weltalter, München 1965, 332f) angeknüpft, um den antirömischen Widerstand samt seinem Scheitern 66–70 n. Chr. in ein weltgeschichtliches Konzept zu stellen. Seltsamerweise greift der Vf. hier zu einem recht fragwürdigen Mittel der Veranschaulichung, nämlich zu einer wieder ausgesprochen selektiv vorgenommenen Deutung der essenischen Gemeinschaft, indem er die Gemeinschaft der Damaskusschrift mit jener in 1QS vergleicht. Ausgerechnet hier, wo rituelle Gesichtspunkte eine ganz zentrale Rolle spielten, erweist sich seine vordergründige sozialgeschichtliche Auffassung als am wenigsten überzeugend. Außerdem wäre die konzentrische Einengung des Kreises der „Erwählten", des „Restes" Israels, schon vom Untergang des Nordreiches an zu verfolgen und bei der Reform Esras/Nehemias in besonderer, geschichtsbestimmender Weise aufzuzeigen gewesen, doch die betreffende Monographie O. Plögers fehlt in der Bibliographie. Der Vf. bedenkt bei den Qumrantexten zudem wie auch sonst nicht, daß nicht alle Aussagen reale Verhältnisse angeben, daß polemische und programmatische Formulierungen als solche zu beachten sind. Selbstverständlich ist für den Vf. schließlich auch die Qumrangemeinde vom Hintergrund einer Klassengesellschaft aus zu verstehen.

Alles in allem fragt man sich, wodurch denn die jüdischen Widerstandsbewegungen gegen hellenistisch-römische Macht und Kultur sich von anderen orientalischen Bewegungen dieser Art unterschieden haben. Nur dadurch, daß sie sich hier im Judentum „egalitärer" religiöser Traditionen bedienen konnten? Ist die Wechselwirkung zwischen „Gesetz" und „Geschichte", die im Judentum so schicksalsbestimmend wurde und unter den Bedingungen eschatologischer Hochspannung jeweils katastrophale Wir-

kungen zeitigen konnte, wirklich in einem so einseitigen Maß sozial bedingt gewesen? Der Vf. nennt als Inhalte der „*ge'ullāh*" zur Zeit der Bar-Kosiba-Zeit: Aufhebung der Versklavung, Besitzergreifung des Landes, Bestrafung der Feinde. Formal hat er recht, sofern es die berücksichtigten Zeugnisse betrifft, doch er ignoriert eben alles, was ihm nicht ins Klischee paßt.

Die Korrektur, die er gegenüber H. Kreissig vorbringt, ist nur eine unzulängliche, weil auf dem beiden Autoren gemeinsamen ideologischen Boden kein adäquates Verständnis für die Realität „Religion" möglich ist. Insofern bleibt M. Hengels Betonung des Vorrangs religiöser Motivierung im Recht, obschon es hier nüchtern betrachtet kein Entweder-Oder gibt. Auch das Christentum, immerhin aus einer brisanten Endzeiterwartung erwachsen, skizziert der Vf. folglich im Vergleich zu Qumran so: Es habe zwar ebenfalls die Krise der traditionalen Ordnung zum Hintergrund, wählte aber nicht den Weg in die Isolation von der Gesellschaft, sondern übersteigerte die Infragestellung der verwandtschaftlichen Solidarität weiter, im Sinne von Matth. 19,29. Zugleich habe es „essentiellen Inhalten der jüdischen (sic!) Überlieferung" widersprochen, das Handeln auf subjektive Entscheidung fundiert.

Das Buch gibt viele nützliche Hinweise, wirft Fragen auf, die der Klärung bedürfen, weist auf neue Gesichtspunkte zum besseren Verständnis der frühjüdischen Sozialgeschichte, nicht freilich der Religionsgeschichte. Dies liegt nicht an den wiss. Qualitäten des Autors, sondern daran, daß er sich einer Ideologie verschrieb, von der aus ein Verständnis (was nicht Zustimmung einschließt!) von Religion systembedingt unmöglich ist.

Druckfehler: S. 38, Anm. 62, 2. Zl. v. u. muß es heißen: „seien" statt „seinen"; S. 72, 2. Zl. v. u.: „*kol*" statt „*kāl*"; S. 84, Zl. 2 der Übersetzungen unten, ist syntaktisch nicht in Ordnung; S. 121, Anm. Zl. 1, „Verurteilten" statt „Vorurteilen"; S. 132, Anm. 118, ein Druckfehler? S. 157, Zl. 4 v. u. in Am. 6: dogmengeschichtlich (ein hier nicht glücklicher Ausdruck!).

Köln Johann Maier

**Wilms,** Franz-Elmar: **Das jahwistische Bundesbuch in Exodus 34.** – München: Kösel 1973. 254 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament Bd 32) kart. DM 64.–

Diese dem Kath.-Theol. Fachbereich Tübingen vorgelegte Habil.-schrift möchte Herkunft, Struktur und Funktion des oft so genannten kultischen Dekalogs Ex 34,10–26 klären.

Gut die Hälfte der Arbeit (Teil I: 15–136) ist ein Referat über die seit Goethes berühmtem Aufsatz von 1773 vertretenen Positionen, wobei allerdings kaum eine kritische Typisierung oder eine methodologisch-forschungsgeschichtliche Vermittlung der Haupttendenzen geschieht. Die in Teil II (137–184) durchgeführte literarkritische Analyse ergibt, daß Ex 34,1–28 fast ganz (mit Ausnahme des ‚Bruchmotivs' in 34,1.4 sowie 34,9) J zuzuweisen ist und als Parallelbericht einer postulierten elohistischen Sinaiperikope Ex *19–20 zu verstehen ist. Allerdings ist 34,10–26 keine ursprüngliche Einheit. Vielmehr zeigt die inhaltliche Dreiteilung des Textes in einem „Landgabebundestext" (V. 10–17), einen antikanaanäischen „Festkalender" (V. 18–24) und „Ergänzungstorot zum Festkalender" (V. 25–26), daß „hier ursprünglich nicht zueinander gehörende kleinere Einheiten zu einem größeren Ganzen verarbeitet wurden. Der Kristallisationskern war zweifelsohne der Landgabebundestext" (208), was in Teil III (185–205) durch die Querverbindungen von Ex 34,11–16 zu Ex 23,14–33; Dtn 7,1–5. 11–24; Jos 23; Ri 2,1–5 erhärtet werden soll. Die Funktion des Textes, nach der Teil IV (207–232) fragt, wird schließlich so umschrieben: „Der Gesamttext Ex 34,10–26 ist also ein Zeugnis des Jahweglaubens, wie er dem Inhalt nach kurz nach der Landnahme in Kanaan möglich war. Der besondere Nachdruck, mit dem die kultischen Pflichten den Israeliten eingeschärft werden, und die Zugehörigkeit zur Quelle J lassen den Schluß zu, daß wir in Ex 34,10ff eine judäische Heiligtumsregel vor uns haben. Sie diente der Belehrung der Laien am Heiligtum. Träger der Belehrung waren vermutlich levitische Kreise" (213). Der Text ist kein Dekalog im Sinne von genau zehn Sätzen, sondern als Zusammenstellung verschiedener Blöcke eine Art Rechtsbuch, das wegen Ex 34,10.27f (jahwistisches) Bundesbuch genannt werden kann. Dieses „Bundesbuch" ist weder nach dem vorderorientalischen Vertragsmodell gestaltet, noch fand es in einem „Bundeserneuerungsfest" Verwendung, dessen Existenz bestritten ist.

Wer sich rasch über die forschungsgeschichtlichen Positionen zu Ex 34,10–26 informieren muß oder will, wird Vf. dankbar sein, daß er 84 Positionen, zum Großteil mit Direktzitaten, zusammengetragen hat. Auch zur religionsgeschichtlichen Interpretation von Ex 34,10–26 finden sich hier viele wertvolle und weiterführende Beobachtungen.

Das Hauptproblem der Arbeit liegt im methodischen Bereich:

1. Was hier als literarkritische Analyse geboten wird, ist nur die Frage, welcher Quelle der jeweilige Vers zuzuweisen ist. Eine Überprüfung der geschehensmäßig-logischen, semantischen und syntaktisch-stilistischen Kohärenz findet nirgends statt. Dementsprechend stören Vf. die üblichen Spannungen im Text überhaupt nicht, z. B. in 34,4 die Nennung des Subjekts erst beim zweiten Narrativ, die Spannung der verschiedenen Aktionen Jahwes bzw. Moses in 34,5f, die semantischen Unterschiede in den Verbindungen „Bund schließen" in V. 10 (absolut); V. 12. 15 (mit l$^{e}$), V. 27 (mit $^{'ae}$t), der unauflösbare Widerspruch zwischen V. 1 und V. 27 usw.

2. Bei der Quellenzuweisung wird vorausgesetzt, was zu begründen wäre. Allerdings scheint gar nicht der Anspruch einer Argumentation erhoben zu sein, wenn es leicht variierend immer wieder heißt: „Ich plädiere für die Zuweisung zu J, weil der Kontext zu dieser Quellenschrift gehört" (139) oder „Inhalt und Formulierung entsprechen der Zeit des Jahwisten und seinen theologischen Absichten" (142f) oder „Ich weise den Vers der Quelle J zu. Seine Formulierung ist anders als die von E und Dtn" (148) „Es spricht nichts dagegen..." (157) usw. Besonders mißlich ist, daß die Quellenzuweisung versweise geschieht, statt zunächst einmal den Text i n s g e s a m t form- und traditionskritisch zu analysieren, um ihn d a n n redaktionskritisch einzuordnen. Gerade letzteres aber geschieht überhaupt nicht – nicht einmal der doch mehrfach angedeutete Zusammenhang von Ex 34 mit Ex 19 wird als Problem empfunden oder gar geklärt. Für den postulierten J-Text wird weder ein literarischer noch gar größerer theologischer Horizont entworfen.

3. Die Untersuchung der Querverbindung von Ex 34 mit Ex 23,14–33; Dtn 7; Jos 23; Ri 2,1–5 geht über ein bloßes Benennen der Gemeinsamkeiten nicht hinaus. Die Vergleichstexte werden weder form- noch traditionsgeschichtlich untersucht; dementsprechend können sie auch keine Beweiskraft haben.

4. Wie großzügig das Problem des dt/dtr Kolorits von Ex 34 gelöst wird, zeigt etwa die Behandlung von V. 11: „Wie aus der Aufstellung ersichtlich, schwanken die Zuweisungen zwischen L und Dtn hin und her. Die Zuweisung zum Bereich des Dtn stammt daher, daß die Verben ‚beachten', ‚befehlen' und ‚vertreiben' typisch für das Vokabular des Dtn sind, so wird wenigstens in der Regel argumentiert. Allerdings sollte man sich vor Augen halten, daß die Verben eher zur ‚Paränese' gehören, und diese wiederum nicht notwendig mit dem Dtn allein verbunden werden kann. So plädiere ich für die Zuweisung zu J" (150).

Fazit: Auch nach dieser Arbeit bleiben noch viele Probleme in Ex 34 ungelöst. Dies gilt um so mehr, wenn man die Gesamtkrise ernstnimmt, in die neuerdings die Pentateuchtheorien a l l e s a m t geraten sind.

Münster Erich Zenger

**Metzger,** Bruce M.: **The Early Versions of the New Testament.** Their Origin, Transmission and Limitations. – Oxford: Clarendon Press 1977. XIX, 498 S. Lw. £ 10.00

Der in Deutschland vor allem durch die Mitherausgabe des Greek New Testament ($^{3}$1975), durch den Kommentar zu dieser Ausgabe (A Textual Commentary on the Greek New Testament, London – New York 1971) und durch sein Buch The Text of the New Testament, Oxford 1964 (deutsche Übersetzung von W. Lohse, Stuttgart 1966) bekannte Autor widmet sein jüngstes Werk den frühen Übersetzungen des NT. Darunter versteht er diejenigen Übersetzungen, die bis um das Jahr 1000 n. Chr. entstanden sind (S. VIII). Das Wort „Ursprung" im Untertitel des Buches bezieht er auf die geschichtlichen Umstände während der Ausbreitung des Christentums, die zu der Übersetzung eines Teils oder des ganzen NT in die jeweilige Volkssprache geführt haben (a.a.O.). Mit dem Wort „Überlieferung" schließlich sind verschiedene Dinge gemeint: so eine Liste über den handschriftlichen Bestand der betreffenden Übersetzung und eine solche über die bemerkenswerten Druckausgaben sowie ein Bericht über die Geschichte der Erforschung und die textkritische Analyse der jeweiligen Übersetzung (a.a.O.). In denjenigen Abschnitten, welche die Überschrift „Limitations" tragen, werden die sprachlichen Grenzen erörtert, die eine wörtliche Übersetzung des griechischen Textes nicht zulassen, und damit natürlich auch die Grenzen für den Wert, der einer Übersetzung als Zeuge für den griechischen

Urtext zukommt. Diese Untersuchungen hat der Autor anerkannten Fachleuten auf dem Gebiet der verschiedenen Sprachen und Übersetzungen anvertraut. So ist S. P. Brock für die syrische Sprache zuständig, J. M. Plumley für die koptische Sprache, E. F. Rhodes für das Aramäische, M. Brière für das Georgische, J. Hofmann für das Äthiopische, B. Fischer für das Lateinische, G. W. S. Friedrichsen für das Gotische und H. G. Lunt für die altslawische Kirchensprache.

Das Buch ist so aufgebaut, daß der erste (umfangreichere) Teil die östlichen Übersetzungen behandelt (1–282), während der zweite Teil (283–460) den westlichen Übersetzungen gewidmet ist. Ein Anhang (461–464) und drei ausführliche Register (465–498) runden das mit erstaunlichen Kenntnissen des gesamten Stoffes und nahezu der gesamten Literatur erarbeitete Werk ab.

Die folgende Übersicht charakterisiert beispielhaft die Ausführungen über diejenigen Übersetzungen, denen für die Erforschung und das Studium der ntl Textkritik die größte Bedeutung zukommt: die syrische und die lateinische Übersetzung.

Verständlicherweise nimmt innerhalb der Erörterung der östlichen Übersetzungen die syrische Übersetzung den breitesten Raum ein (3–98); gibt sie doch der modernen Forschung die schwierigsten Fragen auf, die bis heute keineswegs einheitlich beantwortet werden (vgl. 3f).

Dies trifft schon für die Frage nach dem Inhalt der ältesten syrischen Übersetzung zu (8ff). Das gilt insbesondere für das Diatessaron Tatians (25–36), dessen Anfang, sein Verhältnis zu dem sog. Thomas-Evangelium und seine ursprüngliche Sprache. Was den letzten Punkt angeht, so nimmt der Vf. wohl zu Recht an, daß Tatian seine Evangelienharmonie in syrischer Sprache abgefaßt hat (30–32). Als typische „Tatianismen" sind die von Tatian in den Text eingebrachten Lesarten anzusehen, die den aszetisch-enkratitischen Tendenzen ihres Urhebers ihre Existenz verdanken (Beispiele 34f). Dagegen sind antijüdische Tendenzen kaum auszumachen. Wenn der Vf. sich für die gegenteilige Annahme u. a. auf H. J. Vogels, Handbuch der neutestamentlichen Textkritik, Münster i. W. 1923, beruft, so hätte ein Blick in die zweite Auflage (Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments, Bonn 1955) ihn darüber belehrt, daß eine solche Auffassung hier nicht vertreten wird. Was das Verhältnis des Diatessaron zu der altsyrischen Übersetzung der Evangelien ($sy^s$ und $sy^c$) betrifft, so wird von den meisten Forschern angenommen, das Diatessaron sei älter als das „Evangelium der Getrennten", während andere umgekehrt der Meinung sind, die altsyrische Übersetzung sei nicht vom Diatessaron abhängig und somit älter als dieses. Vf. gibt mit F. C. Burkitt noch eine dritte Möglichkeit an, die nämlich, daß es sich bei beiden, dem Diatessaron und der altsyrischen Version, um die mehr oder weniger unabhängigen Versuche der Wiedergabe des griechischen Evangelientextes handelt (45–47). Die Tatsache, daß nur zwei Handschriften der altsyrischen Evangelienübersetzung erhalten sind, kann so erklärt werden, daß entweder die spätere Version der Peschitta die früheren Versionen verdrängt hat, wie es mit Sicherheit für das Diatessaron anzunehmen ist, oder daß es sich bei der altsyrischen Überlieferung nicht um eine offizielle Übersetzung handelt (47ff).

Die Peschitta selbst reicht nicht, wie man früher gemeint hat, in eine sehr frühe Zeit zurück, noch stammt sie, wie A. Vööbus nachgewiesen hat, von dem Bischof Rabbulas von Edessa, sondern ist wohl das Werk verschiedener Übersetzer, das dem 5. Jh. zugerechnet werden muß (56–60). Die Frage, ob man bei der späteren Version von der Philoxeniana und/oder der Harclensis sprechen muß, dürfte dahingehend zu entscheiden sein, daß es sich um zwei verschiedene Übersetzungen handelt (63–65).

Man hätte gerne etwas mehr erfahren über die auch heute noch brennende Frage nach dem Verhältnis der altsyrischen Übersetzung zur Vetus Latina. Die auf den Seiten 26–31 gemachten Angaben, auf die im Zusammenhang mit dem Problem der Beziehung zwischen dem Diatessaron Tatians und dem Text der altlateinischen Zeugen verwiesen wird (329), reichen für eine Antwort sicher nicht aus.

Was die altlateinische Version selbst betrifft (285–330), so nimmt Vf. wohl zu Recht an, daß am Anfang nicht eine Übersetzung, sondern eine Vielzahl von Übersetzungen stand, die nach den Bedürfnissen des Gottesdienstes geschaffen wurden – aller Wahrscheinlichkeit nach nicht in Rom, wo bis um die Mitte des 3. Jh. noch die griechische Sprache verwendet wurde, sondern in Nordafrika, wo die Akten der Scilitanischen Martyrer (um 180) zum ersten Mal einen lateinischen Text der paulinischen Briefe bezeugen. Von daher scheint es sicher zu sein, daß es um diese Zeit auch einen Evangelientext in lateinischer Sprache gab (285–290).

Bekanntlich spricht der hl. Augustinus in seinem Werk ‚De doctrina Christiana' (II, 16) von einer unüberschaubaren Vielzahl lateinischer Übersetzungen (290). Bis heute ist es umstritten, was der große Bischof von Hippo mit der ‚Itala' gemeint hat, der er wegen ihrer Wörtlichkeit und der Klarheit im Ausdruck den Vorrang vor den anderen Übersetzungen einräumt (ib. II,21f). Die vorgeschlagenen Lösungen (291ff) können allesamt nicht ganz überzeugen, am wenigsten der Vorschlag, der eine Verbindung zu der Übersetzung Aquilas herstellt (292f). Der Lösung am nächsten scheint mir J. Schildenberger gekommen zu sein, der annimmt, Augustinus bezeichne mit ‚Itala' eine europäische Form der altlateinischen Übersetzungen (293). Jedenfalls ist es durchaus berechtigt, daß die neuere Forschung nicht mehr (wie noch A. Jülicher) von der ‚Itala', sondern von der ‚Vetus Latina' spricht (a.a.O.).

Nach der Liste der altlateinischen Handschriften (295–308) und der recht nützlichen Umsetzung der gebräuchlichen Sigel für die einzelnen Handschriften in die vom Vetus-Latina-Institut in Beuron verwendeten Zahlen (308–311) werden die wichtigsten Handschriften der Vetus Latina genauer beschrieben (312–317), unter denen die bilinguen Handschriften, vor allem der Cantabrigiensis, der Claromontanus und der Boernerianus, ihre besonderen Probleme darbieten (317ff).

Danach berichtet der Vf. über die wichtigsten Editionen der Vetus Latina (319 bis 322) und hebt gebührend die immense Arbeit des Pfarrers J. Denk hervor (320), die den Anstoß zu der Edition der Vetus Latina durch das Vetus-Latina-Institut in Beuron gegeben hat (320f). Die an den bisherigen Veröffentlichungen des Instituts angebrachte Kritik, die die Vielzahl der Texttypen und das Zahlensystem zur Bezeichnung der einzelnen Handschriften bemängelt, besteht m. E. durchaus zu Recht (321).

Trotz der verwirrenden Vielzahl zeigen die altlateinischen Versionen doch charakteristische sprachliche Eigenheiten, die zum Teil auf die allzu wörtliche Übersetzung des griechischen Textes zurückgehen (323f), zum Teil in neuen Wortbildungen und zum Teil in der Lebendigkeit bei der Wiedergabe des griechischen Wortlauts ihren Ausdruck finden (324). Trotz der Vielfalt der Übersetzungen und trotz der verschiedenen Text-Gruppen (326ff) gibt es recht bemerkenswerte Übereinstimmungen innerhalb der Vetus Latina. Sie lassen den Vf. die berechtigte Frage stellen, ob die verschiedenen Übersetzungen nicht doch auf eine Übersetzung oder doch wenigstens auf einen gemeinsamen Archetyp zurückzuführen sind (330). Wie hoch dabei der Einfluß Marcions und Tatians zu veranschlagen ist, scheint immer noch nicht geklärt zu sein (328f).

Einen umfangreichen Abschnitt widmet der Vf. der Vulgata (330–362), die unlösbar mit dem Namen des hl. Hieronymus verbunden ist.

Nach einem Überblick über das Leben des großen Bibelgelehrten und seine Ausbildung, die ihn wie keinen anderen der damaligen Zeit zu der Revision der lateinischen Bibel befähigte (330–333), berichtet M. über die Beauftragung zu dem großen Werk durch Papst Damasus, über die Widerstände, gegen die Hieronymus anzukämpfen hatte, und über den Sieg, den die Vulgata schließlich doch erringen konnte (333f). Eine Übersicht über die wichtigsten Handschriften der Vulgata und ihrer verschiedenen Rezensionen sowie über die bemerkenswerten Druckausgaben fügt sich an (334–351). Die auf S. 349 gemachte Bemerkung „The Clementine Vulgata remains the official Latin Bible text of the Roman Catholic Church to the present day" war so noch nie zutreffend und ist es heute mit Sicherheit nicht.

Im folgenden behandelt der Vf. drei Probleme, welche die Revision des hl. Hieronymus der Forschung aufgibt: 1. Welchen Texttyp der Vetus Latina hat Hieronymus als Grundlage für seine Revision gewählt? 2. Nach welchem griechischen Text hat er die lateinische Übersetzung verbessert? 3. Auf welche Teile des Neuen Testamentes erstreckt sich die Arbeit des Hieronymus? Was die erste Frage angeht, so dürfte H. J. Vogels gegenüber Wordsworth-White und A. Souter im Recht sein, wenn er nicht eine, sondern mehrere Handschriften ($ff^2$, b und i) als die Grundlage für die Revision des Hieronymus annimmt (352–355). Die zweite Frage kann so entschieden werden, daß Hieronymus Lesarten des sogenannten westlichen Textes weitgehend durch solche des sogenannten neutralen Textes ersetzt hat (355f). Bezüglich der dritten Frage hat sich im Laufe der Forschungsgeschichte so etwas wie ein sensus communis herausgebildet. Danach erstreckt sich die Revisionsarbeit des hl. Hieronymus allein auf den Text der Evangelien. Strittig dagegen ist bis heute, auf wen der Vulgata-Text der übrigen neutestamentlichen Schriften zurückgeht (356–362). Vf. gibt das weise Urteil ab, „that the Vulgate

text of St. Paul's Epistles came into being in the closing years of the fourth century at the latest. Its author is unknown, although he is to be identified with the man who gave to the Vulgate at least the Catholic Epistles and perhaps the whole of the New Testament apart from the Gospels" (359).

Leider findet sich in dem sonst so sorgfältig gearbeiteten Werk eine nicht geringe Anzahl von Versehen. Ich vermerke die mir aufgefallenen nur deshalb, damit sie bei einer Neuauflage verbessert werden können.

S. 7: „Der Chronik" (statt „Die Chronik"),
S. 44: „erhalten" (statt „erhaltenen"), ebenso S. 162,
S. 155: „Strebens" (statt „Sterbens"),
S. 165: „Evanglien" (statt „Evangelien"),
S. 186: „Matthaustexte" (statt „Matthäustexte"),
S. 216: „äthiopiens" (statt „Äthiopiens"),
S. 270: „Eric Dinkler" (statt „Erich Dinkler"), ebenso S. 274, „Rechlinghausen" (statt „Recklinghausen"),
S. 272: „Bruckstücke" (statt „Bruchstücke"), ebenso S. 452 und S. 456,
S. 313: „zur zeit" (statt „zur Zeit"),
S. 320: „das Thesaurus linguae Latinae" (statt „der Thesaurus linguae Latinae")
„Kirchenschriften" (statt „Kirchenschriftsteller"),
S. 349: „Trent" (statt „Trient"),
S. 371: „Thel etters" (statt „The letters"),
S. 380: „Ein gotische" (statt „Ein gotisches"),
S. 381: „Die Verso-Seit" (statt „Die Verso-Seite"),
S. 456: „in übersichtliche Darstellung" (statt „in übersichtlicher Darstellung"),
S. 460: „Würaburg" (statt „Würzburg"),
S. 467: „Borse, E." (statt „Borse, U.").

Ein Kuriosum ist noch aus dem Namenregister anzumerken: S. 466 steht nach „Best, R. I." und vor „Bewer, J. A." die Angabe „Beuron, E." Wer sie in Amerika oder anderswo liest, mag wohl auf einen Mann mit Namen „Beuron" und auf dessen Vornamen „Emil" oder „Ernst" oder „Eduard" schließen. Schlägt er die angegebene S. 295 nach, dann findet er dort: „Beu = Erzabtei Beuron, Vetus Latina" usw. Wahrscheinlich hat derjenige, der das Register erstellt hat, „Erzabtei" für den Vornamen eines Gelehrten namens „Beuron" gehalten. Ein solcher Fehler sollte in einem wissenschaftlich so qualifizierten Werk nicht vorkommen – auch dann nicht, wenn der Verfasser verständlicherweise das Register von einem seiner Mitarbeiter hat anfertigen lassen (vgl. die Angabe S. IX).

Doch können solche Versehen den Wert des Buches nicht mindern; bietet der Vf. doch die bisher umfassendste und gründlichste Darstellung aller alten Übersetzungen des NT und zugleich die nahezu vollständige Information über die gewaltige Forschungsarbeit, die auf diesem Gebiet in den letzten Jahrhunderten geleistet worden ist. Jeder, der sich mit der Überlieferung des ntl Textes vertraut machen will, wird das Werk nicht nur mit großem Gewinn lesen, sondern es auch für seine weitere Arbeit für unentbehrlich halten. Darum gilt dem Vf. Dank und Anerkennung.

Bonn-Bad Godesberg Heinrich Zimmermann

**Les miracles de Jésus.** Selon le nouveau Testament. Par Jean Noel Aletti, Louis Beirnaert, Jean Calloud, Maurice Carrez, Georges Combet, Jean Delorme, Augustin George, Pierre Grelot, Kurt Hruby, Paul Lamarche, Simon Légasse, Xavier Léon-Dufour sous la direction de Xavier Léon-Dufour. – Paris: Éditions du Seuil (1977). 396 S. (Parole de Dieu) kart.

Im September 1973 hielt die „Französische katholische Vereinigung für das Bibelstudium" (ACFEB) in Lille eine Tagung über die ntl Wundererzählungen. Die Impulse dieses Kongresses führten zu dem Plan, das Thema „Wunder Jesu" unter verschiedenen methodischen Gesichtspunkten zu bearbeiten und die Arbeiten in einem Werk zusammenzutragen. Daher enthält der vorliegende Bd nicht etwa die Referate vom Kongreß in Lille 1973, sondern bietet originale Beiträge von zwölf Exegeten zum Thema, wobei Léon-Dufour wiederum die Herausgeberschaft und die Gesamtredaktion übernahm.

Die Beiträge sind in vier Gruppen gegliedert: 1. Situation, 2. Lektüre einer Erzählung, 3. Perspektiven, 4. Versuch einer Synthese. Nach dem einführenden Beitrag „Verschiedene Zugänge zum Wunder" (11–39), in dem Léon-Dufour die unterschiedlichen dogmatischen, naturwissenschaftlichen, literaturkritischen und hermeneutischen Betrachtungsweisen der Wunderfrage darstellt, bringt im ersten Teil Maurice Carrez „Das Erbe des Alten Testaments" ein (45–58). Pierre Grelot behandelt dann „Wunder Jesu und jüdische Dämonenvorstellung" (59–72). Dann folgen Kurt Hruby „Rabbinische Gesichtspunkte über das Wunder" (73–94), Augustin George „Wunder in der hellenistischen Welt" (95–108) und Simon Légasse „Der Historiker auf der Suche nach dem Ereignis" (109–145).

Der zweite Teil des Buches untersucht die Gerasener-Erzählung Mk 5,1–20, und zwar unter Anwendung verschiedener Methoden. Den „Versuch einer semiotischen Analyse" bieten Jean Calloud, Georges Combet und Jean Delorme in Gemeinschaftsarbeit (151–181). Louis Beirnaert unternimmt eine „Psychoanalytische Annäherung" (183–188) und Jean-Noel Aletti hinterfragt die Methoden der Textbehandlung selbst in „Eine Lektüre mit Fragen" (189–208).

Im dritten Teil des Bd.s schreibt Paul Lamarche über die „Wunder Jesu nach Markus" (213–226), Simon Légasse über „Die Wunder Jesu nach Mattäus" (227–247), Augustin George über „Die Wunder im Werk des Lukas" (249–268), Xavier Léon-Dufour über „Die Wunder Jesu nach Johannes" (269–286). Im letzten Teil des Buches bietet der Hrsg. einen umfassenden „Versuch einer Synthese" zur Wunderfrage im NT (289–353) und „Schlußbemerkungen" (355–374) über Erzählung und Wunder, über Wunder und Geheimnis und über Wunder und christliches Leben. Eine kleine Bibliographie (375–378), Verzeichnisse, Tabellen zu den ntl. Wundern und Inhaltsverzeichnis schließen das Werk ab.

Dem Hrsg. ist es gelungen, eine imposante Palette verschiedener Methoden, mit denen ntl Wundererzählungen gelesen und analysiert werden können, unter ein Dach zu bringen; vor allem läßt er sie nicht beziehungslos nebeneinander stehen, sondern zeigt die innere Kohärenz aller applizierten Methoden auf, so daß nur aus dieser Symphonie von Methoden optimale Resultate zu erwarten sind. Freilich sind die einzelnen Beiträge von sehr unterschiedlichem Gewicht und Niveau. Zu den bedeutendsten zählen sicher die Hermeneutik der Historizitätsfrage von Légasse (109–145), die Exegese der Wunder nach Lukas von Augustin George (249–268) und die große Synthese am Schluß des Buches von Léon-Dufour (289–374). Hier wird tief und ehrlich um die Wunderfrage im NT gerungen und diese Synthese von Léon-Dufour soll auch Fundamentaltheologen, Dogmatikern und Katecheten zur Lektüre empfohlen sein. Der kritisch fragende Mensch im Horizont exakter Naturwissenschaften wird ebenso ernst genommen wie der für Wunder so bereite Geistbegabte neuer charismatischer Basisgemeinden oder der schlicht glaubende Lourdes-Pilger. Es wird versucht, die ntl Wundererzählungen wieder in ihrer ureigenen Intention als glaubensprovozierende Appelltexte zum Rufen zu bringen, wozu traditionelle Methoden der Form- und Redaktionskritik ebenso herangezogen werden wie neueste linguistische, strukturalistische und literaturkritische Methoden. Im Ganzen ein eindrucksvolles Zeugnis der Offenheit, Aufgeschlossenheit und Vitalität der gegenwärtigen französischen katholischen Bibelauslegung. Kein Studium der ntl. Wunderfrage wird an diesem neuen Standardwerk über die Wunder Jesu vorübergehen dürfen.

Stuttgart Paul-Gerd Müller

**Winkelmann,** Michael: **Biblische Wunder.** Kritik, Chance, Deutung. – München: Pfeiffer (1977). 178 S. (Pfeiffer-Werkbücher Nr. 140) kart. DM 19.80

Vf. handelt sein Thema in fünf Kapiteln ab. 1. Eine Auslegungsgeschichte des Wunderbegriffs seit Augustinus bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (19–69), 2. Wunder in der antiken Umwelt des Neuen Testaments (73–101), 3. Neutestamentliche Wundererzählungen in heutiger historisch-kritischer Exegese (105–121), 4. Vier exemplarische Interpretationsversuche neutestamentlicher Wundererzählungen (124–150), 5. Hermeneutische Überlegungen über die Funktion von Wundern und ihre Historizität (153–171).

Das Werkbuch, das ohne kirchliche Druckerlaubnis erschien, „zeigt ohne Kniefall, daß sich Vernunft und Glaube nicht widersprechen müssen", meint der Verlag auf dem Klappentext des Buches. Wie Vf. diese angebliche Übereinstimmung von Vernunft und Glaube zu erreichen versucht, befriedigt allerdings nicht. In einer flotten bis manchmal saloppen Sprache, die zweifellos ihre Wirkung haben mag auf gewisse Schichten wunderinteressierter Christenkreise, bringt Vf. seine und sicher vieler Zeitgenossen unwohle Gefühle im Umgang mit biblischen Wunderberichten zum Ausdruck. Für Vf. ist der „Mann namens Jesus ein gewöhnlicher Jude mit einem gewöhnlichen Namen. Aber wie kein anderer machte dieser Jesus von Nazaret Karriere" (9). Mit diesem Paukenschlag intoniert Vf. seine Christologie, die im Verlauf der weiteren Ausführungen dieses Buches kaum noch an Niveau gewinnt. Jesu Wunder sind „so stark umstritten wie nur wenige seiner Worte", und an diesem Streit setzt Vf. methodisch an. Sein Eingriff in diesen theologischen Streit ist aber nicht umwerfend. Das ganze Buch

lebt aus stiller Genugtuung über diesen Streit um die Wunder Jesu, wobei Vf. immer wieder seinen ironischen Verdacht zum Ausdruck bringt, daß gerade Theologen, die sich ja berufsmäßig mit den Wunden zu befassen haben, wie Vf. sagt, selbst am wenigsten daran glauben.

Das Buch soll nach dem Willen seines Autors eine seelsorgliche Hilfe für Praktiker sein, scheint mir aber mehr zu irritieren, zu verwirren und zu unentschlossener Aufklärungsskepsis zu verleiten, denn zu helfen. Vf. identifiziert sich wortwörtlich mit der Wunderdiskussions-Position von Hans Küng, Christ sein, 1976, S. 260ff. Er exzerpiert wahllos einige Lexika und Autoren, ohne uns zu sagen, wieso er gerade diese Literatur vorführt, wie z. B. das alte Wetzer/Welte, Kirchenlexikon von 1901 oder Herders Bildungsbuch von 1954 oder H. Dolch, Christliche Religion von 1964. Die heute doch vorhandene ausgezeichnete Literatur zur biblischen Wunderfrage übergeht Vf. großzügig. Die Fragwürdigkeit seines Verfahrens kompensiert sich aber reichlich durch die Würze seiner Ironie:

„Was liegt bei der Suche nach einer Antwort auf diese unsere Fragen näher, als die offiziellen Stellen zu befragen, die eine unbestreitbare Kompetenz in Sachen ‚Wunder' haben. Die Kirchen und ihre Theologen haben sich seit jeher mit Wundern beschäftigt, ja, das Wunder ist ein wesentlicher Bestandteil ihrer Lehre und ein viel strapaziertes Argument ihrer Verkündigung. ... Versuchen wir unser Glück bei Fachleuten, von denen wir annehmen können, daß sie unsere Fragen ernstnehmen. Ein Mann, der berufsmäßig mit Wundern befaßt ist, kann uns vielleicht weiterhelfen. Der Theologieprofessor Dr. ... Franz Mußner versucht im Gegensatz zu manchen seiner Kollegen, ernsthafte Belege für die von ihm behauptete Historizität der Wunder zusammenzutragen ..." (19.22.25).

Wer solche Sprache spricht, muß sich die Frage gefallen lassen, in welcher Distanz er sich selbst als Schriftsteller zur Kirche fühlt und inwieweit er sich selbst noch mit Theologie zu identifizieren vermag: „Auch die letzten Zweifel, die bezüglich der Wunder auftauchen, weiß die Theologie zu zerstreuen und gegenstandslos zu machen. Der denkende und rational argumentierende Verstand, der Möglichkeiten und Wesen der Wunder zu erkennen sucht, wird auf seine Grenzen aufmerksam gemacht und in der Wunderfrage als gänzlich inkompetent bezeichnet" (21).

Ist schon das stilistische Klima, in dem das Buch konzipiert ist, nicht sehr ansprechend, so enttäuscht die sachliche Durchführung der gestellten Aufgabe vollends. Der Titel des Buches ist doppelt ungenau, weil nicht die „Biblischen Wunder" aus AT und NT zusammen behandelt werden, sondern nur ntl Wunder zur Sprache kommen, selbst wenn Vf. aus irgendwelchen Gründen S. 13f 24 atl Wundererzählungen aufführt, aber weiterhin nicht mehr auf sie eingeht, auch nicht S. 86 unter „Antike und Altes Testament". Das Buch sichtet also ausschließlich Jesus-Wunder. Aber der größte Teil des Buches befaßt sich gar nicht mit den ntl Wunderberichten, sondern besteht aus fundamentaltheologischen, philosophischen und forschungsgeschichtlichen Notizen über die allgemeine Wunderfrage in den Religionen. Das Buch ist also eigentlich fundamentaltheologisch ausgerichtet und nur ganz spärlich exegetisch.

Nach einem mehr als schwachen Definitionsversuch von ‚Wunder' (19–29) schreibt Vf. bezüglich des Wunderverständnisses bei Augustinus, Thomas, Luther, Spinoza, Reimarus, Bahrdt und Strauß einfach bei E. u. M. Keller, Der Streit um die Wunder, 1968, ab. Beim Zweiten Vatikanischen Konzil findet er nichts zur Wunderfrage und folgert: „Die letzten Stellungnahmen der offiziellen Kirche im Zweiten Vatikanum, in der die Wunder fraglos selbstverständlich ‚funktionieren', sollen uns nicht davon abhalten, den unhaltbaren Gegensatz von Glaube und Vernunft aufzulösen" (69). Er bringt zahlreiche antike Wunderberichte aus Reitzenstein und Fiebig, bekommt aber dann nicht mehr die Kurve und läßt das Verhältnis all dieser antiken Wunder zu den Wundern Jesu offen (74–101). An diesem kritischen Punkt flüchtet sich Vf. nun in eine nachgeholte Darlegung der synoptischen Frage, der Form- und Redaktionskritik und der historisch-kritischen Methode, was man in jeder populären Einleitung zum NT besser dargestellt finden kann (107–121).

Sein viertes Kapitel mit Beispielen von Wunderexegesen leitet er bezeichnenderweise mit einem Diktum von Ludwig Büchner ein: „Es gibt nichts Wunderbares: alles, was geschieht, was geschehen ist und was geschehen wird, geschieht, geschah und wird geschehen auf eine ganz natürliche Weise." Unter diesem Vorzeichen analysiert Vf. dann vier Erzählungen von Jesus-Wundern: Das Ohr des Knechts, die Heilung des Gelähmten, der Besessene von Gerasa und die Heilung des Blindgeborenen (124–150). Form- und redaktionskritische Arbeitsgänge sind dem Vf. nicht allzu gut vertraut, entsprechend mager ist die theologische Ausbeute: „Jesus Christus befähigt uns, trotz dieser Welt sinnvoll zu leben" (150). Ob diese an Jesus angehängte Sinn-Philosophie wohl am Anfang der synoptischen Wunderberichte stand? Vom letzten Kapitel zur Hermeneutik erwartet man sich naturgemäß besonders Wichtiges. Es geht hier über Sprache und Verstehen, über Gattungen und Formen, Naturgesetze und Glaube, und das Ergebnis heißt: „Die Menschen zur Zeit Jesu waren an einer tatsachenorientierten Darstellung der Ereignisse nicht interessiert, ihnen ging es ausschließlich um die Wirkung der Erzählungen" (158). Woher weiß Vf. das so genau? Steht das im Lukas-Prolog?

Die pseudo-geniale Lösung dieses Buches besteht also darin, die Wunder Jesu rein funktional zu deuten und die Frage der Historizität damit charmant abzuservieren. „Einzig die Funktion der Wunder ist von Bedeutung. Wunder sind in der Heiligen Schrift nicht Inhalt der Verkündigung, sondern Mittel. Ihnen kommt keine historische, sondern lediglich eine funktionelle Relevanz zu" (161). Vf. entläßt seine auf diese Weise seelsorglich aufgeklärten Leser mit dem bekannten Küng'schen Orakel: „Wer Wunder im strengen Sinn behaupten will, hat die Beweislast!" (167). Das Buch schließt ab mit dem Credo von Hubertus Halbfas: „Es gibt keine Dämonen, es gibt keine magisch-kausalen Wirkungen, es gibt keine Zauberei!" So ist der verängstigte Leser nun doch wenigstens aus seiner mythologischen Befangenheit befreit und kann die Jesus-Wunder in Zukunft funktionell verstehen. Ob er damit zurechtkommt? Das Buch hinterläßt den Eindruck, daß Vf. außer seinem spürbaren Selbstbewußtsein nicht viel Sachkenntnis zu bieten hat. An seinem zweifellos schweren Vorhaben, Vernunft und Glaube zu versöhnen, hat er sich etwas übernommen. Dem an der Sachfrage „Wunder Jesu" Interessierten müssen bessere Bücher zum Thema empfohlen werden.

Letztlich fragt man sich nach der Verantwortlichkeit des Verlags, wenn er, trotz der Fülle ausgezeichneter Literatur zur biblischen Wunderfrage der letzten Jahre, ein solch profilloses Manuskript in dieser unausgegorenen Fassung glaubt veröffentlichen zu müssen.

Stuttgart Paul-Gerd Müller

**Trummer**, Peter: **Die Paulustradition der Pastoralbriefe.** – Frankfurt/Main, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 279 S. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie Bd 8) kart. sfr 51.–

Diese Grazer Habil.-schrift wurde in der Überzeugung geschrieben, daß die Pastoralbriefe „nach solch massiver Kritik" nicht mehr länger als authentisch angesehen werden können. Indem die Ansicht zurückgewiesen wird, daß sie eine Überarbeitung paulinischer Briefe oder Fragmente sind, wird behauptet, daß sie als belehrende Literatur einer Person der 3. Generation nach Paulus entstanden. Geschickt plaziert in Kreisen, die paulinische Schreiben sammelten und verbreiteten, war der Pseudepigraphist imstande, nahtlos seine eigenen Schöpfungen in das knospende paulinische Grundgerüst einzufügen. Denn er verrichtete sein Werk amore Pauli, um einerseits die Lehre des Apostels für aktuelle Streitfragen relevant zu machen und andererseits dauernde Vorbilder für die Kirche zu schaffen. So ist der literarische „auferstandene" Paulus das Paradigma für christliches Verhalten, und seine Lehren sind allgemeine Grundsätze. Timotheus und Titus, Paulus' Schüler, werden zu Modellen christlicher Führerschaft, und auch die anderen Namen in den Briefen sind stilistische Kunstgriffe, um Kirchen-Beamte zu portraitieren, die sich loyal oder entgegen den Lehren des Paulus verhielten. Die Auseinandersetzung mit Irrlehren macht die allgemeine und fortwährend bestehende Aufgabe der Kirche deutlich. Der methodische Zugang des Vf. erinnert an eine allegorische Exegese, welche eindrucksvolle Lehren im Text wiederfindet; ein solches Verfahren entnimmt in Wirklichkeit nur das, was der Interpret vorher hineingelegt hat.

Wenn auch der Rahmen und die Personalia Fiktion sind, so ist es nicht die Lehre. Der Pseudepigraphist hat Zugang zu den Briefen des Paulus und übernimmt genuin paulinische Lehren, wobei er sie in unterschiedlichem Maße an die spätere Situation anpaßt. Er kann auch andere Traditionen in Anspruch nehmen, da für ihn das Ganze der frühen Lehren der Kirche in Paulus gipfelt. In diesem Kontext überprüft Vf. den Inhalt der Pastoralbriefe auf Rechtfertigung, Christologie, Ekklesiologie und ethische Fragen hin.

Die Stärke von T.s Arbeit liegt in der Darlegung der Beziehung zwischen diesen Aussagen und den Traditionen in den bedeutenderen Paulus-Briefen, und seine Diskussion eröffnet gleichfalls wichtige Einblicke in die Rolle der Mitarbeiter in Paulus' Mis-

sion. Während T. sicherlich zuzustimmen ist, daß die Frage der Authentizität die gänzliche Rekonstruktion der Theologie des frühen Christentums und seiner Geschichte berührt, so bietet doch seine eigene Präsentation der Pastoralbriefe als Pseudepigrapha einige Ansatzpunkte für Kritik.

In historischen Angelegenheiten im Lichte von 1 Klem 5,7 irrt der Autor, wenn er ein geistliches Amt des Paulus nach Apg 28 ausschließt (mit einem möglichen Ort für die Abfassung der Pastoralbriefe). Ebenso unrichtig sind die Angaben, daß „eine antijüdische Polemik" (besser: anti-judaistische) unmöglich gewesen sein könne, solange Jerusalem das Zentrum der christlichen Mission blieb (vgl. 1 Thess 2,14ff; Gal 4,25) und eine Ketzerei, die die Heirat verbot und einen Asketizismus, verbunden mit spirituellen Erfahrungen, förderte, keinen Hintergrund im Judaismus hatte (s. Josephus: Bell II,120; Philo: Vita contem. 34–39, 69–89; vgl. Col 2,8,16ff; Gal 4,9f).

Was nun literarische Fragen betrifft: würde ein intelligenter Pseudepigraphist, wenn er auf paulinischen Briefen basierend ein symbolisches Paradigma erschaffen will, sinnlose Wiederholungen (1 Tim 3; Tit 1) oder Personen (Zenas, Onesiphorus) und Stätten (Kreta, Nicoopolis), die der paulinischen Mission unbekannt waren, aufgeführt haben? Würde er „glaubwürdige Aussagen" (pistos ho logos) als Glanzlichter aufstecken, wenn er eine höchst ungewöhnliche non-paulinische Formel mit Beziehungswörtern in prophetischen Kreisen der jüdischen Apokalyptik (Rev 21,5; 22,6; I Q 27 1,8) gebraucht? Und würde er die Spitzfindigkeit haben, hapax legomena in Abschnitte zu konzentrieren, die – beurteilt nach dem Gebrauch der Eingangsformel anderswo – zitiertes Material repräsentieren, i. e. eine midraschartige Zusammenfassung des Dekalogs und ein prophetischer Spruch (eidenai/ginōskein hoti, 1 Tim 1,9 – 10a; 2 Tim 3,1 – 5; vgl. Jude 5 mit Gal 4,1)?

Die bei dieser Arbeit angewandte deduktive Methode – obwohl nicht ungewöhnlich für Diss. auf dem europäischen Kontinent – wirft doch einige Fragen auf. Der fiktionale Charakter und die auf Paulus zurückgehenden Themen der Pastoralbriefe sind am Beginn vorausgesetzt worden, und die Erörterung wurde als eine Apologie dieser Gesichtspunkte entwickelt. Zugestandenermaßen, dieser Zugang hat den Vorteil, daß alle vorteilhaften Argumente und Befunde aufgespürt wurden. Andererseits wurde entgegengesetzten Ansichten entweder keine genügende Aufmerksamkeit geschenkt oder sie wurden in apologetischer Weise angesprochen, weil sie eine Bedrohung für die sich zuvor zu eigen gemachte Meinung darstellen. Ich vermute, der Autor hätte besser daran getan, wenn er eine mehr induktive Analyse der Tradition in den Pastoralbriefen angestrebt hätte – seien sie nun paulinisch oder anders geartet.

Die „massive Kritik" an der Authentizität der Pastoralbriefe, die den Autor beeindruckte und vielleicht eingeschüchtet hat, ist tatsächlich nur eine nachdrückliche Wiederholung. Denn die Hypothese von den „vollkommenen Pseudepigrapha" ist im Grunde unverändert geblieben, seit die Argumente F. D. E. Schleiermachers (1807) und F. C. Baurs (1835) von H. J. Holtzmann (1880) systematisch geordnet wurden. Darüber hinaus wurde die Hypothese im vergangenen Jh. wesentlicher Bestandteil einer Tradition, auf die weitreichende Rekonstruktionen der frühen Christenheit aufgebaut worden waren und um die herum zahlreiche verborgene Interessen entstanden: apologetische Stellungnahmen sind nicht der alleinige Besitz der Anwälte der Authentizität. Folglich ist es nicht die moderne Diskussion, sondern sind es die Voraussetzungen, auf die Holtzmann und seine Vorgänger ihre Hauptargumente aufbauten, die bedeutenderes Gewicht für die Auswertung der Pseudepigrapha-Hypothese haben. Wenigstens zwei von ihnen erscheinen unhaltbar.

Laut E. Evanson (1792) wies das NT eine langfristige, gradlinige theologische Entwicklung auf; Schriften, die von den Ansichten der frühesten Dokumente divergierten, gehörten in eine spätere Zeit: non hoc ergo post hoc. Dieses implizierte Axiom wurde von Schleiermacher und Baur bei der Datierung der Pastoralbriefe angewendet. Während letzterer ein dialektisches Element in seine Rekonstruktion einführte, unterschied er sich im Prinzip nicht von den beiden früheren Gelehrten, die theologische Unterschiede in den Büchern des NT unter den Bedingungen der chronologischen Trennung interpretierten. Aber entwickelte sich das frühe Christentum tatsächlich gleichmäßig Stufe für Stufe? Es ist sehr wahrscheinlich, daß verschiedenartige apostolische Kreise, die missionarisches Bestreben mit theologischer Reflexion und schriftlicher Arbeit verbanden, von Anfang an eine Verschiedenheit der Idiome, Interessen und Schwerpunktsetzung darstellten. Zahlreiche Kreise standen in brüderlichem Austausch untereinander (Gal 1,18; 2,9; 1 Cor 16,12; Heb 13,23; Col 4,10f; Apg 15,22; vgl. 2 Pet 3,15f), und eine wechselseitige Befruchtung mit Hymnen, Sprüchen, exegetischem Kommentar und Gemeinderegeln (vgl. 1 Cor 10,16; 14,33b) war unter diesen Umständen eigentlich unvermeidlich. Wenn dies so ist, wird eine wichtige Annahme, auf die die nach-paulinische Datierung der Pastoralbriefe basiert, untergraben.

Die Gelehrsamkeit des 19. Jh.s war ebenfalls davon überzeugt, daß die Autorenschaft der Briefe des NT eine Unternehmung einzelner war, und daß sie deshalb durch linguistische und stilistische Analysen geprüft werden könne. Zwei Entwicklungslinien der ntl Forschung haben sich verbunden, um diese Annahme zu unterminieren. Zunächst wies Otto Roller (1933) nach, daß die Briefe des Paulus nicht von seiner eigenen Hand geschrieben worden waren, sondern von einem Schreibgehilfen, der – entsprechend der Praxis des 1. Jh.s – gewohnheitsmäßig einige eigenwillige Änderungen in ihrer Form und ihrer Fassung angebracht haben könnte. Zum zweiten sind vorgeformte Teile – wie Hymnen, Bekenntnisse und Midrasch – manchmal verschieden in Sprache und Stil und lassen eine ursprüngliche Unabhängigkeit vom Rest des Briefes vermuten. Sie wurden bei Paulus in einem höheren Grad nutzbar gemacht als man früher annahm; und solche Teile scheinen ebenfalls durchaus zahlreich in den Pastoralbriefen vorhanden zu sein. Wenn diese mannigfaltigen Elemente und Einflüsse nicht genau gesichtet und ausgewertet werden können, sind alle Schlüsse über eine Autorenschaft, die auf der Sprache, dem Stil oder theologischen Ausdrücken basieren, im besten Fall zweifelhaft.

Seit dem II. Vaticanum haben römisch-katholische Kollegen durch ihre wachsende Teilnahme kritische Studien zum NT unermeßlich bereichert. Gleichwohl haben sie manchmal übermäßige Rücksicht gegenüber vorherrschenden Ansichten unter protestantischen Gelehrten gezeigt, als ob die Biblische Kommission sich von Rom – sagen wir – nach Marburg bewegt hätte. Als evangelischer Christ glaube ich, daß sie unsere Disziplin viel mehr unterstützen könnten, wenn sie beim protestantischen kritischen Erbe dasselbe Skalpell anwenden würden, das sie bei der Behandlung ihrer eigenen Tradition immer so geschickt geführt haben.

New Brunswick E. Earle Ellis

Übertragung aus dem Englischen von Doris Grammel, Münster

**Nestori,** Aldo: **Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane.** Roma (Città del Vaticano): Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1975. XII, 220 S. (Roma Sotteranaea Cristiana per cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana V) kart. L. 25 000

In meiner Besprechung dieses Werkes in der Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 71,1976,233ff habe ich einige Kritik an seiner Zielsetzung und Durchführung vorgebracht. Nachdem dieser topographische Katakombenführer für Malereiforscher nun mehrere Jahre in Gebrauch ist, verdient er das ihm gebührende Lob. Denn bei der praktischen Arbeit vor Ort wie am Schreibtisch könnte man ihn heute nicht mehr missen. Die durchlaufende Numerierung der ausgeschmückten Grabkammern und sonstigen Malstellen in den Katakomben bewährt sich. Fast bedauert man, daß nicht alle Grabkammern, deren es ungezählte, doch zählbare in den zahlreichen beigegebenen Plänen gibt, in das Zählsystem einbezogen wurden. Dann ließen sich auch solche Kammern, die bei fortschreitender Forschung irgendeine wissenschaftliche Relevanz erlangen, leichter lokalisieren. Indem man schon alle begehbaren Kammern einzeichnete, wäre ihre Numerierung ja kein besonderer Aufwand mehr gewesen. Die Beschreibung, soll heißen ikonographische Topographierung konnte dessen ungeachtet der beabsichtigte erste Zweck des Textes bleiben.

Begehbar? Sind nun alle bemalten Kammern mit Hilfe der Pläne auffindbar? Die Antwort ist einzuschränken. Denn durch das Spinngewebe der Zeichnungen ist manchmal ein Durchkommen unmöglich. Gewisse eigene Ortserfahrung und der bekannte Spürsinn der Fossoren sind unverzichtbare Voraussetzungen. Als krasse Beispiele nenne ich die Kammer 2 in der Commodilla-Katakombe und die Nische 9 in der Priscilla-Katakombe. Darin liegt die Crux dieses Repertoriums, daß alte Pläne, ein wenig berichtigt, verwendet wurden. Exakte Regionalpläne der Art, wie ich sie im Sonderheft Antike Welt 9, 1978, 74 postuliert habe, sind unumgänglich notwendig.

Zu berichtigen ist die Abstimmung von Text und Plan in der Katakombe des Calepodius (150, 2 und Plan-Figur 36). Die „Cripta storica", mit dem Martyrium des Calepodius vielleicht zusammenhängend, ist die Stelle Nr. 1 gleich am Fuß der Eingangstreppe, die sich als hohe und breite Anlage entfaltet. Die laufende Nr. 2, die mit dem Text, der die Malereien der Krypta beschreibt, verbunden ist, bezeichnet in der Plan-Figur 36 eine entfernt und im 2. Stock liegende Stelle.

Nicht einzusehen ist die Aufteilung des Katakombenbereichs an der Via Appia 101 bis 105 in die „Sog. Katakombe der vier Oranten" (95f) und das „Hypogäum der Vibia" (96ff), nachdem A. Ferrua, Riv. di archeologia cristiana 47,1971,7ff und 49,1973,131ff (beide Stellen sind von Nestori zitiert), die christliche Gesamtanlage erkannt und dargestellt hat, die auch neutrale Dekorationen enthält und zu der auch einige nichtchristliche Gräber hinzugehören (vielleicht aus ökonomischen Gründen), darunter die Grabanlage des Vincentius und der Vibia aus der Vorstellungswelt des Mithras.

Im Themenkatalog des bemalten Cubiculums der Katakombe der Heiligen Gordian und Epimachus (69) hat es Vf. unterlassen, die beiden Füße einer Person zu erwähnen, die in Verbindung mit weiteren Farbflecken A. Ferrua an Petrus' Quellwunder im Gefängnis denken ließen (Rendiconti della Pont. Acc. Romana di Archeologia [Serie III] 45,1972–73,179). Der Vollständigkeit halber (s. Vorwort IX) hätten sie genannt werden müssen. Nun fehlen sie auch im Index der Bildgegenstände S. 213.

Eine störende Unstimmigkeit anderer Art liegt darin, wenn im Coemeterium Maius eine Darstellung von zwei Hydrien und sieben Brotkörben ohne Deutung registriert wird (35 Nr. 16) und im Register S. 188 eben diese Darstellung unter dem Stichwort „Cana" figuriert. Die Deutung, die ohne weitere Details nicht so absolut sicher ist, kann nicht wie selbstverständlich im Register aufgeführt werden, wenn sie nicht an der zitierten Stelle selbst mindestens akzentuiert wird.

Bei den aufgeführten Beobachtungen handelt es sich um Beispiele. Sie schmälern die Leistung des Ganzen kaum. Das früher Beanstandete liegt weniger in der Verantwortung des Autors als in der Materie selbst begründet. Im gegebenen Rahmen tat Vf. das Mögliche, und der entstandene praktische Nutzen gab ihm recht. Er hat ein zur Zeit unschätzbares Hilfsmittel der Katakombenforschung geschaffen, das nicht so bald wird ersetzt werden können. Was damit an mühsamer Arbeit bewältigt wurde, kann nur der wirklich ermessen, der in den unterirdischen Grabbezirken Roms Forschung betreibt. Anerkennung und Dank ist jeder, der hier zu schaffen hat und weiterkommen möchte, Aldo Nestori schuldig.

Zu zwei ikonographisch besonders interessanten Stellen gebe ich noch kurze ergänzende Hinweise. Die Darstellung einer Bilderzerstörung in Verbindung mit dem Bild der Jünglinge im Feuerofen (anonymes Hypogäum der Via Paisiello: Repertorio Nr. 1 [9]) ist im Erscheinungsjahr des „Repertorio" von C. Carletti in seiner Schrift „I tre giovanni ebrei di Babilonia nell' arte cristiana antica" (Katalog Nr. 124) nochmal besprochen worden. Seine Schrift habe ich unter besonderer Berücksichtigung der (alttestamentlich anmutenden) einer noch nicht ganz sicher auszumachenden Zeitphase des 4. Jh. (konstantinisch oder theodosianisch) zuzuweisenden Bilderzerstörung in Vigiliae Christianae 33,1979,201–206 rezensiert. – In der Anonymen Katakombe der Via Ardeatina hat Nestori nach seinen eigenen Forschungen in den Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia (Serie III) 45,1972–1973,152 eine Danieldarstellung gesehen und in das „Repertorio" Nr. 2 (116) aufgenommen. Dieser Deutung kann man nicht zustimmen. Denn für den Nachweis eines Danielbildes an gegebener Stelle wären Löwen unerläßlich (s. Antike Welt, Sonderheft 9,1978,75f Anm. 77).

Ein Druckfehler ist S. 1 bei der modernen Lagebezeichnung der Katakombe des hl. Valentin unterlaufen. Sie liegt an der Via (Viale?) Maresciallo Pilsudski (nicht Pildsuski).

Salzburg Josef Fink

**Paulsen,** Henning: **Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 226 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd 29), kart. DM 48.–

Die vorliegende Arbeit, von der Mainzer ev.-theol. Fak. als Habil.-schrift angenommen, gliedert sich in drei Teile: 1. Prolegomena zur Theologie des Ignatius von Antiochien, 2. Aspekte seiner Theologie, 3. die Struktur der ignatianischen Theologie.

Der erste Teil beginnt mit einem differenzierenden Überblick über die Geschichte und Methodologie der neueren Ignatiusforschung hinsichtlich der noch keineswegs zu Ende gekommenen Textkritik, der Literarkritik, der historischen Kritik einschließlich des religionsgeschichtlichen bzw. traditionsgeschichtlichen Zugangs zu den sieben Briefen. Die bisherige Forschungsgeschichte spiegelt die sachliche Schwierigkeit wider, gültigen Zugang zu Ignatius zu finden. Anzuerkennen ist, daß „nur ein Ensemble von einander korrigierenden und ergänzenden methodischen Schritten ignatianischer Theologie gerecht werden kann" (26). Da sich die Forschung immer neu auf den dialektischen Prozeß einlassen muß, den die Forschungsgeschichte nachweist, sucht der Vf. mit Recht jede vorlaufende Systematisierung zu vermeiden, um über die Analyse einzelner Aspekte Zugang zur ignatianischen Theologie zu gewinnen.

Will man deren historische Bedeutung bestimmen, so wird man „von der Klärung des geschichtlichen Kontextes auszugehen haben" (29), vom vielfältigen traditionsgeschichtlichen Material. Der Vf. greift zunächst neuerdings und subtil differenzierend die Frage nach den überlieferten Beziehungen der Ignatianen auf (Oden Salomos, ntl bzw. außerntl Texte, weitere urchristliche, jüdische und hellenistische Traditionsschichten), wobei er aber sehr richtig Ignatius nicht nur als rezipierenden Autor begreift, da die Tradition bei ihm „ihr eigentliches Ziel aus dem Kontext ignatianischer Theologie" empfängt (59). Die Beziehung von Ignatius zur paulinischen oder johanneischen Theologie bedeutet nicht immer notwendig literarische Abhängigkeit. Traditionsschichten können schon vor Ignatius miteinander verbunden gewesen sein.

Im zweiten Teil werden zunächst einzelne Aspekte der ignatianischen Theologie untersucht.

An den Anfang stellt P. das ignatianische Eschatologieverständnis, dessen Analysen bisher erheblich auseinandergehen. Man muß in den Briefen auf Modifikationen innerhalb des Gesamtfeldes der Eschatologie achten. Neben Texten, die im traditionellen Sinn eschatologisch geprägt sind, stehen solche, die speziell das bevorstehende Martyrium ins Auge fassen und das genuine ignatianische Verständnis von Eschatologie erst eigentlich offenlegen. Andrerseits verlaufe „ein breiter Strom ignatianischer Theologie ohne jede erkennbare eschatologische Bindung" (69) und erscheint die Gemeinde stellenweise mehr auf die Gegenwart des Heiles ausgerichtet. – Dann wendet sich der Vf. der Paränese im Rahmen der ignatianischen Theologie zu. Auch hier schwanken die bisherigen Beurteilungen, die Vermittlung paränetischer Einzelprobleme mit grundlegenden Aspekten sei noch kaum gelungen. Auch hier gibt es Textzusammenhänge, „die in den Bahnen der traditionellen urchristlichen Paränese verlaufen" (79). Doch erschöpft sich auch die ignatianische Paränese nicht in der Rezeption überlieferter Motive. Dies zeigt sich etwa in der präziseren Erfassung der Gemeindesituation. „Auf einer neuen Stufe finden sich daneben immer wieder korrelierende Begriffe, die ethisches Handeln an transzendente Normen zu binden suchen" (88f). – Im Zusammenhang wird im Rahmen eines Exkurses neuerdings der Terminus Ὄνομα in IEph 1,1 erörtert, der sich, wie richtig erkannt wird, auf das Christentum und die christliche Lebenspraxis der Adressaten bezieht. – Dann faßt P. noch speziell die Besonderheit des ignatianischen Römerbriefs ins Auge. Die Diskrepanz oder auch das Komplementärverhältnis desselben zu den anderen ignatianischen Schreiben läßt sich zunächst an den drei Problemfeldern „Brief" (bzw. „Stil"), „der Märtyrer/die Gemeinde" und „Martyrium" belegen (100), wie im folgenden ausgeführt wird. Summiert man die unterschiedlichen Aspekte, so bestätigt sich die Differenz zwischen dem an der Person des Märtyrerbischofs orientierten Römerbrief und den anderen ignatianischen Schreiben „als wichtiger Aspekt der inhaltlichen und theologischen Struktur ignatianischen Denkens" (109).

Von dieser Struktur handelt dann eingehender der dritte Teil. Unter dem Stichwort „Theologia via negationis" wird besonders das ignatianische Verständnis von σιγή erörtert, das sich zunächst in den Rahmen der Verwendung des Begriffs in der spätantiken Religion und Theologie einfügt. Das „Schweigen" der Bischöfe geht von den Zuordnungen Gott/σιγή und Gott/Bischof aus (vgl. IEph 6,1). Zum andern geht aus der göttlichen Späre des Schweigens der Sohn hervor (Mg 8,2) als der Offenbarer, in dem Gott sein Schweigen bricht (Rm 8,2). Auch hinter den auf Christus übertragenen negativen Gottesprädikationen Pol 3,2 steht zunächst die philosophische und religiöse Sprache der Zeit; sie rufen vor allem das Verlangen hervor, die Distanz zu überwinden „und so zur Erlösung zu gelangen" (120); für ihre Vermittlung kommt bei Ignatius vor allem das hellenistische Judentum in Betracht. Bedeutsam ist bei Ignatius jedoch „die Veränderung des Traditionsmaterials dieser theologia via negationis in Richtung und mit Hilfe einer Offenbarungschristologie" (122). – Bei der Frage nach den tragenden Aussagen der ignatianischen Theologie ist auch an die Pneumatologie zu denken. Es finden sich Texte, die einen allerdings differenziert zu sehenden traditionellen Gebrauch von πνεῦμα erkennen lassen. Doch ist das dynamische Verständnis von πνεῦμα nicht unbedingt an den Terminus selbst gebunden, was entgegen bestimmten Tendenzen in der bisherigen Forschung vor einer Unterschätzung der ignatianischen Pneumatologie warnt. Texte wie Phd 7,1f und Rm 7,2 zeigen, wie Ignatius pneumatologische Motive mit zentralen Gedanken seiner Theologie verbindet. Speziell der exemplarische Gebrauch von σάρξ – πνεῦμα weist „über die Pneumatologie hinaus und fügt sie in den Kontext der ignatianischen Theologie ein" (129). – Die ignatianischen Aussagen zur negativen Theologie und die pneumatischen Aspekte korrespondieren mit den anderen Bereichen ignatianischen Denkens.

Welche Prinzipien lassen diese Theologie als charakteristische Einheit erscheinen? Die von Ignatius intendierte Dialektik bzw. Antithetik läuft schließlich wieder synthetisch zusammen im Prinzip der ἕνωσις. Dieser ignatianische Zentralbegriff „ist noch immer nicht in all seinen Aspekten geklärt" (132). Aus urchristlicher Überlieferung bzw. biblischem Denken ist er nicht ausschließlich abzuleiten, sondern auch aus spätjüdischem, gnostischem und philosophischem Denken. Letztlich freilich, und das ist wieder eine treffende Bemerkung, muß ἕνωσις „von der ignatianischen Theologie her interpretiert und erfaßt werden" (135), ausgehend von einem einerseits dynamischen, andererseits eher statischen Verständnis. Im Zusammenhang spricht P. von den Gegnern der Einheit in den Gemeinden, wobei aber die ignatianische Polemik grundsätzlichen Aspekten seiner Theologie entspringt; es handelt sich um einen, wie betont wird, differenziert zu sehenden „Doketismus" und „Judaismus", vielleicht aber, wie gemeint wird, auch um Gegner der neuartigen Betonung und Begründung der kirchlichen Verfassung.

Im Rahmen der ignatianischen Ekklesiologie ist der ἕνωσις-gedanke von prinzipieller Wichtigkeit eben im Blick auf die Gemeinde. Auch hier sind ältere Überlieferungszusammenhänge zu erkennen. Speziell behandelt wird im Kontext der engen Verbindung von Christus mit der Kirche das σῶμα-motiv, dann die strikt theologisch begründete Gemeindeverfassung. In ähnlicher Weise wie die Ekklesiologie orientiert sich auch die ignatianische Eucharistielehre vor allem (?) an dem Gedanken der Einheit. – Anschließend wird versucht, „die ignatianische Denkstruktur des Gegenübers und der Durchdringung von Transzendenz und Immanenz mit dem Ziel der ἕνωσις religionsgeschichtlich ... zu bestimmen" (158f).

Volle Zustimmung verdient wieder, daß sich die grundlegenden Prinzipien der ignatianischen Theologie in ihren Teilen weitgehend dem religionsgeschichtlichen Kontext der Zeit einordnen lassen, doch die Verbindung der einzelnen Topoi zu einer charakteristischen Einheit an Ignatius selbst gebunden bleibt. Will man die Theologie von Ignatius in den Prozeß der Theologiebildung des Urchristentums einweisen, so gilt Ähnliches; eine nur traditionsgeschichtliche Analyse „vermag deshalb nicht den Kairos seines Denkens zu erklären" (167). – Natürlich mußte P. schließlich auch die ignatianische Christologie in seine Untersuchung einbeziehen. Ihre überwiegende Bezeichnung als Mitte dieser Theologie macht ihn zunächst kritisch, doch steht auch für ihn die zentrale Stellung der Christologie innerhalb der ignatianischen Briefe fest, wobei auch hier wieder zur Übernahme traditioneller Zusammenhänge die eigene ignatianische Interpretation kommt. Der Vf. überdenkt auch die spezielle Aufgabe der Christologie innerhalb der Ignatianen, vor allem ihre Ausrichtung an den Gemeinden, doch auch im Hinblick auf das Martyrium und seinen Zugang zum Heil.

Nicht eine Theologie des Ignatius von Antiochien wollte und konnte P. vorlegen, sondern Studien zu derselben. Dabei gelang ihm eine Reihe subtiler Einsichten und Textanalysen. Beispielsweise betont er mehr als bisher geschehen, daß Ignatius tradierte Schemata abwandelt und dem eigenen Argumentationszusammenhang seiner Briefe unterordnet. Oder er hebt etwa die christologische Orientierung des Martyriums bei Ignatius treffend heraus. Ausgewogen lesen sich die Erörterungen über das Verhältnis der Ignatianen zu den Paulinen. Was über die Verwendung des Begriffes σιγή in den Briefen gesagt wird (110–116), ist überzeugend. Gleiches gilt für die Bemerkungen zum Bedeutungswandel von παρουσία (66f). Eindrucksvoll sind u. a. die neuerliche Analyse von IEph 18,2 (48–53) sowie die eingehende Interpretation von IEph 19 (175–180). In der Deutung des σωματεῖον, Sm 11,2, muß ich meine eigene Übersetzung im Sinn von Paulsen korrigieren: gemeint ist die Gemeinde von Smyrna als Konkretion des umfassenden σῶμα der Kirche. Die Beispiele scharfsinniger, sorgfältig differenzierender Erfassung ignatianischen Gedankengutes und seiner traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge können hier natürlich nicht erschöpfend reproduziert werden. Sie beweisen aber, daß der Autor die Ignatiusforschung bereichert hat.

Doch weist die Arbeit auch gewisse Mängel auf. Störend wirkt das Übergewicht der Fußnoten gegenüber dem oben stehenden Text, wenngleich man für die Literaturbelege in den Anmerkungen auch zu danken hat. Der Stil des Vf. ist nicht unkompliziert. Eine Reihe von Druckfehlern ist stehengeblieben (S. 22 Anm. 59 lies statt „bestreitet" „beschreitet"; S. 203 lies statt „Klopf, R." „Knopf, R."). S. 59 findet sich ein 1., dem jedoch im Rahmen des Kapitels kein 2. folgt. Den langen Prolegomena (9–59) steht kein Schlußwort gegenüber, das man zur Zusammenfassung der Ergebnisse gewünscht hätte. Die Gliederung in „Aspekte" und „Struktur" der Theologie von Ignatius ist nicht ganz glücklich und führt zu Wiederholungen und fragwürdigen Zuordnungen.

In die „relative Sicherheit" (12) betreffend die Echtheit der sieben Ignatianen griff neuerdings J. Rius Camps (in: Revista Catalana de Teologia 2, 1977, 31–149; nun auch Ders., The four authentic letters of Ignatius, the Martyr, Rom 1979) unglücklich ein. Leider benützte der Vf. auch nicht mehr die Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien von K. Bommes, Weizen Gottes, Köln u. Bonn 1976; er hätte daraus thematisch und formal lernen können. Ob Ignatius das Stück IEph 7,2 tatsächlich selbst geformt hat (48), erscheint mir nach wie vor fraglich.

Beim ignatianischen Begriff von ἐλπίς will der Vf. eine verstärkte Tendenz zur Aufgabe der eschatologischen Komponente und dessen christologische Sinngebung in die Vergangenheit verlagert sehen (67f); auch wenn die Gemeinde bei Ignatius wiederholt auf die Gegenwart des Heiles ausgerichtet erscheint, ist sie und ist der Märtyrer selbst doch wesentlich von eschatologischer Hoffnung (auch bei der Identifikation Christus = ἐλπίς) erfüllt und bleibt die Gegenwart des Heiles doch auch für Ignatius nur eine *angeldweise*.

Man kann auch nicht mit dem Hinweis auf Rm 6 kurzweg sagen: „... was der Gemeinde βαπτίσματι schon zugeeignet ist, steht für Ignatius noch aus" (73); hier hat der Vf. entgegen seiner sonstigen Gepflogenheit zu wenig differenziert; auch Ignatius war ein Getaufter! Überspitzt klingt auch, namentlich wenn man den Briefcharakter der Aussagen bedenkt, die Bemerkung, Ignatius habe „erhebliche Schwierigkeiten, grundsätzliche Einsichten und kasuelle Paränese miteinander zu verbinden" (91); in diesen eilfertig und unter erschwerten Bedingungen abgefaßten Schreiben darf man keine in allem ausgewogene Theologie erwarten. Daß die ignatianische Verfassungstheorie nicht bereits bestehende Verhältnisse in den Gemeinden begründet, „sondern die konkrete Veränderung der Verfassung in eine Richtung fordert, die für ihn feststehende Theologumena bestimmen" (155), erscheint fraglich; jedenfalls ist der Monepiskopat in den von ihm angeschriebenen kleinasiatischen Gemeinden bereits gegeben.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (188–220) und ein Textregister beschließen die Arbeit.

Augsburg Joseph A. Fischer

**Verbraken,** Pierre-Patrick: **Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin.** Stenburgis: In Abbatia S. Petri. Hagae Comitis, Martinus Nijhoff (1976). 268 S., (Corpus Christianorum, Sint Pietersabdij, Steenbrugge) (Instrumenta Patristica XII) 900 FB.

Wer immer sich den Predigten des hl. Augustinus, speziell dessen Sermones ad populum zuwendet, der sieht sich mit einer Menge von Problemen konfrontiert. Mit dieser Feststellung eröffnet P.-P. Verbraken die Präsentation seiner zweifelsohne ungemein nützlichen Studie über die Authentizität der Sermones des neben Johannes Chrysostomus wohl bedeutendsten Predigers der patristischen Zeit. Nicht weniger als 544 Sermones (darunter freilich auch einige Fragmente) gelten heute mit approximativer Sicherheit als authentisch. Zur Zeit der Edition von Migne (Pl 38 und 39) im Jahre 1683, der einfach die Ausgabe der Mauriner übernahm, belief sich die Zahl der als echt geltenden Sermones erst auf 396. Es kamen also seitdem 148 weitere dazu. Die Einordnung dieser neuentdeckten Sermones in die schon von den Maurinern vorgenommene Klassifikation (1. sermones de scripturis, 2. sermones de tempore, 3. sermones de sanctis, 4. sermones de diversis) bildet das Kernproblem, um dessen Lösung es dem Vf. geht.

Teil I der Arbeit (9–18) gibt zunächst einen kurzen Einblick in die verschiedenen Listen der seit 1683 neuentdeckten Sermones. Teil II (19–42) beschreibt die Methode ihrer Einordnung in die schon genannten vier Klassen. Auf diese Weise ordnete bereits Germain Morin die von ihm im Jahre 1930 veröffentlichten 138 „Sermones post Maurinos reperti". Die gleiche Methode verwendete Cyrille Lambot, der mit der kritischen Edition der augustinischen Sermones im CCSL beauftragt war. Lambot veröffentlichte im Bd 41 dieser Reihe die „Sermones de Vetere Testamento". Er fügte die mit einem Buchstaben versehenen neuentdeckten jeweils dort ein, wohin sie nach der Ordnung der atl Schriften gehören. So folgt z. B. auf den Sermo XV über den Psalmvers 25,8 nicht der Sermo XVI über den Psalmvers 33,13, sondern einer der von Michael Denis 1792 in Wien entdeckten 21 Sermones, und zwar der Sermo über den Psalmvers 32,1 mit der Ordnungsnummer XV A. Dieses von Lambot gehandhabte System wird von V. übernommen und auf sämtliche neuentdeckten Sermones angewendet. Auf 23–42 werden alle neuentdeckten Sermones mit Angaben über den Anfang eines Sermo, das sogenannte „incipit", über die gegenwärtig beste Edition,

über das in der Predigt behandelte Thema sowie über die neue Ordnungsnummer einzeln aufgeführt.

Dem Teil III, „Fichier signalétique de sermons de saint Augustin" (43–196), geht eine 9 Seiten umfassende Liste der von V. herangezogenen Literatur voraus. Für jede einzelne Predigt werden unter fünf Sigeln wichtige Informationen über das Incipit und Explicit des Textes (Sigel T), über das Thema der Predigt (S), soweit möglich über den Ort, an dem die Predigt gehalten wurde (L), ebenso über die Zeit (D) und über die beste gegenwärtige Edition (E) erteilt. Sofern es über einen Sermo kontroverse Auffassungen gibt, werden diese unter einem zusätzlichen Sigel (R) vermerkt. Man fragt sich allerdings, weshalb diese Informationen über die neuentdeckten Sermones nicht gleich an jener Stelle gegeben werden, wo sie einzuordnen sind. V. gibt sie gesondert nach dem letzten der bei Migne aufgeführten Sermones. Diese Zusammenstellung ist in Blick auf die 23–42 schon aufgezeichnete Liste nicht ganz einsichtig.

Teil IV (197–234) referiert über die alten Kollektionen der Sermones. Dabei erfährt der Leser allerlei Wissenswertes über die ältesten Sammlungen, die zum Teil schon in der Bibliothek Augustins vorhanden gewesen sein müssen, wie dies der Indiculus (Verzeichnis) des Possidius vermuten läßt. Neben den von Augustin selbst überprüften Originalen dürfte es in dieser Bibliothek auch lediglich von Stenographen festgehaltene Manuskripte gegeben haben. Noch zu Lebzeiten des Kirchenvaters wurden unter bestimmten Gesichtspunkten gesammelte Predigten abgeschrieben und vertrieben. Wir kennen heute ca. 20 solche Sammlungen. Sie lassen sich in drei Kategorien einteilen: 1. die antiken Kollektionen, 2. die Sammlung des Caesarius, Bischofs von Arles und 3. die bereits systematisches Interesse verratenden Sammlungen des Mittelalters. Die einzelnen Kollektionen werden mit einem Hinweis auf die Manuskripte und auf die wichtigste Bibliographie bündig dargestellt und die zu ihnen gehörenden Predigten der Reihe nach aufgezählt. Freilich gibt es über diese Sammlungen hinaus noch andere Quellen für die augustinischen Sermones wie die Väterliteratur nach Augustin, die mittelalterlichen Florilegien etc. etc., die bei der Erstellung des kritischen Textes einzusehen sind.

Die Studie schließt im Teil V (235–255) mit der Incipit-Liste. Diese umfaßt nicht nur die echten, sondern auch die zweifelhaften Sermones, ferner die bei Migne und in anderen Ausgaben noch als echt geltenden, nunmehr aber als unecht erkannten, schließlich noch die durch ein „cfr" gekennzeichneten Varianten. Gewiß, gerade was diese Varianten betrifft, ist die Incipit-Liste lückenhaft. G. Folliet hat in seiner Rezension dieses Buches in der Revue des études augustiniennes 13 (1977), 359–361 auf solche Lücken aufmerksam gemacht. Auch sonst wären noch Fehler zu vermerken: Auf S. 59 unter 26 E: 359 statt 349; im PLS 2,812 selbst: 405 statt 450; S. 69 unter 66 E: 433 statt 434; S. 70 zum Sermo 68: der Sermo endet nur nach PL 38 mit „tradita sunt a patre meo", nach der geltenden besten Edition MA 1, 356–367, cfr. PLS 2,501–512 dagegen mit „tota lex pendet et prophetae"; S. 82 unter 116 E: 657 statt 661; S. 94 unter 165 E: 902 statt 901. Manchmal wird sich der Leser ein Mehr an kritischer Information wünschen. So z. B. auf S. 142 über das Explicit des Sermo 334: Nach V. schließt dieser Sermo mit „timorem mortis et hostem saeuissimum". Bei Migne findet man diesen Satzschluß erst am Ende des Kap. I des folgenden Sermo 335, PL 38, 1470. Sermo 334, PL 38, 1469 schließt mit: „qui ipse te poterit pro rebus omnibus satiare". Was gehört nun zum Sermo 334 und was zum Sermo 335?

Solche und ähnliche Fragen – sie werden bei der schon seit langem erwarteten Fortsetzung der Edition der Sermones Augustins im CCSL gewiß zufriedenstellender beantwortet werden – mindern den Wert der von V. vorgelegten Studie nicht. Im Gegenteil, dieses „Instrument" war dringend nötig, damit sich der Leser in der immer noch wachsenden Zahl der neuentdeckten Predigten des großen Kirchenlehrers rasch zu orientieren vermag. Für diese Hilfestellung gebührt Vf. Anerkennung und Dank.

Würzburg Cornelius Mayer

**Schneyer,** Johannes Baptist: **Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350** (Anonyme Predigten. Bibliotheken A bis N). – Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1978. VII, 821 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, Bd XLIII, Heft 8) kart. DM 160.–

Das vorliegende umfangreiche Heft des Repertoriums der lateinischen Sermones des Mittelalters enthält den ersten Teil der Initien der anonymen Predigten. Sie sind alphabetisch nach den Bibliotheken geordnet, in denen die Handschriften liegen, beginnend mit Alençon und reichend bis Nürnberg. Das größte Kontingent stellte die Bayerische Staatsbibliothek München mit 51 lateinischen Handschriften und einer deutschen Handschrift, die auch eine kleine Sammlung von 17 lateinischen Predigten enthält. Ihr folgen in großem Abstand das Britische Museum in London mit zwölf Handschriften, die Stadtbibliothek von Avignon mit zehn, das Gonville and Caius College in Cambridge mit acht, die Universitätsbibliothek Innsbruck mit sieben, die Staatsbibliothek Berlin und die Königliche Bibliothek von Brüssel mit je fünf Handschriften. Dem Umfang nach sind die Sammlungen sehr verschieden. Den Rekord hält eine Handschrift der Staatsbibliothek Berlin (Cod. lat. qu. 698) mit 551 Nummern.

Nach der Anlage des Repertoriums (vgl. ThRv 67, 1971, 57f) wird von jeder einzelnen Predigt zuerst das einleitende Schriftwort mitgeteilt, wenn ein solches vorangestellt ist. Darauf folgen die Anfangsworte der Predigt, häufig auch die Schlußworte. Die Sermones de Tempore, de Sanctis und de Communi sanctorum et de occasionibus sind durch die Beifügung des Buchstabens T bzw. S bzw. C und einer Zahl näher bestimmt. Eine beigelegte Sigeltabelle gibt darüber Aufschluß.

In den anonymen Sammlungen finden sich natürlich auch manche Stücke von bekannten Autoren. Für diese Stücke wird unter Angabe des Autors und der entsprechenden Nummer auf den Autorenkatalog in den früheren Heften verwiesen.

Ein Beispiel: Die Sammlung von Angers 241 enthält unter n. 137–145 und unter n. 150–151 Stücke aus den Sententiae (Miscellanea) Hugos von St. Viktor, die in der Regel keine Predigten, sondern kurze theologische Sentenzen sind. Der Vf. verweist auf die entsprechenden Nummern Hugos von St. Viktor im zweiten Heft des Repertoriums. Die angegebenen Nummern sind aber auffallenderweise alle unrichtig. Die richtigen Nummern sind trotzdem leicht aufzufinden, weil die Stücke alphabetisch geordnet sind. Zu n. 140 (Angers 241) fehlt ein Hinweis; es ist zu ergänzen: Hugo de SV, n. 244.

Das umfangreiche und weit verstreute Quellenmaterial, das der Vf. in den verschiedenen Handschriftenbibliotheken Europas durcharbeiten mußte, läßt die mühevolle Arbeit ahnen, die in diesem und in den vorausgehenden Heften des Repertoriums investiert ist. Wenn das Werk vollendet ist, wird es ein wertvolles Arbeitsinstrument für die mediävistische Forschung sein.

Eichstätt Ludwig Ott

**Eckermann,** Willigis OSA: **Wort und Wirklichkeit.** Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1978, XXXI, 338 S. (Cassiciacum. Eine Sammlung wissenschaftlicher Forschungen über den hl. Augustinus und den Augustinerorden. Bd 33). kart. DM 99.–

E.s Studie zum Physikkommentar des Hugolin von Orvieto, die in der Reihe „Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen" Bd 5, 1972 erschien, war ein erster Beitrag zur Erforschung der Erkenntnislehre des spätmittelalterlichen Augustinismus. Die vorliegende Untersuchung zum Sprachverständnis des Gregor von Rimini, welche von der Theol. Fakultät der Universität Freiburg als Habil.-Arbeit vorlag, führt diese Forschung weiter. Die Mitarbeit an der von H. Obermann, Tübingen, besorgten Edition des Sentenzenkommentars (Lib. I–II) des Gregor von Rimini kam dieser Studie ebenso zustatten wie das aus der gegenwärtigen Diskussion der Frage nach Sprache und Wirklichkeit motivierte Problembewußtsein. Textarbeit und Anstrengung des Begriffes gehören in der mediävistischen Forschung zusammen.

Das 1. Kap. referiert einleitend über den Stand der Erforschung der Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie des Gregor von Rimini, der 1345 Magister der Theologie in Paris war und der 1358 als General der Augustinereremiten in Wien starb. In 3 Kapiteln wird das Thema in seinen Signifikaten „Sprache" (Kap. 2) und „Wirklichkeit" (Kap. 3) und im umgreifenden Sinn seiner komplexen Bedeutung „Sprache und Wirklichkeit" (Kap. 4) abgehandelt. Diese Ergebnisse werden im 5. Kap. wirkungsgeschichtlich beleuchtet und wissenschaftstheoretisch gewürdigt.

Die ältere und neuere Forschung, die einerseits von C. Prantl, J. Würsdörfer und H. Elie und andererseits von M. dal Pra, G. Leff, R. Paqué, H. Schepers, F. Hoffmann und G. Nuchelmans vertreten wird, hat die erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Position des Gregor von Rimini immer schon im Hinblick auf die unbestrittene Autorität Augustins und die umstrittene Doktrin des Wilhelm Ockham interpretiert.

Dem kritischen Einfluß Ockhams konnten sich auch die Augustinertheologen nicht entziehen, da dessen logische Untersuchungen an allen Schulen diskutiert wurden. Ockhams Kritik der reinen Logik macht einerseits Wort und Sprache zum gefügigen, frei-verfügbaren Sprachlaut des begrifflichen Deuteaktes, der den Gegenstand in seiner Bedeutung setzt (supponiert), andererseits macht diese Kritik das Einzelding in seiner Realität und Individualität zum Gegenstand des Naturwissens und Forschens. Von dieser Kritik der reinen Logik setzte sich der

Augustinertheologe entschieden ab. Bedeutung und Bezeichnung des Erkenntnisaktes fundieren im Bereich des Objektiv-Gültigen, des Intentionalen.

Die Signifikate inkomplexer, begrifflicher Bestimmungen und die Gesamtsignifikate komplexer, umfassender Denk- und Deuteeinheiten konstituieren nach Gregor von Rimini das Feld des Wißbaren und der Erkenntnis. Er machte den Begriff des „significatum totale" bzw. „complexe significabile" der Deuteeinheit und -ganzheit zu einem Grundbegriff der Sprachphilosophie in der spätmittelalterlichen Augustinerschule. Diese komplexe Deuteeinheit der mentalen Aussage ist nicht einfach die Summe der Teilsignifikate der einzelnen Termini oder Begriffe; die mentale denknotwendige Aussage, das inwendige Wort ist eine intelligible Ganzheit in begrifflich-gegliederter Ordnung, die unsere Zustimmung und Bejahung findet. Das Aussagbare ist das Wißbare, der Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis. Die mentale Aussage einer intelligiblen Denkeinheit ist Grund und Ursprung der wissenschaftlichen „ratio", die Gregor von Rimini im Sentenzenkommentar entsprechend der spätmittelalterlichen Methode in Konklusionen, Artikeln und Thesen darlegt und begründet. Erkenntnisbegriff und wissenschaftliche Methode entsprechen sich. Die mentale Aussage verlautet zwar immer nur in einer bestimmten Sprache; der Wort- und Sprachlaut als solcher ist (nach allgemeiner mittelalterlicher Auffassung) in das Belieben des Menschen gestellt; das inwendige Wort, die mentale Aussage aber ist naturale Sprache, in der das Bedeutsame ausgesagt wird. Das „significabile" ist das „dicibile".

E. verfolgt die Geschichte dieses sprachphilosophischen Begriffes zurück bis in die antike Schultradition der Stoa, der auch Augustins Sprachverständnis verpflichtet ist, wie die Untersuchung von U. Duchrow gezeigt hat. Augustin unterschied aber das „dicibile", das „lekton" der stoischen Philosphie, vom „verbum", in dem das Sagbare und Zu-sagende offenbar wird. Gregor von Rimini hingegen bemüht sich, den Kirchen- und Ordenslehrer auf die Linie des spätmittelalterlichen, augustinistischen Radikalmentalismus zu bringen: das mentale Wort, das inwendige Sprechen ist identisch mit der mentalen Aussage, diese begründet das eigentliche und wahre Wissen. Eine mentale Aussage, die nur ein Abbild eines auswendigen Satzes oder Urteils ist, ist darum für ihn ohne Aussagewert.

Der Bedeutungsgehalt der mentalen Aussage ist der Gegenstand des Wissens; die Deutekraft der Signifikate sichert den Bezug der Aussage zur Wirklichkeit. Die intellektuale Wirklichkeit im Denken, freien Wollen und Lieben wird unmittelbar im Vollzug wahrgenommen und erkannt. Die Geistseele des Menschen ist in diesen intellektiven Akten präsent und die Selbstgegenwart der Geistseele ist die Einsichtigkeit ihrer Akte. Die sinnenfällige Wirklichkeit wird in ihrer Gestalt mittels der „species" erkannt, welche die „mens" fingiert, bildet und in der „memoria" verankert. Gregor von Rimini griff die genuin augustinischen Begriffe des Bildes und Lichtes, des Schauens und Einsehens auf, um seine Position der vermittelten direkten Erkenntnis des Realen zu begründen. Das Reale in seiner Realität wird nicht mittels der Universalbegriffe und der Transzendentalien erkannt, vielmehr wird die Realerkenntnis zum Allgemeinwissen verarbeitet, das ebenso für die Kunst wie für die Wissenschaften wichtig ist. Augustins Idee von der Schau des Wahren wird in der spätmittelalterlichen Augustinerschule der Theorie und These der Realerkenntnis dienstbar gemacht.

Gott kann weder unmittelbar noch mittels eines allgemeinen Begriffes erkannt werden: Bedingung der Möglichkeit naturalen Gotterkennens ist aber der Begriff, der von Gott und der geschöpflichen Wirklichkeit bedeutungsvoll ausgesagt werden kann. Dieser Begriff kann nur in der Weise konstruiert werden, daß die Bedeutung eines endlichen Begriffes in ihrer Deutekraft und -richtung absolut, d. h., frei gesetzt wird. So kann der Begriff des „notwendigen Seins", des „höchsten Gutes" usw. die naturale Gotteserkenntnis vermitteln. Dieser Begriff notiert in seiner ursprünglichen Bedeutung kreatürliche Wirklichkeit, er konnotiert die transzendente Wirklichkeit. Weil die Bedeutungsfülle des inwendigen Wortes der mentalen Aussage jeder realen Erkenntnis immer schon vor und über ist, ist sie auch geeignet, die transzendente Wirklichkeit mitzubedeuten. Die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis hat ihren Erfüllungsort in der Schöpfungstheologie (des 2. Buches des Sentenzenkommentars), in der näher zu zeigen ist, daß (auch für Gregor von Rimini) das Unendliche der erfüllte Horizont des Endlichen ist. Die Schöpfungstheologie ist der Schnittpunkt der naturalen Gotteserkenntnis und der biblischen Offenbarung. Auch diese kann der Augustinertheologe nicht anders auslegen und verstehen, als daß er nach der Bedeutung, den Signifikaten der biblischen Aussagen fragt.

Die Schriftauslegung ist Konklusionstheologie, die weniger die Aufgabe hat, den Glauben zu begründen als vielmehr den Erkenntnisfortschritt unter Beweis zu stellen. Dieser Fortschritt bedarf nicht der Vernunftgründe – die spätmittelalterliche Konklusionstheologie darf nicht mit der neuscholastischen Theologie ineinsgesetzt werden! –, denn die biblischen Aussagen über die ungeschaffene Wirklichkeit befähigen den forschenden Verstand des Gläubigen zur je noch tieferen Erkenntnis. Wie begegnet aber der Philosoph eines radikalen Mentalismus dem Anspruch des biblischen Wortes und der biblischen Sprache? Gregor von Rimini war zu sehr Schrifttheologe, um ohne Gefahr für die biblische Botschaft einen erkenntnistheoretischen Mentalismus zu vertreten; er war zu sehr augustinisch-neuplatonischer Philosoph, um ohne Gefahr für das mentale Wort und die mentale Aussage dem Wortlaut der Schrift anzuhangen. Das Problem des radikalen Mentalismus wurde allerdings der spätmittelalterlichen Augustinerschule zum Schicksal.

„Das Weiterwirken der Bedeutungslehre Gregors in der mittelalterlichen Augustinerschule", das E. zum Schluß der Untersuchung noch in einem Überblick skizziert, beweist aber, daß die Schule die Problematik des Mentalismus Gregors gesehen hat. Hugolin von Orvieto wies auf die Defektibilität der mentalen Aussage und des inneren Wortes hin. Johannes Hiltalingen von Basel kritisierte die Thesen vom Gesamtsignifikat als dem Gegenstand des Wissens. Paulus Nicoletti von Venedig führte die Kritik fort mit dem Hinweis, daß das von Gregor konzipierte Gesamtsignifikat der mentalen Aussage etwas Ewiges und Notwendiges darstelle, das weder Gott noch ein Geschöpf sei. Bartholomäus Arnoldi von Usingen berichtet, daß zu seiner Zeit, d. h. um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts, Gregors Lehre vom Gesamtsignifikat nur mehr von Heinrich von Langenstein vertreten wurde.

Die Wirkungsgeschichte der Bedeutungslehre Gregors gibt einige Fragen auf, die am Ende auch an die Interpretation seines Werkes gerichtet werden müssen: 1. Gregor von Rimini hat das Unterscheidende der mentalen Aussage herausgearbeitet und also auch den Unterschied derselben zur grammatikalischen und sprachlichen Ausdrucksform unterstrichen. Von einer Sprachvergessenheit der spätscholastischen Philosophie kann darum nicht die Rede sein. Werden aber in der Theorie vom Totalsignifikat der mentalen Aussage die grammatikalischen und sprachlichen Differenzen nicht doch gegenstandslos? Und bleibt damit nicht auch die Leitfrage der ganzen Arbeit: „Bedeutet Sprache Wirklichkeit?" (4) fragwürdig? Wie trägt Gregor von Rimini der Signifikanz der Sprache, der vokalen Aussage Rechnung?

2. Gregor von Rimini beruft sich für sein Verständnis des mentalen Wortes und der Signifikanz der inwendigen Aussage immer wieder auf Augustin und überschritt die Grenzen der „mens-memoria-Lehre" Augustins zum Mentalismus der spätmittelalterlichen Augustinerschule. Wo liegen die Grenzen der spätmittelalterlichen Augustinustradition?

Diese Frage ist um so wichtiger, als der Radikalmentalismus der spätscholastischen Augustinertheologie eine verhängnisvolle Belastung der Reformationstheologie des 16. Jh.s war: So sehr sich auch die mediävistische Forschung von der philosophischen und theologischen Fragestellung der Gegenwart anregen und provozieren lassen darf, ihre Aufgabe bleibt die Erforschung der mittelalterlichen Geisteswelt. Die dem Zeitalter der Reformation vorausgehenden zwei Jahrhunderte verdienen und fordern unser ganzes Augenmerk. Die spätmittelalterliche Augustinerschule war ein Wegbereiter der Erneuerung der Theologie.

Mancher Leser der Arbeit wünschte sich von diesem fähigen, habilitierten Autor mehr Schwerpunktbildung in der Textauslegung, die bisweilen paraphrasierend vorankommt, – wie gesagt: ein Wunsch; jeder Leser zollt aber der Arbeit hohen Respekt.

Bochum Ludwig Hödl

**Maurer,** Wilhelm: **Historischer Kommentar zur Confessio Augustana. Bd I:** Einleitung und Ordnungsfragen (1976). 256 S.; **Bd II:** Theologische Probleme. (1978). 228 S. – (Gütersloh): Mohn. Lw. DM 58.–

Um es kurz zu sagen – nur mit großem Bedauern machen wir diese Feststellung – der von W. Maurer lang erwartete Kommentar zur Confessio Augustana als Frucht einer jahrzehntelangen Forschung des so bedeutenden Reformations-, besonders Melanchthon-Forschers liegt in den beiden Bänden nicht vor. Dabei bemängeln wir weniger als B. Lohse (ZKG 89, 1978, 206–207) die spärliche Auseinandersetzung mit der übrigen Forschung; viel bedauerlicher ist, daß der Text der CA selbst kaum in Erscheinung tritt und keine wirkliche Exegese erfährt, nicht einmal die Theologie Melanchthons eine größere Rolle spielt, sondern wir es eher mit ausführlichen Exkursen zur Theologie Luthers, des Luthers der frühen wie späten Jahre, zu tun haben. Wir erfahren daraus sicherlich reiche Belehrung, die wir aber an dieser Stelle nicht suchen. Wenn Vf. eingangs sagt, die Stimmen der Ausleger dürften „das ursprüngliche Bekenntnis nicht übertönen", „Das Zeugnis von Augsburg muß rein erklingen; es muß so gehört

werden, wie es ursprünglich gemeint war" (15), dann kommt er selbst dieser Forderung nicht nach, indem er bei ausgiebiger Darlegung der reformatorischen Ansichten nicht dazu kommt, zunächst einmal den Text des Bekenntnisses zu analysieren und ihn vor dem Horizont des Reichstags von 1530 verständlich zu machen. Wir haben es eher mit einer Theologie Luthers, und zwar mit einer quellenmäßig bestens belegten Darstellung, als mit einem Kommentar der CA zu tun. Obwohl Vf. sich bewußt ist, daß Luther an der Abfassung von CA 1–21 nicht beteiligt war, sich schon der Mitarbeit an der Redaktion und Ergänzung der „Torgauer Artikel" entzog (I,24), ist für ihn selbstverständlich und von vornherein klar, daß die Aussagen der CA und Luthers in derselben Linie stehen, „gemeinsame Wurzeln" haben (II,47). Das besondere Genus eines Bekenntnisses wird nicht beachtet, der Text wird wie eine Schrift Melanchthons behandelt. So geht Vf. bei der Behandlung von CA 2;18;19 von Luthers „De servo arbitrio" und seinem „Bekenntnis" von 1528 aus und stellt schließlich fest, daß M.'s Aussagen in CA 18 „nicht auf der Höhe von Luthers Willens- und Gnadenlehre stehen" (II,57). Luther redet in der Sprache der Mystik, „nicht in den von M. gepflegten und weitergegebenen Formen der aristotelischen Dialektik" (II,147). „Man kann in diesen melanchthonischen Zusätzen nichts finden, was in Gehalt und Tiefgang mit den entsprechenden Aussagen Luthers vergleichbar wäre." (II,160; vgl. 194f) Die „Apologie" wird zur Exegese der CA nur selten herangezogen.

Im ersten Band, in dem Vf. unter „Die Ordnungsfragen" von CA 28 ausgehend ausschließlich Luthers Lehre von den 2 Regimenten und den 3 Hierarchien und im Anschluß daran Krieg, Eid, Eigentum, Ehe und Familie behandelt, stellt er schließlich fest, daß M. in die theologischen Dimensionen der Zwei-Reiche-Lehre in CA 28 nicht eingetreten sei (I,100). Zu einer Analyse von CA 28 kommt es nicht. Dann hätte Vf. nicht daran vorbeigehen können, daß es um das Bischofsamt geht und die Lehre von den zwei Regimenten von M. in diesem Zusammenhang dargelegt wird, um deutlich zu machen, daß Restitution der bischöflichen Jurisdiktion nicht Wiedereinsetzung der Bischöfe in die weltliche Herrschaft bedeutet. Denn diese hat der Bischof nicht als Bischof, sondern nur iure humano als Geschenk des Kaisers, während das Bischofsamt iure divino ist. Letzteres nimmt Vf. nicht zur Kenntnis; nach ihm verstand M. die in CA 28 eingeräumte Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe dahingehend, daß sie „nach menschlichem Recht eine Herrschgewalt besäßen, kraft derer sie in Fragen der Ordnung, der Volkserziehung und des Kultus Gehorsam erzwingen könnten" (I,89). Statt CA 28 beim Wort zu nehmen und dazu nach den Briefen M.s einmal festzustellen, was dieser unter der bischöflichen Jurisdiktion versteht und aus welchen Motiven er sie zurückgewinnen möchte, werden Luthers Vorbehalte vorgeführt und gezeigt, wie weit er sich „vom historischen Bischofsamt entfernt hat" (I,88), „wie wenig er noch mit dem historischen Bischofsamt rechnete" (I,93).

Allerdings muß Vf. zugeben, daß die Fragen, wer Bann, Zucht und Ordination ausüben würde, offen geblieben sind und M.s Prophezeiung, die kirchliche Spaltung werde dauernd bestehen, sich deshalb in der Geschichte des Protestantismus erfüllt hat (I,95). Der 2. Band behandelt in den Abschnitten „Das altchristliche Dogma" (CA 1; 3), „Sünde und freier Wille" (CA 2; 18; 19), „Glaube und gute Werke" (CA 4; 5; 6; 21), „Die Kirche und ihre Sakramente" (CA 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13) die Lehrartikel 1–21 der CA.

Nur auf einige Ungereimtheiten sei hingewiesen: Die Frage des Verhältnisses der Schöpfungsherrlichkeit Gottes und der teuflischen Macht beantwortet M. laut Vf. „in demselben Sinn" wie das Innozentianum von 1215 gegen den Dualismus der Katharer (II,58). Zwei Seiten später spricht Vf. davon, daß in CA 19 „die dualistischen Anwandlungen des Bekenntnisses von 1215 überwunden sind" (II,60). Oder sollte hier L.'s Bekenntnis von 1528 gemeint sein? Man kann nicht von der Lehre von Imputation und Akzeptation in der Scholastik (II,124) sprechen. Dafür sind die Unterschiede zwischen Thomas, Scotus, Ockham und Biel zu groß. Wenn die Rechtfertigungslehre der Apologie u. a. mit dem Satz beschrieben wird: „Die Zurechnung der fremden Gerechtigkeit verändert also den Gläubigen nicht wesensmäßig, leitet also keine effektive Erneuerung ein" (II,127), dann ist dem in doppelter Hinsicht zu widersprechen. Von Wesensänderung, d. h. substanzieller Änderung, spricht überhaupt niemand, von effektiver Erneuerung, z. B. von Wiedergeburt, ist nicht nur in der CA, sondern auch in der Apologie die Rede, wie Vf. bei V. Pfnür, „Einig in der Rechtfertigungslehre?" (Wiesbaden 1970; 157ff) hätte nachlesen können.

In § 17 „Predigtamt und Evangelium" wird gesagt: „Das Predigtamt schließt also das allgemeine Priestertum nicht aus" (II,140). Das ist unbestritten, wenngleich zu erwähnen wäre, daß in der CA vom allgemeinen Priestertum nicht die Rede ist. Umgekehrt schließt aber das allgemeine Priestertum ein besonders Amt nicht aus. Daß „die Augustana mit dem Begriff ‚Predigtamt' nicht die Vorstellung einer amtlichen Institution verbindet" (II,140), wäre zu beweisen, das „rite vocatus" von CA und die Praxis des Luthertums mindestens seit 1535 sprechen dagegen. Der Satz „Jeder ist Evangelist; nur muß Ordnung gehalten werden..." (II,140) ist nicht einmal der ganze Luther, geschweige denn CA. Viel wäre zu sagen über das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Sicht des Vf. CA 20 spricht zwar nicht von Glaube und Liebe – Liebe ist ein belastetes Wort, seitdem die Nominalisten gelehrt haben, der Mensch könne ex puris naturalibus Gott über alles lieben –, aber von Glaube und Heiligem Geist, durch den „die Herzen erneuert werden, neue Triebe bekommen und dadurch gute Werke hervorbringen" (§ 29), wird gesprochen. Der Vergleich des Verhältnisses von Glaube und Liebe mit dem von göttlicher und menschlicher Natur in Christus ist damit nicht angemessen.

Münster Erwin Iserloh

**Materialien zur Rheinischen Geschichte. Bd I:** Die Korrespondenz der Kurfürsten von Köln aus dem Hause Wittelsbach (1583–1761) mit ihren bayerischen Verwandten. Nach den Unterlagen im Bayerischen Hauptstaatsarchiv München bearb. von Franziska Jäger – von Hoesslin. – Düsseldorf: Droste 1978. 253 S. (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde LXI) Ppb. DM 29.–

Fast 180 Jahre lang, von 1583 bis 1761, haben Wittelsbacher über das Erzstift Köln regiert. Durch Kumulation von geistlichen Fürstentümern haben sie in dieser Zeit in der nordwestdeutschen Germania Sacra ein Bischofsreich zusammengebracht, das in seiner weitesten Ausdehnung von Stablo-Malmedy über Lüttich, Münster und Paderborn bis nach Hildesheim reichte. Als Herzstück dieser geistlichen Sekundogenitur war Kurköln in besonderem Maße in die politisch-militärischen Auseinandersetzungen hineingezogen, an denen Bayern sich beteiligte. Seine Kunst- und Kulturgeschichte ist in dieser Zeit entscheidend geprägt von den Impulsen, die vom Münchener Hof und dem gegenreformatorisch-barocken Südosten des Reiches ausgegangen sind. Wer immer sich mit der Geschichte Kurkölns und des bayerischen Bischofsreiches in Nordwestdeutschland beschäftigt, wird es begrüßen, daß die Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde als erstes Heft ihrer neuen Reihe „Materialien zur rheinischen Geschichte" ein Inventar des Materials der Münchener Archive zur Geschichte der Kölner Kurfürst-Erzbischöfe aus dem Hause Wittelsbach (1577/1583–1761) vorgelegt hat.

Schwerpunkte bilden darin der Kölner Krieg, die Zeiten des Dreißigjährigen Krieges und des Kurfürsten Max Heinrich, die Kölner Doppelwahl von 1688 und die folgenden Jahre des Pfälzischen Krieges sowie des Spanischen Erbfolgekrieges zur Zeit des Kurfürsten Joseph Clemens und seines Bruders, des Kurfürsten Max Emanuel, schließlich der Briefwechsel zwischen Kurfürst-Erzbischof Clemens August und seinem Bruder Karl Albrecht. Daß bei der Vielschichtigkeit des Materials nicht alle Namen und Einzelbetreffe in Erscheinung treten können, liegt in der Natur der Sache. Dennoch wird man für dieses Inventar dankbar sein, gibt es doch dem Benutzer die Möglichkeit zur ersten Information und erleichtert weitere Nachforschungen außerordentlich.

Die Sorgfalt des Inventars in den Einzelheiten ließe sich nur anhand des archivalischen Materials überprüfen, was mir nicht möglich war. Verschreibungen wie „Gogondola" (182, 227) für Gondola (so hieß der Paderborner Weihbischof richtig), „Elderens" (222) für d'Elderen, „Korff gen. Schmising" (127, 234) für Korff-Schmiesing, „Kuen-Bellaoy" (so 246) für Kuen-Belasy (so richtig 234), „Issel" (230) für Ijssel (so richtig 130), „Borculo" (90 und 220) für Borkelo, „Lesczinska" (166, 235) für Leszczyńska wären zu vermeiden gewesen. Den Mainzer Kurfürst-Erzbischof Daniel Brendel v. Homburg findet man im Register (229) unter Homburg, den Kurfürst-Erzbischof Schweikard von Cronberg (1604–1626) unter „Schweickardt" (247). Mit dem Mainzer Erzbischof Wolfgang (54f; im Register 252 unter Wolfgang) ist Wolfgang von Dalberg gemeint, mit dem Trierer Erzbischof Johann Philipp (184) Johann Philipp von Walderdorff. Dalberg und Walderdorff fehlen im Register. 195 werden die Vornamen des Trierer Kurfürst-Erzbischofs Orsbeck richtig mit Johann Hugo angegeben, im Register 241 aber nur noch Hugo. „Castel Roderigo"

(127f, 220) ist zu verbessern in Castel Rodrigo. „Triva" (177) fehlt im Register. Nicht reguliert wurde verschiedentlich die Orthographie: „Leiblfing" (100, 234), aber „Leibelfing" (200), „Albrecht Sigmund" (9) aber Albrecht Sigismund (110, 217). 241: Der Nuntius Jacopo Oddi (im Register „Giac[omo]") hatte Köln bereits 1735 verlassen. 63 ist von dem „Kölner Nuntius Ossorius und Cholinus" die Rede. Gemeint ist damit Coriolano Garzadoro (nicht „Garzadero" wie 241), Titularbischof von Ossero (nicht „Osero" wie 241). Mit dem 200 (Akt. 678) erwähnten Kardinal Spada kann schwerlich Orazio Filippo gemeint sein (247), der übrigens erst zwischen 1698–1702 die Kölner Nuntiatur bekleidete. Der Ausdruck „geistliche Herzöge" (195) wäre besser vermieden worden.

Fribourg Heribert Raab

**Kolacek,** Josef: **Der Heilige der Neuen Welt. Johannes Nepomuk Neumann.** – Stein am Rhein: Christiana-Verlag (1979). 227 S., kart. DM 14.–

Dem Vf., einem tschechischen Jesuiten vom Radio Vatikan, ist es gelungen, das Leben des 1977 heiliggesprochenen Böhmerwaldsohnes Johannes Nepomuk Neumann CSSR (1811–1860) in der Form einer Hagiographie darzustellen, die als eine der anspruchsvollsten literarischen Gattungen gilt, weil von ihr kritische Genauigkeit, theologische Gründlichkeit, gute Ausdrucksfähigkeit, Lebensnähe, Wärme und poetische Eleganz verlangt werden. Diese Klippen der Hagiographie hat Vf. in seinem ursprünglich in tschechischer Sprache veröffentlichten Buch gut überwunden. Seine beachtenswerte dichterische Sprache voll Reife, Lebendigkeit und Frische entspringt dem Schweigen und der Meditation. Sie ist auch theologisch zuverlässig und wesentlich, auch wenn Vf. viele Fragen, z. B. nach den nationalen Beziehungen und den kirchlich-politischen Spannungen, offen läßt. Es sind jedoch immer nur Randfragen im Hinblick auf die Substanz der Begebenheit und nicht entscheidend für die provozierende Heiligkeit des seit 1852 amerikanischen Bischofs von Philadelphia. Dabei hat sich Vf. nicht nur auf den äußeren Wesensinhalt konzentriert, sondern er bemächtigt sich dessen von innen her, indem er tief in die Seele des Heiligen hinabsteigt und seine menschliche Verfassung durchschaut, andererseits aber auch die Bewegung und den Rhythmus der Gnade Gottes zu erfassen versucht, die in jede Schwingung seines Wesens eindringt. Völlig organisch durchdringen und verbinden sich hier zwei grundlegende Ebenen im Leben des Heiligen: Gott und die Geschichte, die Vertikale und Horizontale, Arbeit und Gebet.

Der Sohn eines aus Obernburg am Main bei Aschaffenburg nach Prachatitz im Böhmerwald zugeheirateten Strumpfwirkers ist ein Heiliger der festen, schöpferischen, erfinderischen und treuen Hoffnung, die sich durch keine Hindernisse abschrecken ließ. Die Umstände, in denen er lebt, scheinen verschlossen, feindlich, stumpf und gleichgültig zu sein gegenüber den christlichen und priesterlichen Idealen des Budweiser und Prager Theologen, des Klerikers, der einen Bischof sucht, des aufrichtigen Ordensmannes, des Missionars und Hirten in einem fremden, rauhen und chaotischen Milieu Nordamerikas. Aber er baut sich aus diesen Hindernissen einen Weg nach vorn, fühlt sich vorwärtsgetrieben und stürzt sich ständig in neue Arbeit mit einer erhabenen, missionarischen und apostolischen Unruhe, indem er predigt, tauft, firmt, segnet und sich ständig um mehr gute Priester, Ordensschwestern sowie eine wirksame Hilfe für die Orden bemüht. „Damals verkörperte Amerika neue Werte und neue Hoffnungen. Bischof Neumann sah diese in ihrer Beziehung zu dem letzten, höchsten Gut, das für die Menschheit bestimmt ist" (Paul VI. bei der Heiligsprechungsfeier am 19. Juni 1977, in: Wort und Weisung 1977, Vatikan, Kevelaer 1978, 336).

Seiner Sorge um die religiöse Erziehung der Kinder entwuchs der „Kleine deutsche Katechismus", der bis 1889 38 Auflagen erlebte, ein „Großer Katechismus", der es zu 21 Auflagen brachte und eine „Biblische Geschichte". Als Mann der Frömmigkeit und der Arbeit, der „nicht als Goldsucher nach Amerika gekommen ist" (Paul VI. zum Angelus am 19. Juni 1977, in: Osservatore Romano, dt. Ausgabe, 1977, Nr. 25, 24 Juni, 7), erwarb er sich große Verdienste um die Erziehung der Jugend, wobei er besonderen Wert nicht allein in der Wissensvermittlung erblickte, sondern sein Ziel in einer ganzheitlichen Bildung und religiösen Erziehung sah. Indem er die Bedeutung der Freiheit der Kirche in einem ganz positiven Sinne begriff, begann er auf dem Grundsatz der Selbsthilfe der einzelnen Pfarreien ein umfangreiches System freier katholischer Schulen zu entwickeln, das bis heute das Gesicht der amerikanischen Kirche prägt. Dabei kam ihm die Zusammenarbeit mit Mutter Maria Theresia Gerhardinger und ihren Armen Schulschwestern aus Regensburg zugute. Neumanns Werk des Glaubens, missionarischen Eifers und großer, gesegneter Intelligenz zeigt uns, daß in den Heiligen eine echte und umfassende Erneuerung der Kirche beginnt, sich entwickelt und vollendet. „Die Kirche braucht nicht Reformation, sondern Heilige" (Georges Bernanos).

Corrigenda: Die südböhmische Bischofsstadt Budweis wurde als deutsche Stadt 1265 von Ottokar II. (nicht Ottokar I.) gegründet (19); Tetschen an der Elbe liegt nicht im Erzgebirge, sondern 132 m ü. M. (113); der Glaubenssatz von der Unbefleckten Empfängnis Mariä wurde am 8. Dezember 1854 (nicht 1858) verkündigt (190); seinen 44. Geburtstag hat Neumann am 28. März 1855 (nicht 1859) gefeiert (203); eine gründlichere Fahnenkorrektur wäre wünschenswert.

Dülmen Emil Valasek

**Missalla,** Heinrich: **Für Volk und Vaterland.** Die Kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg. – (Königstein/Ts.): Athenäum (1978). XXVI, 215 S., kart. DM 29.80

M., von dem 1968 eine sehr kritische kleine Schrift über die katholische Kriegspredigt im Ersten Weltkrieg erschienen ist, beschäftigt sich auch in der hier besprochenen Veröffentlichung mit dem Rahmenthema Kirche und Krieg. Seine Arbeit über „Die Kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg" überschreitet jedoch ihr Thema: Sie behandelt in einem weit ausholenden ersten Kap. den „zeitgeschichtliche[n] Hintergrund" ebenso wie das „Arbeitsfeld" der „katholische[n] Militärseelsorge", ohne die nun freilich die ‚Kirchliche Kriegshilfe' auch kaum zu verstehen ist. Das eigentliche Thema umfaßt nur knapp die Hälfte des Buches; die zitatenreichen Abschnitte schließen zwar einen Exkurs über „Reinhold Schneider und die ‚Kirchliche Kriegshilfe'" mit ein, belegen den Beitrag der Diözesen jedoch nur am Beispiel des Erzbistums Freiburg.

Der letzte Teil des Buches, der Überschrift nach eine Zusammenfassung des Untersuchungsergebnisses, ist in Wirklichkeit eine von theologisch-aktuellem Interesse bestimmte Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Glaubens- und Kirchenverständnis, die jedoch auf nur 22 Seiten zusammengedrängt ist.

Vf. hat mit seiner Arbeit weitestgehend Neuland betreten, denn das kirchliche Verhalten im und zum Zweiten Weltkrieg ist bislang nicht umfassend oder methodisch befriedigend untersucht worden. Insofern wäre es verdienstvoll genug gewesen, diese Minusbilanz für den Bereich der (‚Kriegshilfe' genannten) caritativen und seelsorglichen Arbeit der Kirche deskriptiv aufzuarbeiten. (Vgl. in diesem Zusammenhang auch die gleichzeitig erschienene umfangreiche Studie von Georg May, Interkonfessionalismus in der deutschen Militärseelsorge von 1933 bis 1945, Amsterdam 1978.)

In der Tat trägt M. eine Fülle von Informationen zusammen, vornehmlich aufgrund von ungedrucktem Aktenmaterial des Deutschen Caritasverbandes, der ja Träger der ‚Kirchlichen Kriegshilfe' war, des Katholischen Militärbischofsamtes und des Ordinariatsarchivs Freiburg. So kann er das schrittweise Einengen der kirchlichen Wehrmachtsseelsorge und Fürsorgemaßnahmen durch das NS-Regime ebenso zeigen wie den Einfallsreichtum und die Einsatzbereitschaft der kirchlichen Mitarbeiter. Ein interessanter Aspekt sind die Auswirkungen der Rivalität ‚Partei'/‚Staat' bzw. OKW/OKH auf die Militärseelsorge. Vf. schildert ferner das Dilemma der Wehrmachtspfarrer, die in ihrer überwiegenden Mehrheit bei aller inneren Ablehnung des Nationalsozialismus gleichwohl den Dienst für „Volk und Vaterland" bejahen mußten und bejahten. Schließlich beleuchtet er die umstrittene Gestalt des katholischen Feldbischofs Franz Justus Rarkowski; er beurteilt R. bemerkenswert umsichtig und gerecht.

Nicht überzeugend und methodisch fragwürdig ist jedoch der Versuch, auf den abschließenden 22 Seiten der Untersuchung zu einer Kritik des Glaubens- und Amtsverständnisses der Kirche zu gelangen, das ihrer Haltung zum Krieg zugrunde gelegen hat. Sollte der noch unzureichende Forschungsstand ohnehin zu größter Zurückhaltung raten, so kann eine Klärung wohl kaum auf verschiedenen Ebenen erfolgen. Man hat bei dem von M. angeführten Begriff der „konjunkturellen Geschichte", der einen die bloßen Tatsachen überwölbenden „Erfahrungs- und Verstehenshorizont" (190) meint, den Eindruck, daß hier eher zufällige Leseerlebnisse dem Autor die Feder geführt haben, in diesem Fall Schillebeeckx' Jesus-Buch von 1975.

Um die tieferen Ursachen kirchlichen Verhaltens im Zweiten Weltkrieg zu ergründen, verläßt Vf. im Widerspruch zum deskriptiven Teil seines Buches den Weg historistischen ‚Verstehens' und nimmt sein eigenes Glaubensverständnis und Wertesystem zum Maßstab des Urteils. Manche Widersprüche in der Argumentation

belegen dabei seine Unsicherheit. (Vgl. etwa 191 mit 203, 194 mit 196.)

Phänomene wie „unterentwickeltes Demokratieverständnis", „Vorliebe für autoritär-hierarchische Ordnungsgebilde", „politische Unreife", „Gruppenegoismus" etc. (alle 191), die Vf. „stärker oder schwächer" beim zeitgenössischen Katholizismus feststellen zu können glaubt, begründen nicht zwangsläufig eine (geistige) Nähe zum Nationalsozialismus und schon gar keine spezifisch katholische. Die im thematischen Zusammenhang entscheidende Frage, „ob die Feldseelsorge sich während des Zweiten Weltkrieges bewährt oder ob sie versagt habe", bezeichnet M. selbst aufgrund „des vorhandenen Materials" als „nicht eindeutig" klärbar (199). Insofern überrascht es nicht, daß der Schluß mehr Fragen aufwirft als klärt und Vf. zu der nicht eben originellen Konstatierung „faschistischer oder faschistoider" Denkstrukturen im zeitgenössischen Katholizismus gelangt (191), um von daher zu Konsequenzen für die (politisch-) theologische Diskussion unserer Tage aufzurufen.

Das Literaturverzeichnis ist sehr ausführlich: H. Mitteis' „Der Staat des Hohen Mittelalters" fehlt ebensowenig wie J. Piepers „Viergespann", F. Prinz' Monographie „Klerus und Krieg im frühen Mittelalter", Thomas von Aquins „Tugenden des Gemeinschaftslebens" oder Reinhold Schneiders gesammelte Schriften samt wichtiger Sekundärliteratur. Wohl vermißt man einschlägige Veröffentlichungen zum Thema selbst, etwa V. Conzemius' Literaturbericht von 1968 oder M. Hüsgens Untersuchung über die niedersächsischen Bistumsblätter in der NS-Zeit. (Die in der zweiten Jahreshälfte 1977 erschienene Literatur hat vermutlich nicht mehr berücksichtigt werden können.)

An Corrigenda sind zu den schon vom Autor aufgeführten zu notieren: Die unter G. Reifferscheid genannten Herausgeber der ‚Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte' sind fälschlich mit dem gleichen Vornamenskürzel genannt (XVI); der Vorname von Schillebeeckx ist nicht Jesus, sondern Edward, ‚Jesus' ist Bestandteil des Buchtitels (ebda); Schlabrendorff schreibt sich mit ‚ff' (ebda); der Familienname Wartenburg lautet korrekt: Yorck von Wartenburg (nicht: Jörg) (ebd.). Und schließlich: Der S. 103 erwähnte Karl Josef Schulte war als Bischof von Paderborn Leiter der Kirchlichen Kriegshilfe im Ersten Weltkrieg, nicht als Kardinal-Erzbischof von Köln.

Ein Register fehlt. Druckbild, Dezimalunterglieder der Kapitel und Verzicht auf Kolumnen erschweren die Lektüre. Hinderlich ist, daß die Anmerkungen jeweils an das Ende der Kapitel gesetzt sind.

Bonn Ulrich von Hehl

**Vogel,** Johanna: **Kirche und Wiederbewaffnung.** Die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949–1956. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 304 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen Bd 4) geb. DM 50.–

Mit dieser Arbeit – im Wintersemester 1975/76 vom (sozialwissenschaftlichen) Fachbereich 11 der Freien Universität Berlin als Dissertation angenommen – wird eine historisch, politisch und theologisch komplizierte, damals stürmisch verlaufene und heute noch erregende Diskussion dargestellt und in Erinnerung gebracht, die auch heute wegen der Herausforderungen von Christen und Kirchen zum Beispiel durch die Probleme in Asien oder Lateinamerika an Aktualität nicht verloren hat. V. versteht ihre Arbeit „als ein Fallbeispiel für die Möglichkeiten und Grenzen des sogenannten politischen Mandats in der EKD" (17). Was in bisherigen Arbeiten über die Wiederbewaffnung oder den Kalten Krieg eher beiläufig und mit den Positionen Gustav Heinemanns oder Martin Niemöllers verknüpft dargestellt wurde, erscheint hier im Kontext mit der jeweiligen weltpolitischen Lage erstmalig – und darum von den Herausgebern mit Recht als „Pionierarbeit" (11) gekennzeichnet – als Untersuchung der gesellschaftlichen Größe EKD, die „das Gegenüber des Staates in den die Öffentlichkeit betreffenden Angelegenheiten der evangelischen Kirche" (17) sein wollte.

In einem ersten Teil behandelt V. „das sogenannte ‚politische Mandat' der evangelischen Kirche als Ertrag des Kirchenkampfes".

Ausgehend von der „Stuttgarter Erklärung", die als „Äußerung eines veränderten kirchlichen Selbstbewußtseins" (21) verstanden wird, skizziert V. das Verhältnis sowohl zur deutschen Bevölkerung als auch zu den Besatzungsmächten. Dieser Abschnitt mündet in der Feststellung, daß in den Kontakten und Verhandlungen mit den Besatzungsmächten „eine Einübung in die Verantwortung der Kirche für öffentliche Fragen geschah" und damit eine Einübung in das politische Mandat auf kommunaler Ebene (29). Die Darstellung des Ringens um Gestalt, Wesen und Auftrag der EKD in den Jahren 1945–1948 (wobei der „Kirchenkampf" als eine vorwiegend innerkirchliche Angelegenheit gekennzeichnet, seine Deklarierung als „Widerstandsbewegung gegen Hitler" als verfehlt angesehen wird) enthält u. a. eine Skizze der unterschiedlichen im Reichsbruderrat vorhandenen Zielvorstellungen und ihrer kontroversen theologischen Positionen. Die „Selbstverpflichtung der EKD auf ein öffentliches Mandat" sei nur durch den Verzicht auf eine Erarbeitung einer gemeinsamen theologischen Basis zustande gekommen (47).

Der zweite umfangreichere Teil gilt den Auseinandersetzungen in der EKD zur Frage der Wiederbewaffnung bis zur Einführung der allgemeinen Wehrpflicht in der Bundesrepublik Deutschland.

Die Entmilitarisierung Deutschlands, zunächst unreflektiert bejaht, wurde mit dem Satz: „Gott hat uns die Waffen aus der Hand geschlagen" – bald „so etwas wie ein Schlachtruf der Bekennenden Kirche" – geschichtstheologisch gedeutet (53). Eine Verarbeitung der große Teile des deutschen Volkes betreffenden Identitätskrise blieb jedoch aus. In diesem Ausfall erforderlich gewesener „Seelsorge" sieht V. eine der Wurzeln für die späteren scharfen Auseinandersetzungen.

Diese Kontroversen vollziehen sich nach V. in drei Phasen: in der Zeit des aufkommenden Kalten Krieges; nach Ausbruch des Korea-Krieges 1950; von den Pariser Verträgen bis zur Aufnahme der Bundesrepublik in die NATO. Aus der ersten Phase werden insbesondere das sogenannte „Darmstädter Wort" vom 8. 8. 1947, die Eisenacher Kirchenversammlung vom 10.–13. 7. 1948, die Friedenskampagne der EKD Ostern 1949 und die Auseinandersetzungen um Interviews von Adenauer und Niemöller im Spätherbst 1949 erläutert, besonders ausführlich jedoch die Synode der EKD in Berlin-Weißensee 1950 („Was kann die Kirche für den Frieden tun?") vorgestellt. Zum besseren Verständnis der Problematik angesichts der nachwirkenden evangelischen Traditionen behandelt V. in eigenen Abschnitten den „Fall Dehn" (Günther Dehn hatte sich 1928 gegen jede Idealisierung des Krieges gewandt und auch die Heroisierung des Soldatentodes abgelehnt und „damit den Auftakt des Kirchenkampfes" herbeigeführt [84]) und Hanns Liljes Schrift „Der Krieg als geistige Leistung", um dann das Friedenswort der Synode vorzustellen und eingehend zu analysieren: Das Friedenswort beschränke sich auf die Kennzeichnung des Krieges als Gericht Gottes, statt die Frage nach den konkreten politischen Hintergründen zu stellen; es enthalte eine „heimliche Option für den Westen" (109), sei mit seiner Rede vom möglichen Bruderkrieg national motiviert und insgesamt von einer individualistischen Denkweise geprägt; überfrachtet „mit langen und schwierigen theologischen Vorstellungen", habe es nicht nur die Adressaten überfordert, sondern zeuge auch von einer „Fehleinschätzung kirchlicher Möglichkeiten" (104).

Die Wiederbewaffnungsdiskussion nach Ausbruch des Korea-Krieges sei, was die Beiträge der EKD angehe, „nicht ohne Aggressivität" (128) geführt worden, die moralischen Appelle an nationalen Motiven orientiert gewesen. Auch die „Handreichung an die Gemeinden zur Wiederaufrüstung" vom 4. 10. 1950 sei – bei aller Klarheit des politischen Willens und bei ihrem „ethischen Rigorismus" (137) in der Frage der Kriegsdienstverweigerung – durch „politische Romantik" (138) gekennzeichnet. Als wichtigstes Ergebnis aller Auseinandersetzungen angesichts der EVG-Verträge sieht V. die Arbeit des vom Rat der EKD eingesetzten Ausschusses zur Frage der Kriegsdienstverweigerung an (163).

Schließlich behandelt V. parallel zur politischen Entwicklung nach dem Scheitern der EVG bis zur Aufnahme der Bundesrepublik in die NATO die Paulskirchenbewegung und die Rezeption der Auseinandersetzung um die Pariser Verträge in der EKD.

Dabei befand sich die EKD nach V. „in ihrer selbstgewählten Doppelrolle als Garantin der deutschen Einheit und als Hüterin der Werte des ‚christlichen' Abendlandes" (199). Mit der Synode von Espelkamp im März 1955 fanden die jahrelangen Auseinandersetzungen zu der Frage der Wiederaufrüstung praktisch ihren Abschluß. V. resümiert: „Die EKD war wieder zu einer tragenden Stütze der Staatsmacht geworden" (206), wenngleich sich die EKD am Ende „als krank, in ihrem moralischen Prestige geschwächt und zutiefst zerstritten" darstellte (221).

Das Ergebnis ihrer Untersuchung faßt V. auf sieben Seiten zusammen (224–230):

1. Die Wahrnehmung des politischen Mandats habe nicht zur Beteiligung der Kirche an politischen Entscheidungen geführt;

2. nach anfänglicher Geschlossenheit wurde die EKD „zunehmend entscheidungsunwilliger und in ihren öffentlichen Äußerungen unbestimmter" (224). Den Grund dafür sieht V. in der Geschichte der EKD selbst: Schwinden des Einflusses der Bekennenden Kirche und in der Verlagerung der Diskussion in Organe außerhalb der EKD, sodaß die Aufgaben des Rates und der Synode der EKD zunehmend darauf gerichtet war, allzu große Spannungen um der Einheit willen zu verhindern. Dabei trat das Dilemma des Fehlens „einer von allen Gruppen akzeptierten gemeinsamen theologischen Basis für die EKD" (226) offen zutage;

3. je bedeutungsloser die EKD als gesellschaftliche Größe im innerpolitischen Streit um die Wiederbewaffnung blieb, um so stärker wurde die Gewissensentscheidung des Einzelnen betont, die den „prophetischen

Auftrag" der Kirche ersetzte. Der „bei der Gründung behauptete Anspruch, gegenüber Staat und Gesellschaft ein ‚Wächteramt' zu haben, konnte von der EKD nicht eingelöst werden" (228);

4. dennoch wirkte die Kirche „als Forum politischer Meinungsbildung ‚sub specie aeternitatis" (229), da die Gründlichkeit und Schonungslosigkeit der Reflexion „das demokratische Verantwortungsbewußtsein von Gruppen und Einzelnen" (229) herausforderte;

5. die entscheidenden Ursachen dafür, daß die EKD ein prophetisches Amt nicht wahrnehmen kann, sieht V. jedoch in der Größe der Institution und im volkskirchlichen Charakter der EKD. Die Wandlung der Form der Verlautbarungen von „Worten" und „Kundgebungen" zu „Denkschriften" sei darum folgerichtig, weil die EKD damit sowohl ihrem eigenen pluralen Charakter als auch der Vielschichtigkeit politischer Fragestellung entspreche.

Der Arbeit sind elf Dokumente aus den Jahren 1950–1955 beigefügt.

Es ist das Verdienst dieser Arbeit, an einem konkreten Fall die vielfältigen Versuche dargestellt zu haben, die neuerkannte politische Verantwortung von Christen und Kirche wahrzunehmen. Dabei werden jedoch die Schwierigkeiten deutlich, diese prinzipiell von allen Seiten bejahte politische Verantwortung und den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche näher zu bestimmen. Nach V. bedeutet das politische Mandat, „in die *offene Geschichte* hinein so konkret zu sprechen, daß das *lebendige Wort Gottes* dabei vernehmbar wird" (17). Doch diese fromme Formulierung ist ebenso wenig hilfreich wie die Forderung, die Kirche solle dem Menschen „mit einem ‚Wort des Herrn' eine klare, verbindlich zu machende christliche Entscheidung" entgegenstellen (228). Bei solchen Voraussetzungen und Forderungen ist das Urteil berechtigt, die EKD habe den behaupteten Anspruch, gegenüber Staat und Gesellschaft ein „Wächteramt" zu haben, nicht einlösen können (ebd.). Doch die Basis für ein solches Urteil scheint nicht solide genug: es müßte eine (bei V. fehlende) genauere Unterscheidung zwischen öffentlicher (politischer) Verantwortung, politischem Mandat und Wächteramt der Kirche getroffen werden; ein verbindliches Weisungsrecht der Kirche in politischen Fragen setzt eine (unfehlbare) Kompetenz zur Beurteilung politischer Situationen voraus; auch wenn die Kirche in spezifischen, zugespitzten (politischen) Situationen ihr eindeutiges „Es ist dir nicht erlaubt" sagen darf und sagen muß, fehlen hier doch jene Sachkriterien, die den Vorgang der Wiederbewaffnung eindeutig als einen Fall erkennen lassen, der die Kirche zur Wahrnehmung des „Wächteramtes" herausforderte oder berechtigte.

Neben zahlreichen Informationen und erfreulichen Anregungen enthält die Arbeit jedoch eine erhebliche Anzahl von Unklarheiten, Ungenauigkeiten und fragwürdigen Aussagen. Was meint V. damit, daß einige Gruppen „die Einheit der EKD ... über die Einheit des Gewissens (der Überzeugung) stellten?" (228) Vermutlich waren bei den Diskussionen wirklich starke national(istisch)e Interessen an der deutschen Einheit im Spiel (vgl. 41; 81; 92; 111ff; 128f; 137; 227), doch um der Evangelischen Kirche in Deutschland willen vermag der Rez. nur schwer zu glauben, daß der nationale Gedanke die einzige und entscheidende einigende Klammer der EKD gewesen sein soll (vgl. 92; 179). – Wenn die bevorstehende Wiederbewaffnung dazu führen mußte, daß Geschwister, Vettern und Freunde – in beiden deutschen Staaten lebend – in der Uniform verfeindeter Mächte einander gegenüberstanden, dann muß das Wort vom möglichen „Bruderkrieg" nicht unbedingt einer nationalen Ideologie entsprungen sein (vgl. 98f; 99 Anm. 42; 111; 114). – Handelte es sich bei dem Bemühen der Kirche um den Frieden um eine selbstgestellte Aufgabe (103; 115) und beim Einsatz für die Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen um eine „Selbstverpflichtung der EKD" (181), oder waren es nicht doch vorgefundene Aufgaben und Herausforderungen, denen die Kirche sich zu stellen hatte und denen sie nicht ausweichen durfte?

Zunächst nimmt man den Satz, die EKD habe „die einzige funktionierende gesamtdeutsche Institution" dargestellt (16), als gelinde Unkorrektheit hin. Doch wenn diese Behauptung an mehreren Stellen wiederkehrt (vgl. 31; 41; 81; 91; 115; 160f), so muß man sie doch ein wenig „erstaunlich" finden (um ein beliebtes Wort der Vf.in ausnahmsweise zu verwenden: vgl. 26; 40; 41; 42; 83; 140; 179). Immerhin nahmen an der Fuldaer Bischofskonferenz bis 1961 alle deutschen Bischöfe teil. Auch die Bemerkung, die Evangelische Kirche habe „als einzige Institution dem nationalsozialistischen Staat bis zuletzt erfolgreich widerstanden" (36), bedarf wohl der Korrektur. –

Die Kriterien für die Auswahl der veröffentlichten elf Dokumente sind nicht erkennbar. Eine ausgezeichnete Ergänzung zur vorliegenden Arbeit bietet das von Wolf Werner Rausch und Christian Walther herausgegebene Taschenbuch „Evangelische Kirche in Deutschland 1950–1955" mit der Wiedergabe von 49 (nach 10 Themengruppen geordneten) Dokumenten (Gütersloh 1978).

Trotz der genannten (und weiterer) Mängel bleibt die Arbeit V.s wichtig als Aufzeichnung einer ernsten, gründlichen und schonungslosen Diskussion, die die EKD bis zur Drohung einer Spaltung belastet hat und der man sich trotz des Wissens um diese Belastung nicht entzog. Daß diese Auseinandersetzung geführt wurde, während ein großer Teil des deutschen Volkes ganz mit den Problemen des „Wiederaufbaus" befaßt war, bleibt das Verdienst der EKD. Eine vergleichbare Diskussion hat in der katholischen Kirche nicht stattgefunden.

Bochum Heinrich Missalla

**Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II.** Testi e ricerche di Scienze religiose. 1. Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium – Bologna: Istituto per le Scienze religiose 1979. X, 154 S.

Es fehlt nicht an Sachregistern zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanums. Da Formulierung und Auswahl der Stichworte subjektiv beeinflußt sind, sollte man sich nicht auf sie verlassen. Zum Beispiel kommt „gaudium" nach X. Ochoa, Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi, Rom 1967, 23mal vor, „gaudere" 40mal, „laetari" dreimal, „laetus" achtmal, „laetitia" und „laetabundus" je einmal. Das Stichwort „gaudium" bzw. „Freude" fehlt dagegen in der lateinischen Ausgabe, die von dem Generalsekretariat des Konzils herausgegeben wurde (Città del Vaticano 1966) in den deutschen Ausgaben von K. W. Kraemer – K. Richter, Osnabrück 1966 und R. Spiecker u. a., Luzern – München 1966, sowie in der lateinisch-italienischen Edition der Edizioni Dehoniane, Bologna 1966. Die von K. Rahner – H. Vorgrimler besorgte Ausgabe, Freiburg 1966, verzeichnet unter „Freude" nur den Anfang der Konstitution „Gaudium et spes".

Die vorliegende Ausgabe ist, was nur aus einer Notiz auf S. IV zu entnehmen ist, eine Neuauflage (restauratio) einer Serie von Wortverzeichnissen zu den Konzilsdokumenten, die der Freigebigkeit der Deutschen Bischofskonferenz zu verdanken ist. Sie verzichtet wie der oben erwähnte Wortindex Ochoas auf nur philologisch interessierende Adjektive, Adverbien und Pronomina – bei nur geringen Unterschieden; z. B. enthält die Ausgabe im Unterschied zu Ochoa raro, rite, rursus. Beide nach Stichproben gleich vollständige Ausgaben verweisen nicht nur wie die Sachregister auf die Artikelnummern der Dokumente, sondern auch auf die Zeilen im mitgedruckten Text. Das ist besonders bei langen Artikeln hilfreich.

Drei Hauptvorzüge gegenüber Ochoa sind: Die Aussage wird durch längere Zitate immer deutlich; z. B. in SC 106 statt „mysterium paschale Ecclesia, ex" (Ochoa); „Mysterium paschale Ecclesia ... octava quoque die celebrat". Auch wenn das Stichwort nur aus dem Kontext zu ergänzen ist, wird es aufgenommen. So erscheint „musica sacra" in SC 112 achtmal, bei Ochoa viermal. Im Anhang werden Zitate der Hl. Schrift, aus Konzilien und Väterschriften zusammengestellt. Dem stehen zwei Vorzüge bei Ochoa gegenüber: Größere Übersichtlichkeit, weil jede Stelle eine durch Spiegelstrich hervorgehobene Zeile beansprucht. Vor allem kann ohne weitere Hilfsmittel festgestellt werden, wieweit Aussagen der Liturgiekonstitution, z. B. „Mysterium paschale" in anderen Konzilsdokumenten ebenso oder modifiziert wiederkehren. Nur vage stellt das Vorwort von J. Alberigo eine Zusammenfassung der einzelne Wortverzeichnisse in einem Band in Aussicht.

Münster Emil Joseph Lengeling

**Karpp,** Gerhard: **Die Theologische Literaturzeitung.** Entstehung und Geschichte einer Literaturzeitschrift (1876–1975). – Köln: Greven (1978). VII, 199 S. (Arbeiten aus dem Bibliothekar-Lehrinstitut des Landes Nordrhein-Westfalen 47); kart. DM 17.–

Die 100jährige Existenz der ThLZ war hinreichender Anlaß, ihre geschichtliche Entwicklung an Hand der vorherrschenden Ideen, von Konzepten, Richtungen, bewegenden Kräften usw. darzustellen. Dies zu leisten versucht die vorliegende Arbeit. Sie entstand als Prüfungsarbeit am Bibliothekar-Lehrinstitut in Köln. Vor diesem Hintergrund wird der hervorgehobene Akzent des Vf. auf speziell bibliothekarisch relevante Gegebenheiten in ihrer zeitlichen Erstreckung als Interpretationsrahmen verständlich (s. Vorwort).

Ausgehend von den Grundintentionen und den programmatischen Maximen der Gründungsherausgeber sollen Kontinuität und Wandel in ihrer phasenhaften Fortentwicklung, also das Ineinander von vorgeformtem Erwartungshorizont und konkreter Ausformung innerhalb der einzelnen Herausgeberabschnitte zur Sprache gebracht werden. Bei dieser Rekonstruktion oder Aneignung bzw. Begegnung mit der Vergangenheit bleiben auch nach den Absichten des Vf. die jeweiligen geistes- und theologiegeschichtlichen Eigentümlichkeiten in Verbindung mit den markanten und einflußnehmenden zeitgeschichtlichen Ereignissen nicht unberücksichtigt (1). Die Gründungssituation hat ihren Kristallisationspunkt vornehmlich in der Person A. Harnacks, der mit seinem Mitherausgeber Schürer die fundamentalen Anliegen A. Ritschl's zum Stimulus bzw. handlungsorientierenden Sinn seiner Herausgebertätigkeit macht.

Unter den leitmotivischen Perspektiven und Präferenzen „Zusammenfassung der wissenschaftlichen Kräfte des deutschen Protestantismus aus allen Lagern" und „Ausrichtung wie Förderung der nach strengen historisch-kritischen Prinzipien zu leistenden theologischen Arbeit" werden die Schlüsselworte genannt, unter denen – aus der Retrospektive Harnacks nach 50 Jahren – die Theologie Ritschl's gefördert und eine Erneuerung der Theologie wie ihre Öffnung in Richtung auf Kultur und Gesellschaft verbunden sein sollten (4–6).

Gerade von dem erst anläßlich des 75jährigen Jubiläums der Zeitschrift veröffentlichten Gründungsaufruf vom Juni 1875, der Offenheit für alle Richtungen proklamiert, Sachlichkeit in der Beurteilung der literarischen Erscheinungen fordert, allen gerecht werden will und trotzdem eine einheitliche Haltung zu bewahren beabsichtigt (8), wäre insgesamt zu verfolgen und herauszudestillieren gewesen, in welchem Umfang diese Programmpunkte über ein antizipiertes Idealkonzept hinausgingen und wie die formulierten Spannungsgehalte inhaltlich vermittelt wurden.

Wie weit nun diese ersten Zielvorstellungen oder die Ungeteiltheit des sich selbst gesetzten Auftrags im Verlauf der Entwicklung modifiziert wurden, Brüche entstanden, der Fortgang einer gewissen Eigendynamik folgte bzw. von den Herausgebern bewußt in gewisse neue Formen transformiert und anders dimensioniert wurde, untersucht Vf. in den durch die jeweiligen redaktionellen Konzeptionen, Weichenstellungen und Grundstrukturen der einzelnen Epochen bestimmten vorgeprägten Rahmen innerhalb von 6 verschiedenen Zeitstadien der ThLZ. Als typologisch problemleitendes Arbeitsschema der Beschreibung figurieren hauptsächlich: 1. Herausgeber und Mitarbeiter; 2. Aufbau und Inhalt; 3. Erscheinungsweise und Äußeres; 4. Redaktionstätigkeit und Themenkreise.

Dieser richtungsweisende Kanon zeigt in den einzelnen Herausgeberepochen natürlich eine nach den konjukturellen Umschwüngen variierende Ausformung und in der Darstellung und Faktenbeschreibung unterschiedliche inhaltliche Fülle und Breite.

An die Namen Schürer und Harnack (1876–1910), Schuster und Titius (1910–1921), Hirsch (1921–1930), Bauer (1930–1939), Opitz, Lietzmann und Aland (1939–1944) und Aland, Sommerlath, Amberg (1947–1975), knüpfen sich konkret die jeweiligen Herausgeberaktivitäten mit ihren konstitutiven Zwecken, Interessen, Absichten und die wechselvollen Auswirkungen zusammen mit zeitbedingten Situationen, die in den einzelnen Problembereichen ihren Niederschlag gefunden haben. Der Hauptertrag dieser vom Grundverständnis präformierten sachkundigen Arbeit liegt speziell im Herausarbeiten aller fixierten Daten. Jede in den einzelnen Epochen vom bisherigen Schema feststellbare Abweichung, Änderung, Neuformung wird referierend registriert, ohne daß explizit durch Querverbindungen, Rückblenden, Wirkungsstränge, argumentative Einschübe das einheitliche Bild der Realitätsgegebenheiten zusätzlich belebt und vertieft würde. Zwar erweitert einmal ein Exkurs über „Rezensierende theologische Zeitschriften vor und neben der ThLZ" die Deskription, jedoch nur in der Form eines kursorischen Überblicks (12–14), offenbar wohl mehr, um im Nebeneffekt die These von der gewissen Einzigartigkeit der ThLZ zu untermauern.

Angefangen bei biographischen Informationen über die Herausgeber, die Zahl der Mitarbeiter, das Ausmaß ihrer Tätigkeit und ihr Arbeitsgebiet, den Umfang der Spalten insgesamt, der einzelnen Abteilungen insbesondere, die Bibliographie mit ihren Ordnungselementen, ihrer Aufteilung, der Anordnung der Titel, der Verteilung des Titelumfangs . . ., über den Registeraufbau, Schwerpunktbildungen, aktuelle Vermerke bis zu der bleibenden und sich verändernden Gestalt von Titelblatt bzw. den redaktionellen Verlautbarungen wird alles markiert, was innerhalb dieser Merkmalsbereiche aus der Zeitschrift und ihrer zu erfassenden Menge an Bestimmungselementen erfaßbar ist. Die methodische Ausrichtung, auf einer reglementierten Erfahrungsbasis Daten – also Feststellbares – deskriptiv so erheben, wie sie sich nach dem chronologischen Schema in unausbleiblichen Modifikationen, unterschiedlichen Dimensionierungen und Akzentverlagerungen niedergeschlagen haben, stellt mithin die herausragende Untersuchungsform dar. Konstatiert und verknüpft werden darum reine Tatsachenfeststellungen aus den einzelnen Gegenstandsbereichen. Abstrakt oder statistisch klassifikatorisch gesehen heißt das: absolute, relationale, kontextuelle Variablen werden erstellt. Diese ständig wiederkehrenden Größenbegriffe (Mitarbeiter, Umfang, Menge usw.) lassen mithin zwangsläufig Transformation in gemessene und auszählbare Werte zu, die als Indikatoren für Zuordnungen fungieren können und die Anforderungen der Eindeutigkeit und Ausschließlichkeit erfüllen.

Zweifellos fließen im darstellerischen Teil dieser Arbeit sporadisch bemerkenswerte geschichtliche Details ein, z. B. wer von kath. Seite als Rez. berücksichtigt wurde (20), wer sich überhaupt für diese Arbeit bereitstellte, die inhaltlichen Anreicherungen von Beobachtungen (z. B. 22), die zeitbedingte Sachproblematik, die unter dem Titel Themenkreise die aktuelle theologische Diskussion stichwortartig skizziert (44f, 53, 67, 73, 99).

Im großen und ganzen überwiegen demnach auch in der Rubrik Aufbau und Inhalt der Einzelhefte Aufteilungsgesichtspunkte, was nämlich in welchem Ausmaß zu welcher Zeit in welchem Umfang antreffbar ist (z. B. die Aufsätze und Sammelberichte, die Rezensionen innerhalb der Zeitschrift). Die formalen Aspekte (wie die Anordnung der Rezensionen, die Art der bibliographischen Angaben, ihre Ausführlichkeit und Sorgfalt, was durch Vergleich zu positiven Wertungen führen kann [25], Verzugszeiten [27]) dominieren also insgesamt.

Gerade beim Objektbereich der Bibliographie als integriertem Bestandteil der ThLZ stellt sich die hypothetische Frage, ob eine Beschreibung ihrer unterschiedlichen Gestalt, Eigenart, Gliederung, Ausführlichkeit, Dimensionierung in den einzelnen Herausgeberepochen im Kontext der historischen Einbettung nicht besser die signifikanten Merkmale und konstitutiven Elemente in ihrem wechselvollen geschichtlichen Ablauf zum Ausdruck gebracht hätte. Die Schilderung wäre zum mindesten lebendiger und farbiger geworden, zumal bei durchgezogenen Entwicklungslinien die Vielfalt der Verflechtungen in der Formung des Stoffes überzeugender, weil zusammenhängend, zum Vorschein gekommen wäre. Denn nur selten ist die Motivationsstruktur und das Bedingungsverhältnis der Herausgebertätigkeit in der Verbindung mit anderen Bedeutungskomplexen rekonstruierbar, weshalb die Sinnlinien von Vorgängen bei Änderungen von einzelnen Erscheinungsweisen oder Positionen in den verschiedenen Epochen nicht leicht zu ziehen sind. Ähnliches ließe sich auch bei einer zusammenfassenden Darlegung über den Wandel der ThLZ von einem Rezensionsorgan zu seiner komplexeren Form, in der zudem Sammelberichte und Aufsätze die konstruktive Verdichtung anschaulicher demonstrieren, sagen.

Daß Vf. von seinem Hauptanliegen her vornehmlich informieren will, ohne grundsätzlich anhand eines überzeugenden Ineinander von Zeitereignis und Kausalität die Folgewirkung einer Tatsache vertiefen zu wollen, – wenngleich da und dort das Bemühen spürbar wird, mit der irreversiblen Folgeordnung Abhängigkeiten bedingender Art zu konstatieren (z. B. 41) –, zeigt in seiner Unmittelbarkeit der zweite Teil der Arbeit. In ihm sind die im Textteil bereits zur Sprache gekommenen Beobachtungen nach dem objektiven Zeitablauf durch die Quantifizierung von Tätigkeiten und Vorkommnissen ins graphische Bild gefügt.

Durch die Übertragung der einzelnen Untersuchungseinheiten mit ihren klassifizierbaren Variablen aufgrund ihrer numerischen Größe in die Anschaulichkeit der Abbildungen – prototypisch dargestellt im Koordinatensystem, das auf der Abszisse die jeweiligen Größenangaben verzeichnet, auf der Koordinate hingegen die Jahreszahlen notiert –, gewinnt der Autor einen zweifachen Effekt. Einmal verhindert diese Art von Zusammenschau einzelner Grundkategorien in der Gesamtheit der zeitlichen Erstreckung das Auseinanderklaffen von Zusammengehörigem und zudem erbringt dieser Brückenschlag von abstrakten Zahlen/Größen und optischer Darstellung einen gewissen Verwertungszusammenhang. Definiert nämlich durch das Prinzip des Mehr oder Weniger bzw. des Mehr-als illustrieren metrische Prädikate die zeitlich vergegenständlichten Fakten, erlauben ablesbare Trends in diesem eingliedrigen Nexus und lassen durch die komparative Art der Verknüpfung – wobei die Relationen unter den Zahlenwerten denen unter den Objekten entsprechen – gewisse Aussagen mittlerer Reichweite von heuristischem Wert zu. In diese 24 etablierten Paradigmen wird in mühevoller Kleinarbeit die Häufigkeitsverteilung der einzelnen ausgezählten und prozentual aufgeschlüs-

selten Merkmalsbereiche in ein Kontinuum gebracht (so der Gesamtumfang der Jahrgänge mit seinen spezifischen Abteilungen, die Anzahl der Mitarbeiter und Rezensionen, ihre Intensität, die Aufteilung der Einzelhefte, Anzahl und Umfang der Rezensionen pro Einzelheft, die Menge der Titel der Bibliographie samt der detaillierten Verhältnisse ihrer Gruppierungen, die Vielzahl der Mitteilungen, der Berichte über Dissertationen, Auslieferung der Zeitschrift usw.).

Diesen Schaubildern und graphischen Verdeutlichungen der quantitativ gefaßten Fakten sind 14 Tabellen angefügt, welche die korrespondierenden exakten Zahlen zeitmäßig notieren, z. B. die der Rezensenten und Rezensionen und diese pro Mitarbeiter pro Jahr bzw. über den ganzen Zeitraum, den Wert der Rezensionen pro Heft, deren Gesamtumfang und den Mittelwert der Spalten für alle 5 Jahre, Maße über die Bibliographie, Verlagsanzeigen, die Aufteilung der Jahrgänge, den Anteil der Disziplinen im Bibliographischen Beiblatt, eine Liste der häufigsten Mitarbeiter mit Lebensdaten, ihrem Fach, um schließlich das Ergebnis der mühevollen Recherchen in der Angabe der Preise nach Zeitraum und Zahlungsweise aufgeschlüsselt zu präsentieren und diese Meßergebnisse in ein Verzeichnis über den verspäteten Eingang der Einzelhefte bei 3 Abonnenten über die Zeit von 1945–1975 einmünden zu lassen. Einige aufschlußreiche Titelblätter und Seiten der ThLZ, Anmerkungen zu den Diagrammen und Tabellen und ein auf das unbedingt Allgemeine beschränktes Literaturverzeichnis runden die Arbeit ab.

Diese ausführliche Information durch die Mühsal des Isolierens einzelner Variablen in einer geschlossenen Form in dieser Arbeit zu erhalten, läßt weitere aufkommende Fragen, welche die ThLZ nicht zur einzigen Materialquelle und zum alleinigen Erkenntnisobjekt haben, – z. B. ein Vergleich der in der Bibliographie und im Rezensionsteil der ThLZ jeweils aufgeführten und besprochenen Titel mit dem Titelangebot insgesamt wie ihre selektive Aufnahme, zumal das Negative, in diesem Fall das Fehlende oftmals zu instruktiveren Reflexionen Anlaß gibt – ebenso verklingen, wie die Frage nach dem Erkenntnis- und Aussagewert derartiger größtenteils auf statistische Erklärungen reduzierte methodische Beschränkungen (z. B. 32, 38).

Da die Exaktheit der Untersuchung eines Merkmalsbereichs mit der Kleinheit der zu untersuchenden Sequenz aus diesem Bereich korreliert, verringert sich ja der Erkenntniswert, bringt aber die „Produktivkräfte" und Produkte auf eine Ebene der Vergleichbarkeit und Greifbarkeit. Obgleich die genuinen historischen Bezüge und Bedingungsverhältnisse mehr angedeutet als herausgearbeitet werden – was auch letztlich nicht im eigentlichen Sinn der Untersuchung lag –, bleibt es das Verdienst des Vf., in einer verständlichen Sprache durch eine gewaltige Arbeitsleistung die angedeuteten Probleme gut ins Licht gerückt und eine erste Orientierung über dieses sehr bedeutende theologische Rezensionsorgan gebracht zu haben.

Die Vorzüge dieser Arbeit liegen demnach in der von der Methode und dem Gegenstandsbereich vorgezeichneten positivreferierenden Darstellung unter der regulativen Idee, die Spannung von Kontinuität und Wandel sichtbar zu machen, wie in den mustergültig erarbeiteten Diagrammen und den minutiös erstellten tabellarischen Übersichten mit ihren Meßwertverteilungen als einer willkommenen Vergegenwärtigung.

Münster Erwin Gotenburg

**Rohmann**, Klaus: **Vollendung im Nichts?** Eine Dokumentation der amerikanischen „Gott-ist-tot-Theologie". – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1977). 459 S. kart. DM 39.–

Manche Arbeiten suchen mit ihrem Titel einem gewissen Zeitinteresse entgegenzukommen, ohne daß dabei beachtet wird, daß der Titel selbst Problemstellungen impliziert, die das Buch selbst in dieser Form gar nicht zu behandeln beabsichtigt. Das ist auch bei der an sich gediegen gearbeiteten, von H. Dolch angeregten und begleiteten Promotion des Vf.s der Fall. Dem Untertitel entsprechend handelt es sich bei dem Buch vordringlich um eine Dokumentation der amerikanischen „Gott-ist-tot-Theologie". Gerade weil es sich dabei inzwischen um eine theologiegeschichtliche Episode gehandelt zu haben scheint, bietet sich ein kritisch bewertender Rückblick als Aufgabe an, um dann zugleich nach dem bleibenden Ertrag und Anstoß dieser theologischen Richtung zu fragen. Zu Recht stellt R. fest, daß eine gründliche Dokumentation eine Beschränkung auf wenige Autoren nahegelegt, die dann aber nicht nur in ihren Denkergebnissen, sondern auch in ihrem Denkprozeß vorzustellen sind.

Ehe R. im 2. und 3. Teil sich Richard L. Rubinstein und Thomas J. J. Altizer zuwendet, mit denen er seine Darstellung ausführlich besprechen und überprüfen konnte, bietet er im 1. Teil in der Form eines Panoramablicks eine summarische Einführung in die sogenannte „Gott-ist-tot-Bewegung". Angesprochen werden J. A. T. Robinson (33–41), D. Sölle (42–50), die amerikanische Welle, wie sie in der Presse ihren Niederschlag gefunden hat (51–56), G. Vahanian (57–61), P. van Buren (62–67), H. Cox (68–80), W. Hamilton (81–90).

Der erste der beiden zentralen Teile, 2. Teil des Werkes (91–181), ist dem jüdischen Theologen R. L. Rubinstein gewidmet, der sich von W. Hamilton der Gott-ist-tot-Bewegung zugeordnet sah, dann aber nach anfänglichem Erstaunen diese Zuordnung bejahen mußte. Rubinsteins theologische Arbeit ist stark geprägt von autobiographischen Zügen. Eine erste Funktion der Theologie war für ihn die phänomenologische Erhellung des faktisch Geglaubten, die zweite die Existenzerhellung. Darin aber stellt sich die Frage nach dem Ausbruch aus einem subjektivistischen Gefängnis. Zwar bewegt Rubinstein die Frage, ob nicht theologische Entwürfe letztlich doch auf den Bereich verweisen, vor dem allein Schweigen die angemessene Antwort ist (vgl. 101), doch rechnet er, der den Glauben an die Tatsächlichkeit einer Gottesoffenbarung in der Geschichte aufgegeben hat, mit der Möglichkeit, daß alle seine Aussagen nur psychische Projektion sind. Dennoch sucht er nach Erfahrungen in der Welt, die einen positiven Bezug zum Gottesglauben haben. Dabei ist er auf zwei geschichtliche Fakten gestoßen, die für ihn bestimmend wurden: Auschwitz und die Wiedererstehung des Staates Israel. Im Horizont dieser Geschehnisse fragt Rubinstein: „Wer bin ich? Wer sind wir? Wer ist Er?" (102). R. zeigt dann im folgenden, wie die Frage nach der jüdischen Identität sich für Rubinstein aus dem Verlust des persönlichen Glaubens an Gott ergibt und dieser wieder im Zusammenhang mit persönlichen Erfahrungen steht. Die Absage an die Deutung der jüdischen Existenz als einer punitiven Existenz wandelt sie in eine sinnlose Existenz, die kein Vertrauen in eine sinnvolle Leitung des Kosmos und damit auch keine Erwartung auf Erlösung mehr kennt. Einen wesentlichen Grund für das Unglück der Juden in neuerer Zeit erblickt Rubinstein sodann im jüdischen Erwählungsglauben, den er ablehnt, so daß aus den Juden trotz des neuen Staates ein Volk wie alle anderen wird. Für ihn ist der Bundesgott vom Sinai tot, d. h. in ihm selbst, aber auch in weiten Kreisen der jüdischen Gemeinschaft ist der Glaube „an den traditionellen jüdischen Gott als den allmächtigen, allweisen und allgütigen Schöpfer Himmels und der Erde" zusammengebrochen (137). Im Gegensatz zu Altizer vermag er den Tod Gottes aber nicht als Befreiung des Menschen zu feiern: „Begräbnisse sind traurige Ereignisse – auch das Begräbnis Gottes." (148) Den entscheidenden Unterschied zwischen sich und Altizer sieht Rubinstein aber darin, daß dessen Theologie auch nach dem Tode Gottes christozentrisch sei und darin sein Optimismus durch den Tod Gottes hindurch erhalten bleibe. Für ihn selbst ist der neue Topos das Exil, in dem die Chance neuer Geburt erwächst: „Die Existenz des gegenwärtigen Universums ist vielleicht ein Fingerzeig darauf, daß die Nichtsheit möglicherweise ihre eigene Einsamkeit nicht ertragen kann und daß es dann, wenn die gegenwärtige kosmische Ära enden müßte, andere kosmische Exstasen der Nichtsheit geben würde." (159) „Heilige Nichtsheit" lautet dann auch seine neue Gottesbezeichnung. Damit will er sagen: „Er ist unteilbare Fülle, so reich, daß alle Existenz gerade aus seinem Wesen herrührt. Gott als das N i c h t s bedeutet nicht ein Fehlen von Sein, sondern überströmende Seinsfülle ... Der Gebrauch dieses Begriffs beruht zum Teil auf der sehr alten Erkenntnis, daß jede Definition endlicher Wesenheiten die Negation einschließt. Der unendliche Gott ist darum in keiner Weise ein Etwas (engl. a thing), das irgendeine Ähnlichkeit mit den endlichen Wesen der empirischen Welt hat", – folglich „holy no-thingness" (163). Auch wenn hier Anklänge an die jüdische Kabbala und Überlegungen des deutschen Idealismus zur Erläuterung herangezogen werden können, ist doch die entscheidende Erkenntnis, daß hier ein fundamental jüdischer Denker die Gottesfrage neu zu artikulieren sucht und aufgrund seiner Ablehnung der christlichen Inkarnations- und Offenbarungslehre letzten Endes zu einem radikal namenlosen Gott kommen muß.

Im 3. Teil bespricht R. Leben und Werk Altizers (171–306). Auch hier finden die Schaffensperioden eine gewisse einführende Deutung in seinem von starker Suche nach dem religiösen Ort geprägten Leben. R. unterscheidet die Perioden: 1) den Versuch, eine neue Glaubensmöglichkeit zu eröffnen durch die Absage an alle weltliche Wirklichkeit, 2) den existentialistischen Versuch, das Heilige mit dem Profanen zu versöhnen, 3) den Versuch einer kenotischen Theologie. „Tod Gottes" bedeutet für Altizer einmal die Absenz Gottes in unserer heutigen Welt, sodann den Zusammenbruch der Gotteslehre. Ein Neuansatz wird zunächst versucht von den Propheten her, unter die er auch Jesus reiht. Nach Altizers Ansicht ist die eschatologische Botschaft Jesu in der späteren Kirche und ihrer Theologie verformt worden. Gegen die Dialektische Theologie hat für ihn die Theologie die Aufgabe, „das Christentum von seinem nichtreligiösen Kleid zu befreien" (202). Religionswissenschaftliche Vergleiche, zumal mit dem Buddhismus, gehören seither zu Altizers theologischer Methode (203). (Eine Schwäche der vorliegenden Arbeit ist es zweifellos, daß die religionswissenschaftlichen Urteile Altizers im Hinblick auf den Buddhismus nicht überprüft werden und

damit die Auseinandersetzung mit buddhistischen Positionen das – zugestandenermaßen unzureichende – Niveau Altizers nicht verläßt; vgl. z. B. die Bemerkung: „Daß Altizer die Religionen des Fernen Ostens, etwa Ch'an und Zen [sic!], nicht in Betracht zieht, liegt daran, daß er hiervon, wie er sagt, zu wenig Kenntnis hat." [204]) Leider wird nicht deutlich, von welcher Basis her Altizer den „Buddhismus" bespricht. Immmerhin erhalten Stichworte wie „Nihilismus" oder „heilige Leere" (209) von seinem Buddhismusverständnis her einen spezifischen Klang. – Ein entscheidender Autor ist für ihn Eliade. R. hat die Verständnisgrundlage, die Dialektik bei Altizer und Eliade in einem Exkurs überprüft (223–230). Bei all dem geht es vor allem um das Verständnis des Profanen, der Weltflucht und Weltverneinung. Die Botschaft vom Tode Gottes wird aber dann zur „frohen Botschaft", auch wenn diese zunächst keineswegs Freude, sondern „schreckliche Nacht" erzeugt (241). Wieder aber wird seine Sicht des Buddhismus zum Schlüssel für seine eigene Deutung Gottes, der keine Wirklichkeit ist, die von der vollen Existenz im gegenwärtigen Augenblick unterschieden ist (246). Das Ja zum gegenwärtigen Augenblick aber ist für ihn die Chance, die zu einer solchen Bewußtseinsänderung führt, „daß in einer mystischen Schau die profane Wirklichkeit zugleich als die absolute Wirklichkeit ‚erfahren' werde" (247). Die arationale „mystische Schau" Altizers verbindet sich mit seiner Abneigung gegen ontologisches Denken und seiner Distanzierung von traditionellen christlichen Positionen, etwa der Schöpfungslehre. – Von der Deutung des Profanen führt der Weg erneut zur Deutung des Sakralen, die bei Altizer zugleich „Suche nach einer zeitgemäßen Gestalt des Christus" ist (258), sich somit mit einem gewissen Abrücken von andersreligiösen Positionen verbindet. Die Grundpfeiler seines theologischen Gebäudes werden nun: Inkarnation, „Fall", Eschatologie und Apokalyptik (260). „Christus" wird zum Namen Gottes, der sein pro nobis et nobiscum ausdrückt (ebd.); das aber zeigt sich in der sich selbst entäußernden Bewegung des ewigen „Wortes", in Inkarnation, Tod Gottes, Abstieg zur Hölle. (Auf die Unterschiede Altizers zur christlichen Orthodoxie hat R. hinreichend aufmerksam gemacht, so daß gerade hier aus der sehr sorgfältigen Information zugleich eine kritisch begleitende Lektüre wird.) Hingewiesen sei auf die eigentümliche Denkfigur Altizers, der in der Gestalt des transzendenten Schöpfergottes das Urbild des „Falles" erblickt, der erst in dem in der Inkarnation gesprochenen Ja zur Schöpfung aufgehoben wird und zur wahren Gottwerdung Gottes führt. Hier fällt dann ein zusätzlicher Blick auf das Verhältnis von Ost und West: „Der östliche Mensch, der den ‚Fall' nicht kennt, kann die Totalität voll in den Blick nehmen, wie Altizer sagt. Der westlich-christliche Mensch hingegen kann nach Altizer Gott nur durch eine Bewegung, im Prozeß also, erfassen. Der Christengott ist darum für ihn prozeßhaft." (287) Entsprechend deutet er das Nirvana als ursprüngliche All-Einheit, das Neue Jerusalem dagegen als Endtotalität („Nirvana oder das himmlische Jerusalem" lautete auch das ursprüngliche Dissertationsthema).

Die bisher geleistete Arbeit stellt eine hervorragende Einführung in den theologischen Gedankengang zweier der einflußreichsten amerikanischen Denker der Gegenwart dar. In der Verbindung von Lebensschicksal und Denken, Begegnung mit anderen Autoren, Erfahrung der politischen wie sozio-kulturellen Szenerie Amerikas wird der prägende Zusammenhang von nicht-theologischen kontextualen Faktoren und theologischer Sinngebung deutlich. In diesem Sinne hätte R. sein Werk – wie er selber anmerkt (307) – ohne ausführliche eigene Stellungnahme stehen lassen können, zumal die Fülle bleibender Fragen in Richtung auf die theologischen wie religionswissenschaftlichen wie kulturbedingten Vorverständnisse so groß sind, daß weitere Informationen von seiten der noch lebenden Autoren im Grunde wünschenswerter wären als eigene zusätzliche Überlegungen. Dennoch hat R. einen ausführlichen 4. Teil: „Stellungnahme: Nirvana oder das himmlische Jerusalem?" (307–424) angefügt, der nun allerdings hier nicht mehr besprochen werden soll. Denn dann wären vor der Diskussion der drei ausgewählten Problemkreise: Schöpfung und natürliche Gotteserkenntnis, Einheit von Gottheit und Menschheit, Gott und Welt, endgültiges Sein oder Nichtsein des Menschen, hermeneutische und methodische Fragen zu besprechen, zumal zwischen der Methode der Darstellung Rubinsteins und Altizers und der Methode der Stellungnahme nicht hinreichend durchreflektierte Differenzen bestehen, die die Gefahr heraufbeschwören, daß bei den Gesprächspartnern das Verständnis der Stellungnahme weniger inhaltlich als methodisch verbaut wird. Diese Diskussion sprengt den Rahmen der Rezension dieses Buches, das in den besprochenen Teilen auf jeden Fall einen wichtigen Beitrag zur modernen Theologiegeschichte darstellt.

Bonn Hans Waldenfels

**Borné**, Gerhard F.: **Christlicher Atheismus und radikales Christentum.** Studien zur Theologie von Thomas Altizer im Zusammenhang mit Ketzereien der Kirchengeschichte, der Dichtung von William Blake und der Philosophie von Georg Friedrich Wilhelm Hegel. – München: Kaiser 1979. 309 S. kart. DM 36.–

Die in der Mitte der 60er Jahre begonnene Diskussion um die „Gott-ist-tot-Theologie", um „atheistisches Christentum", „Atheismus im Christentum" etc. findet in dem vorliegenden, sehr materialreichen Werk eine neue und anregende Variante. Der Autor, der sich schon mehrfach in Beiträgen – u. a. in der Internationalen Dialog Zeitschrift – mit den Themenkreisen „Theismus – Atheismus bzw. Anti-Theismus", „Christentum und Sozialismus" etc. beschäftigt hat, und dessen Position durch die Zugehörigkeit zu der Bewegung „Christen für den Sozialismus" näher charakterisiert ist, wurde mit dieser, unter der Leitung von Helmut Gollwitzer erstellten Arbeit 1976 zum Dr. theol. promoviert.

Sein Anliegen ist die „exemplarische Durchbuchstabierung einer... heutigen nichttheistischen christlichen Position" (14), der Position Thomas Altizers nämlich, eines der wichtigsten und umstrittensten Verfechter der „Tod-Gottes-Theologie". Dessen christlicher Atheismus „soll vor allem durch eine Inblicknahme seiner ‚Vorläufer'" zu erfassen versucht werden (ebd.), jedoch so, „daß die geistesgeschichtliche Denkbewegung, die in der Theologie Altizers begegnet, ‚materialistisch' erweitert und kritisiert wird" (15). Denn die von Altizer angeführten „radikalen Christen" sind – wie Altizer selber, der sich in wichtigen Punkten als „Vertreter bürgerlicher Ideologie" erweist (16) – längst nicht „radikal" genug, d. h. vorwiegend dem Geistigen und Geisteswissenschaftlichen verhaftet, anstatt in ihrer Kritik auf gesellschaftliche Veränderung zu zielen. Demgegenüber strebt der Autor die „Radikalisierung dieser Radikalität" an, nämlich „auf der Linie der Kritik an einem christlichen Theismus weiterzudenken, seine geistesgeschichtlichen Einseitigkeiten und Fehler zu überwinden, und ihn wenigstens ansatzweise in einen materiellen Zusammenhang zu stellen" (ebd.). Das aber bedeutet negativ Stellungnahme gegen „die heute bestehenden Unterdrückungssysteme – seien sie kapitalistisch, oder seien sie Formen des entarteten Sozialismus. Und positiv... vor allem die Tendenz zu einer vertieften und breiteren Verbindung einer gemeinsamen Praxis und Theorie von Christen und Sozialisten – aber auch anderen Humanisten, säkularen und religiösen, denen an der möglichst umfassenden Humanisierung unserer Welt gelegen ist" (ebd.).

Die Humanisierung dieser Welt – diesem Anliegen dient die Auseinandersetzung mit Altizer, die u. a. zu dem Resultat führt, daß „die offiziell-üblichen Trennungen z. B. zwischen Christentum, Glaube, Idealismus usw. einerseits und Sozialismus, ja Kommunismus, Wissenschaft, Atheismus, dialektischer und historischer Materialismus andererseits... sich als unüberwindbare Gegensätze in der Theorie nicht halten" lassen (ebd.). Von diesem Grundanliegen her erklärt sich auch, daß Vf. in der Darstellung und Kritik ketzerischer Bewegungen und einzelner Denker in der bisherigen Geschichte keine Vollständigkeit anstrebt, sondern vor allem Altizer folgt. Eine solche Konzeption der Arbeit läßt es legitim erscheinen, die drei Teile des Buches – Ketzer in der Kirchengeschichte (19–94), Altizer und Blake (95–168), Altizer und Hegel (169–295) – nicht nacheinander vorzustellen, eher immanent zu betrachten und eventuell zu kritisieren, sondern einen mehr systematischen, von den Grundanliegen ausgehenden kritischen Überblick zu geben.

Die Konfrontation mit dem menschlichen Elend und das Interesse an dessen Beseitigung machen für B. den Glauben an einen „theistischen" Gott unmöglich, den Glauben nämlich an einen „objektiv-real genommenen, personalen, väterlichen, weltunabhängigen, fernen, souveränen, autonomen, ganz anderen, allmächtigen, richterlichen und letztlich unbewegten, leidenslosen, fertigen Gott, wie er sich in seiner jeweiligen, vom Klassenstandpunkt bedingten ideologischen Verwendung im dominierenden kirchlichen Christentum und den entsprechenden Varianten bisheriger theistischer Theologien findet" (266f). Ein solcher Gott, eher ein „Gott der Philosophen", in dem ein „traditioneller" Christ nur mit Mühe den Vater Jesu Christi wiederzuerkennen vermag, ist abzulehnen, denn: „Wie läßt sich die Allmacht dieses Gottes angesichts des Elends auf der Welt moralisch rechtfertigen?" (10). Und wenn man einen solchen allmächtigen Gott annimmt, ist er dann nicht „angesichts des Elendes in der Welt ein Sadist?" (155). Die traditionelle Theodizee-Problematik scheint hier auf und scheint unlösbar – auf die vielfach versuchten Antworten geht Vf. gar nicht erst ein – so daß der Atheismus als Anti-Theismus um Gottes willen zwingend erscheint. In der Geschichte erwies sich dieser Gott immer wieder als „Garant inhumaner

politischer Macht" (10), bestand ein „Zusammenhang zwischen dem Leitbild eines ‚souveränen' Gottes und eines ‚autonomen' Individuums ... Gott dient hierbei als ideologische Rechtfertigung eines Modells von Mensch, der sich entweder als ‚feudaler Herr' oder im kapitalistisch-bürgerlichen Sinne als ‚freier Unternehmer' gegenüber anderen Menschen zu behaupten sucht" (155).

Indem der Autor die Frage der Mißbrauchsmöglichkeit alles, wie auch immer gearteten, Guten nicht einmal erwähnt, geschweige denn sich damit auseinandersetzt, wird deutlich, daß die Nichtexistenz Gottes für ihn bereits klar entschieden und offensichtlich so plausibel ist, daß sie keiner näheren Auseinandersetzung bedarf. Die Richtigkeit des Marxschen Materialismus, genauer: des Basis-Überbau-Schemas vorausgesetzt, geht es jetzt nur noch darum, den Zusammenhang der Gottesidee mit den Interessen der Herrschenden darzulegen, da ja die herrschenden Ideen immer die Ideen der Herrschenden sind (vgl. 78).

Ist Gott der Gott der Herrschenden, so ist der „Tod" dieses Gottes „ein Zeichen für die Weiterentwicklung menschlichen Bewußtseins und für dessen Selbstbefreiung durch eine vertiefte und umfassendere Aneignung seiner eigenen Produktionen und seiner Welt, ... für eine zunehmende Aufhebung der Entfremdung des Menschen von sich selbst" (268). Die Menschen können nun „selbst die Nachfolge Gottes antreten, ja sie müssen es, da keine außerweltliche Größe ihnen die Arbeit an der Humanisierung der Welt abnimmt, und da sie den früheren Glauben an eine solche angebliche Tätigkeit als verschlüsselten Ausdruck ihrer eigenen Hoffnungen durchschauen" (269).

Zu dem Atheismus um Gottes willen tritt hier der – ganz im Marxschen Sinne verstandene – Atheismus um des Menschen willen: der von der Illusion eines Gottes befreite Mensch erkennt diese eine und einzige Welt – nicht ein Jenseits – als seine Bestimmung, verläßt sich folglich nur auf sein eigenes Handeln – nicht auf das Handeln eines Gottes – und richtet deswegen seine ganze Kraft auf die menschenwürdige Gestaltung dieser Welt.

Der um des Menschen willen notwendige christliche Atheismus bedarf – so Vf. im Anschluß an Altizer, der sich dafür auf Joachim von Fiore zu berufen können glaubt – der„totalen Verwandlung der Glaubensüberlieferungen" (20). Hierzu gab es in der Geschichte die verschiedensten Ansätze, deren Vertreter „von den in Staat und Kirche jeweils Mächtigen nicht deshalb als ‚Ketzer' verfolgt (wurden), weil sie rein dogmatische Abweichungen vertreten hätten, sondern weil ihre Gedanken Ausdruck von Interessen waren, welche die Macht und den hohen, auf Unrecht und Unterdrückung basierenden Lebensstandard der Herrschenden infragestellten. Andernfalls fände die Unerbittlichkeit ihrer Verfolgung keine plausible Erklärung, wie rationalisiert ‚theologisch' auch immer diese Verfolgung gerechtfertigt wurde" (83f).

Als eines der tiefsten Hindernisse für die notwendige Umgestaltung des Glaubens erscheint „die Überzeugung von der unüberbietbaren Kanonizität der Bibel bzw. daß die christliche ‚Offenbarung' beendet sei" (21). Demgegenüber vertreten „radikale Christen" – und in dieser Linie sieht B. mit Altizer auch Joachim von Fiore – die Auffassung, „daß in der eigenen Zeit eine neue Offenbarung hereinbricht ... (und) daß diese neue Offenbarung über die kanonische Bibel hinaus in keiner augenscheinlichen Kontinuität mit der alten steht" (ebd.). Hierhin gehört auch Meister Eckhart, der „davon überzeugt ist, daß die ‚Offenbarung Gottes' nicht nur auf den historischen Jesus beschränkt, sondern grundsätzlich in jedem Menschen und in jeder Kreatur möglich ist" (75). Bei Hegel schließlich wird – im Gefolge seines Pantheismus – die Offenbarung zur Offenbarung des „absoluten Geistes" in der Geschichte, die dadurch als „Heilsgeschichte" quasi-religiöse Qualität bekommt (252).

Ein Abrücken vom traditionellen Verständnis von „Offenbarung" führt schon bei Joachim von Fiore dazu, daß „die Geschichte selbst ... religiöse Qualität" bekommt (22), was sich bei Joachim mit dem „Interesse an der Verdiesseitigung eines vollkommenen Zustandes" verbindet (23). Dieser Ansatz der Ineinsführung von Immanenz und Transzendenz findet sich in anderer Weise bei den Mystikern Eckhart, Jakob Böhme und Johannes vom Kreuz, die die „Kluft zu einem fernen Gott durch die Einswerdung mit Gott in Christus zu überwinden" versuchen (51). Meister Eckhart entwickelt anfanghaft die Theorie eines „freien Subjekts" im Zusammenhang der Bestreitung eines theistischen Gottes, der – weil fern und fremd – nur blockierend wirken könnte. Bei ihm bereits klingt das zentrale Problem des „Todes Gottes" an: „‚Ist doch Gottes Natur, daß er gibt, hängt doch sein Wesen daran, daß er uns gebe, wenn wir unten sind! Sind wirs nicht und empfangen wirs nicht, so tun wir ihm Gewalt an und töten ihn'" (43). Und so ist es „kein Zufall, daß auch z. B. D. Sölle an Meister Eckhardt wie überhaupt an die christliche Mystik anknüpft" (44).

Bei aller „revolutionären" Einschätzung jedoch, sowohl J. v. Fiores und der an ihn anknüpfenden Franziskanerspiritualen wie der drei Mystiker – wirkten sie doch immer sprengend „antifeudal" und „antibürgerlich" im staatlich-kirchlichen Gefüge ihrer Zeit (86) – kann heutige atheistische Theologie nicht an der Tatsache vorbei, daß die Genannten an dem Wirken eines personalen Gottes festhielten, und daß vor allem die Mystiker – wenig „revolutionär" – „trotz fast pantheistischer Weltbejahung zugleich in Richtung Weltnegation" tendierten (56). So sehr es deshalb „die Sehnsucht der Mystik nach Überwindung aller Grenzen zu schätzen und als ein Element zu bewahren gilt, so abträglich ist sie, wenn verabsolutiert, sowohl für eine wissenschaftliche Analyse als auch für eine politische Strategie" (63). Auch die „Ranters", englische protestantische „Freigeister" des 17. Jh.s, deren Anliegen mit Apokalyptik und Mystik viel gemeinsam hatten, sind nur teilweise in der Linie eines heutigen christlichen Atheismus einzuordnen, vor allem deshalb, weil auch sie nur „in einem indirekten Verhältnis zum Politischen standen" und sich nicht an „militärisch-gewaltsamen Auseinandersetzungen" beteiligten (87). Meist zog man den Kampf „mit rein geistigen Mitteln – Predigt, Schriften – und Änderung des eigenen Verhaltens" vor (ebd.). B. hält diese politische Abstinenz für relativ berechtigt, deren Erklärung er mit Kofler darin sieht, „‚daß das Sektendenken gerade deshalb, weil es ... in seiner gesellschaftlichen Kritik und der Erkenntnis des Wesens der bestehenden Welt am tiefsten gedrungen war, auch instinktiv fühlen mußte, daß die Zeit für den endgültigen Sieg der Unterklassen noch nicht gekommen war. In diesem Gefühl liegt eine der Wurzeln der eschatologisch hoffenden und trotz aller Rationalisierung religiösen Jenseitigkeit des Sektentums'" (87f).

Auch Hegel wird von Altizer zum Traditionsstrang der „radikalen Christen" mit nicht-theistischen Positionen gezählt, da er in Ablehnung eines vom Menschen dualistisch getrennten Gottes die „‚Versöhnung' von Göttlichem und Menschlichem" in der Geschichte anstrebt, eine „Versöhnung", die „nicht einfach zukünftig (ist), sondern ... sich in jedem ‚Moment' ereignen" kann (252). Arrangierte sich Hegel schließlich auch mit den Herrschenden und enthüllte seine Philosophie „zunehmend den Standpunkt bürgerlich-feudaler Interessen" (264), so hielt sich doch eine freigeistige Komponente durch. Für eine heutige nichttheistische Theologie erscheint Hegel dem Autor vor allem unter folgendem Aspekt bedeutsam: „Ist einmal – wie bei Hegel – der personale, jenseitige, theistische Gott fraglich geworden und stattdessen pantheistisch die ‚Göttlichkeit' der dialektisch zu bestimmenden Bewegungen von Natur und Geschichte erfaßt, dann ist der Schritt von einer derartigen religiösen Hochwertung der Welt zu einer dialektisch-materialistischen Weltanschauung nicht weit. Dicht auf Hegel folgten bekanntlich Marx und Engels, deren Theorien den Anspruch erheben, dem Proletariat zu dienen" (237).

Worin besteht nun positiv das Christliche der „radikalen Christen"? In welcher Weise werden biblische und traditionelle theologische Aussagen aufgenommen? Als ein Beispiel für radikale Transformierung herkömmlicher Glaubensgehalte führt Vf. – wiederum mit und im Anschluß an Altizer – den englischen Dichter, Maler und Graphiker William Blake (1757–1827) an, dessen Interpretation den Autor zu einer seiner Hauptthesen führt: zur These nämlich von der Affinität zwischen Dichtung und (nicht-theistischer) Theologie. Für Blake, der angesichts der herrschenden Religion und Theologie seiner Zeit den „Tod Gottes" als Voraussetzung eines erneuerten Christentums ansieht, ist die Imagination oder Phantasie ein „zentrales theologisches Prinzip" (118), mit dessen Hilfe er die Kluft zwischen Gott und Menschheit aufzuheben versucht.

Diese Phantasie hat nichts mit Schwärmerei zu tun, sondern meint „den Erfindungsreichtum der Liebe ..., die für alle das Beste sucht" (123). Der theistische Gott – und mit ihm Kirche und Priester – erscheinen bei Blake unter dem Bild des „Satan" (100), während der eigentliche „Gott" in „Erbarmen, Mitleid, Frieden und Liebe" gesehen wird (127) oder auch als „das Unendliche in allen Dingen" erscheint (129). Was Jesus anbetrifft, so „teilen Blake und Altizer das Interesse, von einem ‚nur' historischen Jesus, einer bestimmten, einmaligen und vergangenen Person weg und hin zu etwas Universalerem zu kommen" (131f). So sieht Altizer „Jesus vor allem unter dem Aspekt einer befreienden Erfahrung von Liebe und ‚Sündenvergebung'. Damit leitet Jesus einen Prozeß ein, der auf die Abschaffung von unmenschlicher Behinderung von ‚Lebensenergie' hinausläuft" (133). Mit der Ablehnung der Bedeutsamkeit des einmaligen, historischen Jesus sind auch Kreuz und Auferstehung „keine einmaligen Ereignisse. Sie sind weder auf einen nur historischen Jesus, noch auf einen nur jenseitigen Gott bezogen, sondern als ‚Offenbarung' ereignen sie sich jeweils im Zeit-Raum einer konkreten Erfahrung von Unterdrückung und Befreiung der Lebensenergie" (139). Verkörpert so „Jesu Name ... das Geheimnis eines verborgenen, aber universalen Erlösungs- und Transformationsprozesses" (137), so entspricht dem, „daß die alten christologischen Aussagen zugleich zu Aussagen über potentiell-allgemein-menschliche Erfahrungen werden. Theologie wird zur Anthropologie aber doch so, daß die Rede vom Menschen dessen Endlichkeit transzendiert. In dieser Phantasie geht die Liebe über jedes nur Endliche oder Gegebene hinaus und verneint in der Solidarität mit allen, deren Lebensenergie unterdrückt wird, das eigene nur egoistische Ich. Die gesamte Erfahrung von Gesellschaft und Natur soll dadurch humanisiert werden" (140).

Die in der Dichtung Blakes vollzogene Transformation des überlieferten Glaubensgutes muß auch von einem christlichen (nicht-theistischen) Theologen vollzogen werden. Vf. kommt zu der These einer „fundamentale(n) Affinität von moderner Dichtung zu einer heutigen nicht-theistischen bzw. zu einer sich ihres dichterischen Charakters bewußten theistischen Theologie" (238).

Dafür gibt es mehrere Gründe. Einmal kann „Dichtung ... sich über die in Raum und Zeit geltenden Gesetze hinwegsetzen und ‚normalerweise' Unmögliches zum Thema machen. Sie ist darin befreiend ... Entspricht nicht diese Eigenart von Dichtung dem, was in der christlichen Tradition u. a. der ‚Glaube' meint? Die Bibel ist mit ihren ‚Wundergeschichten' das Buch einer solchen Kreativität und Sinnhaftigkeit ... Sie artikuliert ein Prinzip, das auch heute für die Befreiung von Menschen zentral ist: die Phantasie, welche das Gegebene transzendiert. Zunächst muß überhaupt der Wunsch nach Aufhebung von gegebenen Grenzen ausgesprochen werden können. Die ‚Wunder' der Glaubenstradition versuchen wie die Dichtung genau das" (148).

Für den „traditionell" Glaubenden mag sich hier die Frage aufdrängen, was dann noch das Exklusive der Bibel ausmachen soll, erscheint sie doch mit einem Märchenbuch – wieviel Wahrheiten enthalten Märchen! – beliebig austauschbar.

Ein weiterer Faktor in der Affinität zwischen Dichtung und Theologie ist das Arbeiten mit Symbolen: „Alle personalen Begriffe von Gott, daß Gott ein ‚Er' ist, ein ‚Herr', ein ‚Vater', ein ‚Schöpfer', ein ‚Richter' usw. und Sätze mit Gott als einem personalen Subjekt, wären dann eben als ... Symbole, d. h. nicht im wörtlichen und objektiven, sondern im dichterischen Sinne zu verstehen" (149). Und weiterhin: „Theologie und Dichtung haben beide kein rein objektives Wissen von ihren Gegenständen, sondern erstreben eine Einheit von kreativem Subjekt mit einem ‚Objekt'..., das nicht einfach gegeben oder fertig ist" (150). Nach dem Tode Gottes fällt die „Differenz zwischen Dichtung und Theologie im Punkt Subjekt-Objekt-Problematik dahin. Theologische Rede ist jetzt konsequent als symbolische und menschliche Rede zu verstehen, die vom Endlichen auf ein Unendliches, ‚von unten nach oben' ... geht" (151). So sind „Dichter und Prophet eins" (ebd.).

Diese Affinitätsthese glaubt Vf. auch für Hegel festhalten zu können: Hegels gesamtes Denken beruht „auf Traditionen christlicher und nichtchristlicher Orthodoxie und Ketzerei, also auf Religion"; sein System ist demnach Dichtung, und so erliegt Hegel einem „Selbstmißverständnis", wenn er seiner Geist-Philosophie Objektivität und Notwendigkeit zuschreibt (284).

Die radikale Transformierung herkömmlicher Glaubensgehalte geht zusammen mit einer neuen Bestimmung des Glaubensaktes: Altizer bestimmt „zu recht" christlichen Glauben als „dialektische Vision, welche die gesamte gegebene Realität in Richtung einer mit sich selbst und der Natur versöhnten Menschheit verwandelt und zwar so, daß sie unmittelbar mit einer Praxis der Solidarität zugunsten der Aufhebung von Unterdrückung verbunden ist" (270). Das in Glaube und Theologie Bezeichnete läßt sich jedoch – so Vf. gegen Altizer und Hegel – nicht ganz und gar säkularisieren und humanisieren, denn die „Versöhnung mit der Totalität gelingt nie ganz ... Das Ganze des Weltprozesses läßt sich auch visionär nicht ganz erfassen. Es bleibt doch ein undurchdringlicher ewiger Grund der Menschheit und dem Einzelnen gegenüber" (274), und so behalten „Transzendenz", ja „Metaphysik" (ebd.) – wenn auch nicht im traditionellen Sinn – ihr Recht, Dimensionen also, die in der vom Vf. kritisierten klassischen marxistischen Religionskritik keinen Raum haben. Anders etwa bei Bloch und bei Garaudy, deren ausführlichere Darstellung verdeutlichen soll, „in welcher Richtung über Altizers atheistische und dialektische Hegelverarbeitung hinaus auf der Linie einer heutigen christlichen Theologie weitergearbeitet werden müßte" (292). So betont Garaudy etwa „die Zusammengehörigkeit von Glaube, Phantasie, Hoffnung und Mythos mit revolutionärer Theorie und Praxis" und will deutlich machen, „daß Visionen, bzw. Mythen, wie ‚Reich Gottes', ‚Menschwerdung', ‚Auferstehung' und anderen zentralen religiösen Bildern und Glaubensinhalten der biblischen Tradition – symbolisch verstanden – eine kreative, das jeweils Gegebene transzendierende, revolutionäre Perspektive von Menschen im Dienst der menschlichen Befreiung innewohnt" (157).

Das Interesse an aktivem Einsatz für humane Verhältnisse bestimmt den Autor nicht nur in seiner Anknüpfung an nicht-theistische Traditionen, sondern auch in der Kritik an diesen. So liegt bei Altizer zwar „nicht die gleiche Naivität oder bewußte Form von Verschleierung eines Klassenstandpunktes vor ... wie bei anderen Vertretern bürgerlicher Wissenschaft" (94), aber er verbleibt primär im Geistesgeschichtlichen anstatt von kapitalismuskritischem Interesse geleitet konkrete Perspektiven zur Veränderung der Gesellschaft zu entwickeln. Und William Blakes „z. T. großartige Bilder und universale Perspektiven ... sind ... in der Gefahr, ohnmächtig zu bleiben" (162), inspirieren nicht zu Protest und revolutionärem Einsatz.

Der marxistisch inspirierte Vorwurf des „Idealismus" trifft in verschiedenen Variationen und unterschiedlicher Schärfe sämtliche in diesem Buch behandelten Positionen, da sie es alle an gesellschaftsbezogenen Analysen und Perspektiven fehlen lassen. Die marxistische Option des Autors – näher charakterisiert durch seine positive Anknüpfung vor allem an Bloch und Garaudy – gebietet diese Kritik und weist zugleich den Weg zur Überbietung der vorgestellten Richtungen. Dieser Ansatz wird nicht näher erläutert oder gar gerechtfertigt, sondern eher selbstverständlich vorausgesetzt: in der Selbstverständlichkeit etwa, mit der „bürgerliche" Wissenschaft – ohne daß sie zwar total negiert würde – abgetan und Antikapitalismus gefordert wird.

Der von diesem marxistischen Ansatz her entwickelte Atheismus enthält die wesentlichen Positionen der Marxschen Religionskritik: Gott als Projektion, als Konkurrent des Menschen, als Chiffre für entfremdetes, seiner selbst nicht bewußten Seins, das sich vor allem passiv und – auf das Jenseits fixiert – un-weltlich verhält. Nur wer diese Welt als die eine und einzige nimmt, ist voll einsatzfähig, aktiv und kreativ – deswegen ist Atheismus wie für Marxisten so auch für „radikale Christen" unverzichtbar.

Durch die Deklarierung dieses Atheismus als Anti-Theismus – nicht jeder Gott, nicht Gott überhaupt, sondern nur ein theistischer Gott wird geleugnet und abgelehnt – mag auf den ersten Blick der Eindruck entstehen, irgendwie werde doch an dem christlichen Gott der Offenbarung festgehalten, und man lehne nur seinen ideologischen Mißbrauch ab, man wende sich nur gegen bestimmte, verzerrte Gottesbilder – ein Anliegen, das auch von jedem „traditionellen" Christen nicht nur verständnisvoll betrachtet, sondern auch voll akzeptiert werden muß. Aber die nähere Charakterisierung von Theismus und Anti-Theismus macht deutlich, daß zugleich auch der gesamte herkömmliche Glaube, wie er sich etwa in der Christologie der ersten Konzilien niederschlägt, eine radikale Umwandlung, aus „traditioneller" Sicht eine Auflösung erfährt – das wird grundlegend in der Ablehnung jeder „wirklichen" Transzendenz, in der rein immanenten Interpretation der Glaubensinhalte manifest.

Die Frage, ob Christentum und Marxismus miteinander vereinbar seien, ist nach dieser Arbeit zumindest für ein „traditionelles" Christentum zu verneinen. Denn dieses wird – und sei es noch so „gereinigt" – schon wegen seines Festhaltens an der Personalität Gottes, des Vaters Jesu Christi, dem Verdikt verfallen. Marxismus ist – so scheint es – auf Atheismus angewiesen, und sei es ein als Anti-Theismus deklarierter Atheismus.

Läßt auch Helmut Gollwitzer im „Geleitwort" dieses Buches Vorbehalte gegenüber der nicht-theistischen Position des Vf. anklingen, so bleibt es nichtsdestoweniger bemerkenswert, daß diese Arbeit als t h e o l o g i s c h e Dissertation angenommen werden konnte.

M ü n s t e r A n g e l i k a S e n g e

**Schillebeeckx**, Edward: **Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung.** Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 152 S. (Quaestiones Disputatae Bd 78), kart. DM 28.50

Sch.s Quaestio disputata ist eine Auseinandersetzung mit der Kritik, die auf sein 1. Jesusbuch geäußert wurde, und der Versuch ihrer Aufarbeitung (Warum wurde der unprätenzióse und klare niederländische Titel zu dem ganz andere Erwartungen erweckenden Titel verändert, die dann so nicht erfüllt werden?).

Insofern geht es um die zentralen systematischen und wissenschaftstheoretischen Entscheidungen seines Jesusbuches einerseits (– sie werden übrigens recht aufschlußreich in die Weiterführung des 2. Christusbuches hinein fortgeschrieben –) und um einige, mit der historisch-kritischen Deutung zusammenhängende Fragen vornehmlich der exegetischen Positionen andererseits. Die Pascha-Theologie-Konzeption, bei der sich wie schon im Jesusbuch selbst exegetische und systematische Gesichtspunkte sehr stark gegenseitig in Spannung versetzen, spielt allerdings eine wichtige Rolle (88–110). Den Abschluß bildet ein Versuch, die soteriologische Grundidee des Jesus- und des Christusbuches noch einmal in kurzer Zusammenfassung und Variation zugleich zum systematischen Angelpunkt des Verständnisses von Christologie zu machen: Das Heil des Menschen ist die Ehre Gottes. Die Variation besteht darin, daß die Schöpfungstheologie in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt. Damit kommt nun doch ein Gesichtspunkt ins Spiel, der direkt nicht zur Auseinandersetzung um das Jesusbuch gehört, der aber einen Sch. zeigt, der sich sichtlich im Zustand des Ringens um seine soteriologische Konzeption zu erkennen gibt (125–145).

Schon auf S. 107 hatte er von seiner gesamten christologischen Konzeption gestanden, er überblicke „deren Umrisse noch nicht ganz". Ganz am Schluß sagt er, nachdem er Jesus „als die entscheidende und definitive Offenbarung Gottes" und auch des Menschen bekannt hatte: „Ob

und wie wir das theoretisch noch genauer bestimmen sollen oder dürfen, danach bin ich noch auf der Suche. Ich schrecke davor zurück, das Geheimnis einer Person, vor allem der Person Jesu, sozusagen bis auf die Knochen umreißen zu wollen" (148).

Man wird dieses persönliche Geständnis ernst nehmen müssen. Ich meine es keineswegs banal, wenn ich sage, daß Sch. sich die Sache nicht leicht gemacht hat. Denn das könnte beim Rang eines Theologen wie Sch. so klingen, wie wenn man einen Löwen lobt, weil er gut brüllen kann. Aber man wird – gerade nach der Klarstellung dieses Büchleins – doch auch fragen müssen, ob nicht bestimmte Vorentscheidungen blinde Flecken im Sehfeld entstehen lassen. Was ich meine, sei in ein paar Fragen konkretisiert.

1. „Früher einmal sinnvolle und suggestive Bilder und Interpretationen können in einer anderen Kultur irrelevant werden" (25). Natürlich. Aber in diesem Zusammenhang polemisiert Sch. dann gegen eine Interpretation der Heilsbedeutung des Todes Jesu etwa noch als blutiges Kultopfer gegenüber der Forderung eines zornigen Gottes. Sch. lehnt das ab, weil es den kritisch verantworteten modernen Erfahrungen widerspreche. Genau an die Begründung richtet sich meine Frage: Bleibt das die entscheidende, gar einzige Begründung? Hat die Tradition hier nicht ungleich Tieferes zur Überwindung einer falschen Gottesvorstellung zu sagen gehabt als – in diesem Fall – die sogenannten „kritisch verantworteten modernen Erfahrungen", die ihrerseits gerade bei diesem Thema oft sehr oberflächlich argumentieren?

Die Frage ist als Beispiel gemeint. Sie gilt allgemeiner. Der letzte Gedanke des Büchleins sagt von der „Christusmystik" des Dogmas, sie habe „in Nizäa und Chalzedon einen passenden, aber spätantik begrifflichen Ausdruck gefunden" (149). An dem Bekenntnis Sch.s zu Nizäa und Chalcedon sei wirklich nicht gezweifelt, aber woher kommt der kleine Schlenker, der doch eine Relativierung andeutet, die Unsicherheit hervorruft? Dem spätantik-begrifflichen Ausdruck gegenüber stellt sich bei Sch. doch wohl eine Reserve ein. Das reicht nicht zu einem Zweifel an Sch.s Orthodoxie. Aber wenn man den sozio-kulturellen Kontext so kritisch miteinbezieht – und bis zu einem gewissen Grad ist das legitim –, kann man dann guten Gewissens den heutigen sozio-kulturellen Kontext als so ausschlaggebend annehmen, wie Sch. nach meinem Empfinden dies zu tun scheint? Gewiß, Sch. ist auch heutigen Strömungen gegenüber kritisch. Aber dominiert nicht doch eine Einseitigkeit gegenüber dem Diktat des eigenen aktuell Erfahrenen? Sch.s guten Gedanken von den „Erfahrungen mit den Erfahrungen" (15) möchte ich noch tiefer ausgeführt sehen, nämlich mit einem offeneren Blick für die Erfahrungen der Tradition, vor allem dort, wo sie schon tiefer gesehen hat als manche zeitgenössische Banalität.

Noch einmal anders gewendet: Übertreibt Sch. nicht den Stellenwert des sozio-kulturellen Kontextes, der sicher wichtig ist? Was gewiß in mancherlei Rücksicht richtig ist, darf nicht verabsolutiert werden. Ich würde zugeben: Vieles z. B. in der biblischen Auffassung von Heil und Erlösung „kann uns nicht direkt oder ‚unvermittelt' ansprechen" (23). Aber nicht alles. Vielleicht ist gerade Entscheidendes doch anders zu vermitteln als über die Übersetzung eines sozio-kulturellen Kontextes hin, bei der dieser Übersetzungsvorgang doch zu stark im Bann und in den Grenzen von historischer Distanz stecken bleibt und das Gegenwartsbewußtsein zu stark diktiert, was angeeignet wird und was nicht.

2. Gerade deshalb ist mir auch die Übersetzung Sch.s nicht ganz geheuer, die schließlich die Bedeutung Jesu als „Heil von Gott für den Menschen" zusammenzufassen versucht. Nicht, daß diese Formel nicht stimme, ist das Problem. Ist sie nicht zu abstrakt? Natürlich kann sie einen gemeinsamen Nenner zwischen der ersten Zeit und unserer Zeit bilden. Aber wird sie auf diesem Weg, weil es ein Weg zu großer Abstraktion ist, nicht zu inhaltslos? Gerade die dem heutigen Denken zunächst widerspenstigen, aber vielleicht unbedingt notwendigen Elemente des Christusereignisses und seiner Überlieferung können dann zu leicht wegübersetzt werden. (Man muß aber berücksichtigen, daß das Christusbuch hier schon manches aufgeholt hat!). Diese Kritik an Sch. ist nicht pauschal zu nehmen. Es handelt sich um Nuancen. Z. B. sehe ich in vielen systematischen Leitgedanken seiner Ostertheologie wirklich gute Vermittlungsmöglichkeiten. Aber bei allem Respekt vor der Schöpfungstheologie am Schluß des Büchleins, eine sehr kräftige Christologie bringt gerade sie nicht hervor. Wenn Sch. oft die über das Gnoseologische hinausgehenden Dimensionen der Soteriologie so erfreulich deutlich sieht, reichen die in der Christologie (– jedenfalls der Summenformel am Schluß –) angewandten Kategorien nicht aus: „Im Menschen Jesus fallen die Offenbarung des Göttlichen und die Erschließung des wahren, guten und wahrhaft glücklichen Menschseins ... in ein und derselben Person ganz zusammen" (149). Fehlt hier nicht das Gnadenmoment, das die Ostertheologie so stark bestimmt hat: die als Liebe selbst mitgeteilte Person Jesu in ihrer Hingabe? Sie hat zwar ihren eigenen Vollendungsort im Vater, aber nicht so, daß wir Gott doch irgendwie über Jesus hinaus ansetzen, sondern so, daß er uns in seiner personeigenen, uns mitgeteilten Liebe dorthin mitnimmt? Die Christologie scheint mir in der Schlußwertung demgegenüber zu gnoseologisch-exemplarisch und zu wenig inkarnatorisch-trinitarisch-gnadentheologisch. (Vgl. insbesondere den Epilog.)

3. In der Schöpfungstheologie sind Sch. großartige Formulierungen gelungen: die Endlichkeit des Menschen als etwas Gutes und die Gegenwart Gottes bei seiner Welt, und zwar des Gottes, der selbst gerade nicht endliche Welt ist. „Wir dürfen und müssen nur Mensch sein in einer Lebenswelt, die nur Welt ist: bezaubernd, aber auch sterblich, fehlerhaft, leidend" (134). Der Satz als einzelner Satz könnte so stehen bleiben. Aber das Problem des Glaubens seit dem Jahwisten ist doch, daß sich das „fehlerhaft", wenn man es als Sünde versteht, nicht s o leicht in den übrigen Kontext der guten Endlichkeit einordnet. Die traditionelle Soteriologie hat hier doch das Faktum der Sünde ernsthafter gesehen. Das hat Konsequenzen für eine Soteriologie, auch und gerade wenn der Begriff der Vergebung darin eine große Rolle spielt.

Ich bin Sch. dankbar für sein ehrliches Geständnis, wie sehr seine Christologie noch im Stadium des Suchens sei. Man wird sie daraufhin auch besser werten können. Sch. macht sich – noch einmal betone ich es – die Sache nicht leicht. Freilich scheint eine Identifikation mit der eigenen sozio-kulturellen Welt erreicht zu sein, die bei allem Nachdruck auf Erfahrung wichtige Erfahrungen der Tradition nicht mehr oder hoffentlich eher: noch nicht wieder tief genug in die eigenen Deutungskategorien einbezogen hat. – Schließlich sei dem Autor aber auch gedankt, daß er auf diese Weise das Gespräch mit seinen Kritikern aufgenommen hat. Daß er dabei die Tendenz verfolgt, das zu rechtfertigen, was er als Mißdeutung empfindet, wird niemand ihm verübeln. Sich überhaupt auf Kritik einzulassen, ist eine gute Sache.

Bonn Wilhelm Breuning

**Kuschel**, Karl-Josef: **Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur.** Mit einem Vorwort von Walter Jens. – Zürich, Köln, Gütersloh: Benziger und Gütersloher Verlagshaus 1978. XVIII, 383 S. (Ökumenische Theologie, Bd 1) kart. DM 39.–

Das Buch ist das erste der neuen Reihe „Ökumenische Theologie" (hrsg. von E. Jüngel, W. Kasper, H. Küng, J. Moltmann), die die früheren „Ökumenischen Forschungen" ablöst. Das ökumenische Anliegen ist hier sehr weit zu verstehen. Es soll zwar in den zu erwartenden Arbeiten auch weiterhin um das Gespräch zwischen den christlichen Kirchen und Gemeinschaften gehen. Darüber hinaus weiß man sich aber jenem ökumenischen Grundanliegen christlicher Theologie verpflichtet, daß sie „offen ist für die ganze Welt, die konkreten Fragen, Nöte und Hoffnungen des heutigen Menschen" (VI). Erst diese erweiterte Konzeption der ökumenischen Reihe aus Tübingen macht die Aufnahme einer Arbeit wie die von K. möglich.

Die Untersuchung versteht sich als Arbeit auf der Grenze – auf der Grenze zwischen Theologie und Literaturwissenschaft. Zwei Ziele steckt sich der Vf. in der Einleitung: Zum einen will er das Jesusbild in der zeitgenössischen deutschen Dichtung möglichst repräsentativ – also nicht vollständig – darstellen, zum anderen möchte er den Versuch eines Nachweises einer Kriteriologie christlicher Literatur erbringen (1). Die Hauptthese wird gleich anfangs genannt und (fast zu) häufig wiederholt: Christliche Literatur ist eine Literatur, „in der – direkt oder indirekt – Person und Sache Jesu Christi von ausschlaggebender, entscheidender, maßgebender Bedeutung zum Verständnis des Textes sind" (2). Nach einem sehr instruktiven Überblick über theologische Literaturkritik vor und nach 1945 werden in einem ersten Teil „Formen traditioneller christlicher Literatur" vorgestellt, in einem zweiten „Formen der Annäherung" (Themenkreise – Figuren – Knotenpunkte) besprochen. Am Schluß ist versucht, die genannte Hauptthese noch einmal gegen andersartige Verständnisweisen von „christlicher Literatur" abzugrenzen und den Ertrag der Arbeit sowohl für Literatur als auch für Theologie zu sichten.

Gerade als Fundamentaltheologe halte ich K.s Arbeit für eminent wichtig. In einer Zeit, in der es fast selbstverständlich ist für

Theologen, sich der modernen Literatur zu „bedienen" und sie „auszuwerten" (K. macht selbst mehrfach auf diesen Zustand und Mißstand aufmerksam), ist es äußerst notwendig, grundsätzliche Beziehungsfragen zu klären und dem Theologen Möglichkeiten und Grenzen seines Umgangs mit der Literatur aufzuzeigen (für die Literaten kann ich nicht sprechen – mutatis mutandis wird man wohl dasselbe sagen können). Wenn häufige Wiederholungen zu einem Gesichtspunkt oder Thema das Buch ein wenig längen, so ist das doch wieder wettgemacht durch den gut lesbaren bis spannenden Stil, der die Zeit bei der Lektüre vergessen läßt. Dies wird auch dadurch erreicht, daß der Vf. nie mit seiner persönlichen Meinung zurückhält, d. h. auch Abschnitte, die im Gesamtzusammenhang mehr informative Funktion haben, sind von persönlichem Engagement geformt.

Was das „Wofür" dieses Engagements angeht, so treten zu sachlich sehr überzeugenden Partien hie und da schablonenartige Gedankenführungen: So weiß man etwa bei der Besprechung von Hochhuths „Stellvertreter" durch die als Einleitung gewählten Zitate fast zu genau, in welcher „bekannten Ecke" der Autor diesbezüglich steht. Oder: Ist es wirklich so nötig, den Theologen klarzumachen, es gehe nicht an, moderne christliche Literatur auf „Orthodoxie" zu prüfen? (315) Werden hier nicht „offene Türen" eingerannt?

Hinsichtlich der Grundthese wird man – bei aller Anerkennung davor, daß der Autor einen begründeten Versuch vorlegt – wohl noch nachdenken und diskutieren müssen. Mir scheint, daß Person und Sache Jesu bei K. fast identisch sind mit „Menschsein", „Menschwerdung des Menschen" (vgl. bes. 312f). Kann man dann nicht letztendlich (trotz der Absicherungen des Autors) jede Literatur als „christlich" bezeichnen, wenn es nur um das Humanum geht? Und weiter: Paßt jedes besprochene Opus in den „christologisch-anthropologischen Raster"? Konkrete Bedenken kamen mir etwa bei der Analyse von F. Hochwälders „Heiligem Experiment", oder bei Hinweisen auf Arbeiten von I. Bachmann.

Diese kritischen Bemerkungen sollen aber den Gesamteindruck nicht schmälern, sondern eher das Gewicht der Untersuchung noch unterstreichen.

Marburg Harald Wagner

**Chance und Risiko der Gegenwart.** Eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt. Hrsg. u. bearb. von Hugo Staudinger u. Wolfgang Behler. – Paderborn: Schöningh (1976). 386 S. (Deutsches Institut für Bildung und Wissen) kart. DM 18.–

Träger dieses bedeutenden Unternehmens ist das Institut für wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung der Forschungsstelle des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen. In unserer wissenschaftlich-technisch gestalteten, vom Fortschrittsdenken beherrschten Welt will dieses Werk, das sich besonders den Untersuchungen Max Horkheimers verpflichtet weiß und dessen Andenken gewidmet ist (7), der immer wieder erhobenen Forderung einer geistigen Orientierung dienen. Als Herausgeber und Bearbeiter zeichnen für den einheitlichen konzipierten Text verantwortlich der Wissenschaftstheoretiker H. Staudinger und das Vorstandsmitglied des erwähnten Instituts, Erziehungswissenschaftler W. Behler. Unter den 16 Mitarbeitern (sämtlich engagierte Christen aus beiden Konfessionen) finden sich Namen wie der des Altbundeskanzlers L. Erhard †, als prominente Vertreter der Theologie der katholische Dogmatiker Kard. J. Ratzinger und der evangelische Systematiker und Ökumeniker W. Pannenberg, Historiker, Psychologen, Politologen, Bildungs- und Erziehungswissenschaftler wie F. Messerschmid, Naturwissenschaftler wie der Biologe J. Illies, der Physiker H. Bilz, der Mediziner U. Derbolowsky. In einer neu entwickelten Methode interdisziplinärer Teamarbeit ist ein nach Text und Stil einheitliches Ganzes geschaffen.

In einer möglichst einfachen, weithin konkret-anschaulichen Sprache will das Werk besonders die fachübergreifenden Zusammenhänge allgemeinverständlich machen. Insofern kann es auch in formaler Hinsicht als Muster und Vorbild einer interdisziplinären Gemeinschaftsleistung dienen.

Die drei Teile des Werkes sind inhaltlich klar umschrieben und gegeneinander abgegrenzt:

I. Geistesgeschichtliche Standortbestimmung der Gegenwart, d. h. Vorgeschichte des modernen Denkens und Entwicklung der modernen Konzeption der Wissenschaften, soweit sie zum Verständnis der gegenwärtigen Situation und vieler bedenklicher Symptome der heutigen Welt von Bedeutung ist.

II. Kennzeichnung der gegenwärtigen Situation, d. h. Analyse der modernen wissenschaftlich-technisch gestalteten Industriewelt, ihrer Grundstrukturen und positiven Ziele wie ihrer bedenklichen und bedrohlichen Tendenzen. Dabei wird klar „zwischen bisherigen Erfahrungen, grundsätzlichen Überlegungen und begründeten, jedoch unbeweisbaren Vermutungen unterschieden" (151), so daß viele Fragen offen bleiben.

III. Vorüberlegungen für eine metawissenschaftliche Konzeption der Welt, d. h. Herausarbeitung der Hauptursachen gegenwärtiger Fehlentwicklungen und der Voraussetzungen ihrer Überwindung. Bei aller Anerkennung des relativen Rechtes wissenschaftlich-technischer Weltgestaltung werden mit Nachdruck neue Prioritäten für die Gestaltung der Gesellschaft gefordert.

Wie sich schon aus diesem Programm ergibt, handelt es sich hier um einen großen Wurf, ein Reformwerk im besten Sinn des Wortes, eine universale Schau der heutigen Welt, ihrer historischen Wurzeln und ihrer Probleme, ihrer erstaunlichen Fortschritte und ihrer ernstzunehmenden Gefahren, ihrer „Chancen und Risiken", wie sie in dieser umfassenden Weise einem Einzelnen heutzutage kaum möglich ist. Das reiche, freilich keineswegs erschöpfende Personen- bzw. Sachregister am Schluß des Buches vermag mit seinen Stichwörtern davon wenigstens eine gewisse Vorstellung zu vermitteln. Fast alle wissenschaftlichen Disziplinen und mehr oder weniger alle Lebensgebiete sind in die Untersuchung einbezogen. Zu vielen aktuellen Fragen bieten die Anmerkungen die wünschenswerte Dokumentation und den Hinweis auf weiterführendes Schrifttum.

Wer den Inhalt dieses Buches, seinen Reichtum an Gedanken und Impulsen einigermaßen ausschöpfen will, wird es wiederholt lesen müssen. Man sollte es besinnlich lesen, um die vielfältigen Erscheinungen und Probleme beurteilen zu lernen, die sich uns Tag für Tag aufdrängen.

Daß eine solche Schau der Welt von heute auch dem Theologen und dem Seelsorger not tut, braucht nicht betont zu werden. Nicht nur gegenüber allen Ideologien unserer Tage (Materialismus, Marxismus, Kommunismus, Positivismus, Nationalsozialismus, Deismus, Liberalismus), vielmehr auch gegenüber einer überholten kirchlichen Apologetik bietet das Buch eine positive Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlich-technischen Denken unserer Zeit. Der Kirche leistet es einen unschätzbaren Dienst, wenn es von den verschiedensten Seiten her mit gesunder Kritik den Ursachen gegenwärtiger Fehleinschätzungen und Fehlentwicklungen nachgeht und die Voraussetzungen zur Überwindung der Krise klar herausstellt.

Auf die Theologie und ihre Geschichte wirft das Buch manche wertvollen Schlaglichter. Meisterhaft werden Entwicklungslinien gezogen, so etwa von der Patristik bis zur Scholastik in der Frage nach dem Verhältnis zwischen philosophisch-wissenschaftlicher und geoffenbarter Wahrheit, m. a. W. zwischen der vorgefundenen Metaphysik und der an die christliche Offenbarung gebundenen Theologie (44–48). Dabei wird nicht versäumt, auch auf die Grenzen der scholastischen Philosophie und Theologie hinzuweisen, die es nicht vermochten, ihre an Aristoteles orientierte Seinslehre mit der Zeitlichkeit der Welt und der Geschichtlichkeit des Menschen in Einklang zu bringen (48f). Von daher wird „verständlich, daß die Theologie vielen Problemen der modernen Welt so unsicher gegenübersteht" (49).

Gut wird auf diesem Hintergrund das historische Verdienst eines Johann Adam Möhler für ein neues Verständnis der Kirchengeschichte gezeichnet, der „die Identität der Kirche Christi nicht als statische Überzeitlichkeit, sondern als geschichtliche Kontinuität zu begreifen" fordert (91f). Ebenso werden andererseits die Gefahren einer Relativierung christlicher Glaubensaussagen und damit auch der ethischen Grundsätze gesellschaftlicher wie individueller Lebensgestaltung etwa im Gefolge der Leben-Jesu-Jorschung eines David Friedrich Stauß aufgezeigt (94–96). Gerade die Geschichte und im besonderen die Kirchengeschichte beweist „in hervorragender Weise, daß es legitim ist und ... keine Verfälschung bedeutet", wenn sie „immer wieder neu und umgeschrieben wird". So findet „das ökumenische Denken der Gegenwart auch in einer Neubewertung und Neuakzentuierung der Kirchengeschichte legitimen Ausdruck" (315). Daß der Geist modernen Zweckdenkens nicht nur die Gesellschaft erfaßt, sondern auch auf den kirchlichen Raum übergegriffen hat, dafür werden mancherlei bedenkliche Symptome aufgezeigt.

So gelten alles Leiden und alles Opfer heute weithin als sinnlos. Vollends sucht man dem Leid des Nächsten auszuweichen und überläßt den anderen mit gutem Gewissen der Betreuung durch zuständige Stellen und sich selbst. „Dadurch wird faktisch die Vereinsamung des einzelnen noch weiter vorangetrieben, da jeder im stillen weiß, daß er seinem eigenen Verhalten entsprechend auch keinem zumuten kann, im Ernstfall persönlich für ihn einzustehen und für ihn dazusein." Bitter klingt in diesem Zusammenhang die Feststellung: ein Ausscheren aus dieser Entwicklung „erfolgt in der Regel nur im Raum religiösen und

politischen Sektierertums. Nur im Kreise der wenigen Auserwählten steht man noch füreinander ein und opfert sich füreinander auf." (213)

Von solch zweckhaftem Denken ist nicht zuletzt die moderne Eheauffassung bestimmt. „Zwischenmenschliche Beziehungen haben so lange Sinn, wie sie für beide Teile nützlich sind. Sie sind dann revisionsbedürftig, wenn sie für den einen oder anderen oder auch für beide Teile unnütz oder gar hinderlich werden ... Selbst Theologen äußern, daß es einem gesunden Ehepartner nicht zugemutet werden könne, bei einem ständig Pflegebedürftigen oder Verstümmelten bis zum Tod durchzuhalten." (208)

Ähnliches gilt von der weithin mangelnden Bereitschaft, sich für ein lebenslanges Priestertum oder den Eintritt in einen Orden zu entscheiden. Dementsprechend sind heute Laisierung und Austritt aus Ordensgemeinschaften „so sehr erleichtert, daß zwischen theoretischer Verpflichtung und dem, was man im Ernstfall fordert, eine erhebliche Differenz besteht" (209).

So öffnet dieses Buch dem Leser freimütig die Augen auch für so manche Fehlentwicklungen in Kirche und Theologie und für so manche Schwächen im Christentum unserer Tage.

Am Ende aller Überlegungen steht die Forderung nach einer „neuen Offenheit zur Transzendenz": „Alle Versuche, das Leben sinnvoll zu verstehen, bleiben vorläufig und gefährdet, solange sie nicht letzten Endes in Gott gründen. Ebenso bleibt die Personalität des Menschen in steter Gefahr, den Notwendigkeiten wissenschaftlich-technischer Rationalität untergeordnet zu werden, wenn sie nicht ihre unaufhebbare Würde in Gott hat." (331) „Der Glaube hat somit eine ihm immanente Tendenz, sich jedem Versuch instrumentellen Einsatzes zu entziehen, und es ist kein Zufall, daß er immer wieder in Widerspruch und Gegensatz zu Systemen gerät, die durch rein instrumentelles Denken gekennzeichnet sind." (338)

Augsburg/Dillingen Eugen Heinrich Fischer

**Müller,** Hubert: **Der Anteil der Laien an der Bischofswahl.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. – Amsterdam: Grüner 1977. XLI, 268 S. (Kanonistische Studien und Texte, Bd 29). Ln Hfl 80.–

Der Inhaber des Lehrstuhls für Kirchenrecht an der kirchlichen Gesamthochschule Eichstätt, der mit Recht von mehreren theologischen Fakultäten umworben wird, legt in seiner Habilitationsschrift, die unter der kundigen Betreuung durch R. Weigand entstanden ist, ein reifes Werk vor.

In einem einführenden Teil (1–22) gibt Vf. einen gedrängten Überblick über die Literatur in den letzten hundert Jahren sowie über die Geschichte der Bischofswahl bis ins 12. Jh. In der Frühzeit der Kirche war die Beteiligung des ganzen Volkes einer Ortskirche an der Bischofsbestellung eine Selbstverständlichkeit. Die Entwicklung ist nach Ort und Zeit unterschiedlich verlaufen. Im Westen verdrängte im frühen Mittelalter die Einflußnahme des Königs das Wahlrecht des Volkes. Der mittelalterliche Laienbegriff meint daher neben dem „gläubigen Volk" vor allem auch die „staatliche Autorität". Seit dem 11. Jh. versucht die Reformbewegung den königlichen Einfluß auf die Bischofswahl auszuschalten. Mit der Unterscheidung zwischen Kirche und Staat bahnt sich die Zuordnung der Kleriker zur Kirche und der Laien zum Staat an. Als kirchliche Angelegenheit verdichtet sich das Bischofswahlrecht auf ein besonderes Wahlgremium.

Im Hauptteil (25–203) wird in acht Abschnitten die kanonistische Doktrin zwischen dem Zweiten Laterankonzil und Gregor IX. untersucht. Vf. stützt sich auf alle nach dem derzeitigen Stand der Forschung erreichbaren Quellen, die zumeist nur handschriftlich vorliegen. Er bedient sich der literarhistorischen Methode und faßt am Ende eines jeden Abschnittes das Ergebnis seiner Untersuchung systematisch zusammen.

Gratian (25–34) geht von dem allgemein anerkannten Grundsatz aus, daß ein Bischof nicht gegen den Willen von Klerus und Volk eingesetzt werden soll. Die älteren Bestimmungen, welche die Teilnahme der Laien an der Bischofswahl teilweise verbieten und teilweise verlangen, bringt er dadurch in Einklang, daß er das Wahlrecht dem Klerus der Bischofskirche (und der Stadt) zuspricht und dem Volk das Recht einräumt, der Wahl zuzustimmen (Dictum post c. 25 D 63). Die „Anfänge der Dekretistik in der Schule von Bologna (1145–1175)" (35–51) lehnen sich eng an Gratian an. Dem Konsens des Volkes wird kein entscheidender Einfluß beigemessen. Den Fürsten wird jedes Recht auf Wahlbeeinflussung abgesprochen. „Die Werke der französischen und rheinischen Schule von 1165–1190" (52–77) unterscheiden sich davon kaum. Electio erklären sie als aequivoken Begriff, der für den Klerus Wahl, für das Volk Konsens und für den Metropoliten Bestätigung bedeutet. „Die Bologneser Schule von 1175–1192" (78–119) erbringt mit der Summa de electione des Bernhard von Pavia die erste Monographie über das kirchliche Wahlwesen. Einem Widerspruch des Volkes gegen eine Wahlentscheidung des Klerus ist Gehör zu schenken. Es wird auch die Meinung vertreten, daß Laien von den Klerikern die Befugnis zu wählen erhalten können. „Die anglo-normannische Schule von 1175–1210" (120–138) setzt in einigen Fragen des Wahlrechts eigene Akzente. Am Wahlgeschehen können Laien nur teilnehmen, wenn sie eingeladen werden, um beim Ablauf der Wahl für Ruhe und Ordnung zu sorgen oder um einen Rat zu erteilen. Die Mitwirkung des Volkes sehen die meisten im Zeugnis über den Kandidaten, in der Anerkennung des Gewählten und in dem Recht, einen Bischof zu erbitten. Die Wahl des Bischofs bedarf der Zustimmung des Fürsten. „Die Bologneser Schule von 1192–1210 und die Gesetzgebung Innozenz' III." (138–155) schenken dem Laienelement bei der Wahl des Bischofs keine besondere Aufmerksamkeit. Der Konsens des Volkes wird jedoch grundsätzlich für notwendig gehalten. „Die französische Schule von 1200–1215" (155–173) zieht zur Begründung verstärkt das römische Recht heran. Als Grund für den Ausschluß der Laien vom Wahlrecht wird die Gefahr der Indiskretion und des Opportunismus angegeben. Nicht aus Notwendigkeit, sondern aus Ehrerbietung soll die Zustimmung der Laien zur erfolgten Wahl eingeholt werden. Im Falle einer Straftat des Kandidaten wird dem Volk das Recht auf Einrede zugebilligt.

„Die Bologneser Schule von 1210–1225 und die Gesetzgebung Gregors IX." (173–203) gestehen das Bischofswahlrecht nur den Kanonikern der Bischofskirche zu. Die Laien besitzen in der Regel kein Wahlrecht. Es kann ihnen aber ausnahmsweise zugestanden werden, weil es nicht ein rein geistliches Amtsrecht ist. Das Konsensrecht des Volkes wird allgemein aufrecht erhalten. Die Zustimmung gilt als gegeben, wenn das Volk dem Kandidaten ein gutes Zeugnis ausstellt, den Gewählten grüßt oder der Wahl nicht widerspricht. Gregor IX. schließt die Laien von der Bischofswahl völlig aus und erklärt widrigenfalls die Bischofswahl für ungültig.

Im abschließenden Teil (207–246) zieht Vf. aus den Ergebnissen der rechtsgeschichtlichen Untersuchung (207–220) Folgerungen für die Revision des Codex Iuris Canonici (220–246). Aus dem kanonistischen Befund des untersuchten Zeitabschnittes erhebt er als ekklesiologischen Gehalt: Soweit unter dem Laienelement die staatliche Autorität verstanden wird, ist es von der Bischofswahl auszuschließen. An der Bezeichnung der Person für die Besetzung des Bischofsamtes, die durch Wahl erfolgt, können Laien teilnehmen. Der spezifische Anteil des Volkes (petitio, testimonium, consensus) bedeutet im Lichte des Kirchenverständnisses des ersten Jahrtausends (Kirche als communio), daß um die Wende vom 12. zum 13. Jh. in der dekretistischen Lehre noch so etwas wie eine ekklesiologische und moralische Bestätigung der Wahl nachwirkte. Daß dagegen von Gratian und den ersten Kommentatoren seines Dekrets der Konsens des Volkes als gehorsame Unterwerfung unter die getroffene Entscheidung verstanden wird, hängt mit dem seit dem 12. Jh. dominierenden Bild einer pyramidal gestuften Kirche zusammen. Nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils muß dem künftigen Recht wieder das Selbstverständnis der Kirche als communio zugrunde gelegt werden. Entsprechend der Doppelfunktion des Bischofs im Dienst für die Ortskirche und für die Gesamtkirche kommt Vf. zu folgendem Vorschlag für die Neuregelung der Bischofsbestellung: Unter Ausschluß außerkirchlicher Instanzen sollen die Interessen der Einzelkirche wie der Gesamtkirche angemessen berücksichtigt werden. Die Wahl des Bischofs ist legitimer Ausdruck des Subjektcharakters der Einzelkirche. Dem Wahlgremium sollen nicht nur Vertreter des Diözesanpresbyteriums, sondern auch Laien angehören. Dem Papst soll die Aufgabe zukommen, die von den Bischofskonferenzen zu erlassenden Normen für die Bischofswahl zu approbieren, aus den ihm vorzulegenden Vorschlägen die Wahllisten für das Wahlgremium zu erstellen und den Gewählten zu bestätigen.

Der besondere Wert des Buches liegt darin, daß alle erreichbaren Quellen sorgfältig und zuverlässig ausgeschöpft und die zahlreichen Handschriftentexte zugleich ediert und erschlossen werden. Die literargeschichtliche Ein- und Zuordnung der einzelnen Handschriften ist jeweils wohlbegründet. Trotz der bei dieser eng begrenzten Sachthematik und der großen Anzahl der Autoren unvermeidbaren gewissen Schwerfälligkeit der Darstellung läßt die gewandte und flüssige Sprache bei der Lektüre keine Langeweile aufkommen. Auch die drucktechnische Ausstattung läßt keine Wünsche offen. Druckfehler sind nur in äußerst geringem Umfang zu finden. Ein Werk von hervorragender Qualität und brennender Aktualität. Bleibt nur zu hoffen, daß der Gesetzgeber den trefflichen Vorschlägen für die Neuregelung des Rechts der Bischofsbestellung folgen wird. Der jetzt vorliegende Entwurf ist davon allerdings noch weit entfernt.

Regensburg Matthäus Kaiser

**Pérez de Heredia y Valle,** Ignacio: **Die Befangenheit des Richters im kanonischen Recht.** Die Entwicklung der Einrede der Befangenheit und der Amtsenthaltung des Richters vom Dekretalenrecht bis zum Codex Iuris Canonici. – St. Ottilien: Eos 1977. XXIV, 232 S. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonist. Abteilung. Bd 37) kart. DM 44.–

Bei der Erneuerung des kanonischen Rechts wird ein tragender Gedanke sein, die subjektiven Rechte der einzelnen Gläubigen zu schützen. Die Verwirklichung dieses vielfach geäußerten Wunsches wird u. a. dazu führen, daß eine von der Verwaltung völlig unabhängige Verwaltungsgerichtsbarkeit eingeführt wird, welche über die Rechtmäßigkeit von kirchlichen Verwaltungsakten befinden kann. Für die kirchliche Rechtspflege und Verfassung ist das insofern eine nicht unwesentliche Neuerung, weil es in der Kirche, anders als im modernen Staat, keine Gewaltentrennung gibt, sondern nur eine Gewaltenunterscheidung. Dennoch gab und gibt es auch in der Kirche Verfahrensweisen, welche dem Rechtsschutz der Einzelnen dienen. Eine solche Möglichkeit war die Ablehnung eines Richters wegen befürchteter oder vermuteter Befangenheit.

P. untersucht die Entwicklung der Befangenheitseinrede im kirchlichen Gerichtsverfahren vom 12. Jh. bis zum CIC, was bisher noch nie zusammenfassend geschehen ist. Lediglich Teilgebiete waren bisher in einigen Arbeiten der letzten Jahrzehnte bearbeitet worden. Daher füllt die vorliegende, am Kanonistischen Institut in München entstandene Diss. eine Lücke in der Erforschung des kanonischen Prozeßrechts und bietet zugleich einen möglichen Ausgangspunkt für weitere systematische Reflexionen über die Unparteilichkeit des Richters überhaupt.

Der größere erste Teil des Buches behandelt in drei Kapiteln zunächst das Recht auf die Ablehnung des Richters mehr allgemein, dann die rechtliche Gestaltung der Einrede wegen Befangenheit des Richters, welche mit immer genaueren rechtlichen Normen konkretisiert wurde; schließlich untersucht Vf. die Begründung der Einrede, wobei einzelne Verdachtsgründe eine besondere Rolle spielten (Feindschaft, Freundschaft; frühere Beschäftigung mit der gleichen Sache in anderer Eigenschaft usw). Hier untersucht er beispielsweise, wie sich die Kanonistik bemühte, Kriterien zu erarbeiten, welche die Verdachtsgründe als gerechtfertigt erscheinen lassen. Der zweite Teil der Untersuchung (157–221) befaßt sich mit der Amtsenthaltung des Richters: von der Berechtigung zur Amtsenthaltung bei gewissen Fällen in vortridentinischer Zeit führte erst ganz allmählich eine Entwicklung zur verpflichtenden Amtsenthaltung im 19. Jh., bis der CIC in c.1613 den Richter in bestimmten Fällen zur Amtsenthaltung verpflichtete.

Vf. geht in den einzelnen Kapiteln jeweils historisch vor und läßt sich dabei von den wesentlichen Stadien der Gesetzgebung leiten, die meist anläßlich einzelner Fälle und zur Lösung speziell auftretender Fragen und Probleme erfolgte. Die Aussagen der Wissenschaft werden meist mehr kursorisch in die Kommentierung der einzelnen Dekretalen und Erlasse eingefügt, nicht immer in streng historischer Reihenfolge, was gelegentlich den Leser die historische Entwicklung nicht mehr deutlich sehen läßt.

Am Anfang der Entwicklung steht u. a. ein Brief Papst Nikolaus I. von 865 an den Kaiser Michael III. von Konstantinopel, in dem die Ersetzung des Patriarchen Ignatios durch Photios als unrechtmäßig gebrandmarkt wird, weil die Richter parteiisch gewesen seien, und das Recht auf unparteiische Richter proklamiert wird. Da Gratian diesen Brief in sein Dekret aufnahm (C.3 q.5 c.15), hatten die Dekretisten eine gute Grundlage für die Herausarbeitung des Rechts auf Ablehnung eines befangenen Richters, auch ohne daß es zunächst für notwendig angesehen wurde, diese Ablehnung auch zu begründen.

Aber schon Alexander III. und die folgenden Päpste mußten genauere, meist einschränkende Regelungen erlassen (z. B. daß die Befangenheitseinrede zu begründen ist), damit das sich immer mehr ausbreitende kirchliche Gerichtswesen nicht willkürlich durch die Ablehnung eines päpstlich delegierten Richters oder des iudex ordinarius (d. h. des zuständigen Bischofs) blockiert werden konnte. Einzelne Dekretalen Alexanders III., in denen er Richter mit der Maßgabe delegierte, daß gegen ihre Entscheidungen nicht appelliert werden könne und sie auch nicht als verdächtig zurückgewiesen werden könnten, wurden als so neu empfunden, daß z. B. Huguccio sie nicht anerkennen will, da sie ganz und gar rechtswidrig seien. Entweder seien sie Fälschungen, oder, falls sie echt seien, habe hier Alexander nicht autoritativ als Papst, sondern nur erklärend als „magister" gesprochen. Falls sie jedoch bindend seien, wage er sie nicht zu verwerfen, könne sie aber auch keinesfalls billigen (18f). Daß der Widerstand Huguccios auch formal nicht völlig aus der Luft gegriffen war, ergibt sich etwa aus einem Erlaß von Papst Luzius III., in dem er mit Fälschungen seiner Dekretalen rechnet und es auch nicht ausschließt, daß infolge seiner Überbeanspruchung ein Schreiben von seiner Kanzlei ausgestellt (und von ihm unterschrieben) worden sei, das er inhaltlich nicht billigen könne („conscientiam nostram ... effugerunt", X 1,3,10). Die Nachrichtenübermittlung war nicht immer zuverlässig und Fälschungen gab es nicht nur im 9. Jh.

Es war für den Autor nicht leicht, bei den vielen, sich teilweise widersprechenden Fallentscheidungen den roten Faden in der vielgestaltigen Entwicklung aufzufinden und nachzuzeichnen. Gerade bei Alexander III. hätte man allerdings erwarten können, daß nicht nur die sehr unterschiedlich lautenden Erlasse referiert worden wären, sondern auch dafür eine Erklärung versucht worden wäre, z. B. durch die Besonderheit des jeweiligen Falles einer speziellen päpstlichen Delegation in wichtiger Sache oder weil der Papst aus rechtspolitischen Gründen zur Einsicht kam, daß die Leichtigkeit einer Richterablehnung und daher die Gefahr des Mißbrauchs dieser Institution eingegrenzt werden mußte.

Die Einordnung der entsprechenden Dekretalen in den sehr umfangreichen Titel „de appellatione" läßt sowohl die Ungeklärtheit der Begriffe als auch die Unübersichtlichkeit und nur schwer in Harmonie zu bringende Gesetzgebung in den einzelnen Fällen erkennen. Erst allmählich hat sich in Theorie und Gesetzgebung die Einsicht herausgebildet und durchgesetzt, daß die (meist zu Prozeßbeginn) erfolgende Ablehnung eines Richters wegen Befangenheit etwas ganz anderes ist als die Appellation an die nächste Instanz nach einem rechtsgestaltenden Urteil. Es war nicht leicht, zu einem einigermaßen befriedigenden Ausgleich der sich widerstrebenden Interessen zu gelangen: Schutz subjektiver Rechte gegenüber möglicherweise parteiischen Richtern und die Funktionsfähigkeit einer kirchlichen Judikatur. Eine geraume Zeit spielten von Parteien gewählte oder akzeptierte Schiedsrichter in solchen Fällen eine bedeutende Rolle, wenn sie über die Annahme oder Ablehnung einer Befangenheitseinrede zu entscheiden hatten. Je mehr jedoch durch die Gesetzgebung die Befangenheitsgründe umschrieben und präzisiert wurden, desto entbehrlicher wurden diese Schiedsrichter als Zwischeninstanz. Ein weiterer gesuchter und gefundener Ausweg konnte etwa die frühzeitige Delegierung des Falles an einen anderen Richter sein, wodurch anstehende Probleme gelöst und die verschiedenen Interessen einen Ausgleich erfahren konnten.

Diese und manche andere Einzelheiten werden in großer Akribie vom Autor dargestellt und durch ein Quellen- und Autorenregister am Ende des Bandes (225–231) aufgeschlüsselt. Demgegenüber fallen einige negativ zu vermerkende Einzelheiten nicht sehr ins Gewicht, wenn sie auch gelegentlich störend sind. So begegnet bereits im Quellenverzeichnis S. XI und später bei Zitaten aus Handschriften durchwegs die Ungenauigkeit, daß statt fol. stets „S." geschrieben wird. Die Editionsgrundsätze Friedbergs bei den Dekretalen Gregors IX. scheinen dem Autor nicht ganz geläufig, wenn er S. 18 A. 40 von einer „abweichenden Lesart" spricht, wo es sich um die ursprünglichere Fassung in der Compilatio I. handelt, die von Friedberg im kritischen Apparat vermerkt wird.

Gelegentlich sind Zitate aus gedruckten Quellen nicht genau. So sind S. 105 A. 30 bei einem Zitat von gut zwei Zeilen aus der Summe des Stephan von Tournai drei Fehler unterlaufen: richtig müßte es Prohibemur statt „Prohibentur", qua statt „quo" und vice statt „vices" heißen. Über die stillschweigende Modernisierung der Schreibweise bei Zitaten aus älteren Werken kann man geteilter Meinung sein. Bei der Nachprüfung der Zitate aus der Summe Huguccios in der Handschrift Vat. lat. 2280 (V) wurden einige sachliche Änderungen festgestellt, die vom Sinn her gefordert sind und möglicherweise auch wenigstens in einer der drei vom Vf. benützten Handschriften zu finden waren: S. 19 A. 42 Z. 11 muß nach „inhibetur" ergänzt werden: „appellatio inhibetur"; S. 56 A. 36 Z. 7 heißt es in V „protestatio" statt „postulatio"; S. 105 A. 29 Z. 7 muß nach „arbitro" gemäß V „alias non" (ordinario) ergänzt werden, weil nur so der Gegensatz zum vorausgehenden „alias ordinarius iudex" hergestellt wird. S. 15 Z. 6–7 ist die Übersetzung des Quellentextes mindestens mißverständlich; statt „... sollte ein nicht offenkundiger Grund, nicht aber ein offenkundiger Grund angegeben und bewiesen werden." sollte es richtig heißen: „... muß ein Grund für die Ablehnung angegeben und auch bewiesen werden, wenn er nicht offenkundig ist."

An der Sprache des Buches merkt man kaum einmal den Ausländer, höchstens wenn es S. 63 Z. 28 „umgegangen" statt umgangen heißt, oder S. 76 Z. 6f „Sinnänderung der Richterablehnung" formuliert wird. Ein vermeidbarer Fehler wäre allerdings die Verwechslung des Bernhard von Pavia mit Bernhard von Parma, dem Verfasser der Glossa ordinaria zum Liber Extra, gewesen, der S. 93, 106–108, 166 zu nennen wäre, nur an den übrigen vier Stellen ist Bernhard von Pavia gemeint.

Bei der Benützung der Pseudoisidorischen Dekretalen sollte schon im Text diese Qualifikation auftauchen und dort nicht beispielsweise von „einer Dekretale Fabians" die Rede sein (52ff). Da in den Literaturbelegen nur der Verfasser genannt wird, ist gelegentlich nicht ersichtlich, welche Schrift eines Autors gemeint ist, wenn von ihm mehrere im Literaturverzeichnis stehen, z. B. S. 51 A. 7 hinsichtlich Kaser. S. 192 A. 93 muß es statt 262 richtig 167 heißen.

Im übrigen ist diese Dissertation eine echte Bereicherung unserer Kenntnisse über die Entwicklung des kirchlichen Prozeßrechts und zugleich ein Impuls, die anstehenden Fragen bei der Neukodifikation möglichst klar zu regeln.

Würzburg Rudolf Weigand

**Bastian**, Hans Dieter / **Emeis**, Dieter / **Krusche**, Peter / **Lütcke**, Karl-Heinrich: **Taufe, Trauung und Begräbnis.** Didaktischer Leitfaden zum kirchlichen Handeln. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1978). 208 S. (Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche Nr. 29) kart. DM 25.–

Was für den Religionsunterricht längst selbstverständlich ist, ist für die Gemeindekatechese und hier wiederum ganz besonders im Bereich der Sakramentenkatechese (vielleicht abgesehen von den Sakramenten der Taufe und der Firmung sowie der Konfirmation) weithin noch unbegangenes Neuland – die Entwicklung einer Didaktik für die Vorbereitung aller Beteiligten auf die Sakramentenspendung und eine Didaktik für die Spendung des Sakraments selbst. Eine Didaktik des Gottesdienstes gibt es ohnehin nicht, ja der Begriff Didaktik ist für die Liturgie faktisch unbekannt. Insofern schon ist der Versuch, einen didaktischen Leitfaden für die drei Kasualien zu erstellen, die in großer Breite auch von distanzierten Kirchenmitgliedern in Anspruch genommen werden, begrüßenswert.

Sicher kann es auch sinnvoll sein, hierbei ökumenisch vorzugehen, wenn tatsächlich die einzelnen Kasualien aus der Sicht beider kirchlicher Traditionen dargestellt werden. Das allerdings ist im vorliegenden Band nicht der Fall. Katholische und evangelische Autoren behandeln die jeweils andere Sicht mit – und dies dann leider entsprechend unvollständig. Das gilt vor allem für den Bereich, der eine didaktisiche Durchdringung am notwendigsten hätte – den Gottesdienst. Seine Behandlung ist ziemlich kurz, zum Teil dürftig. Für die Vorbereitung, so bei der Taufe etwa das Taufgespräch, gibt es aber durchaus schon Hilfen, die dem Anspruch des Buches gerecht werden können. Das zeigen auch die Lesehinweise und Literaturangaben, die jedem Beitrag beigegeben sind. Für den gottesdienstlichen Aspekt findet sich leider nur wenig.

So bleibt als das wesentlich Positive bei dieser Publikation festzuhalten, daß auf knappem Raum ein Überblick über Taufe, Trauung und Begräbnis geboten wird, wofür ansonsten oft umfangreichere Bücher vorliegen. Dabei werden pastoralsoziologische Vorfragen angesprochen, die heutige Problematik dieser Kasualien deutlich benannt und die Vorbereitung didaktisch strukturiert. Ein besonders hilfreicher Diskussionsbeitrag zur theoretischen Grundlegung schließt das Buch ab. Darin stellt Hans-Dieter Bastian unter dem Titel „Auf dem Weg zu einer Didaktik der Kasualien" (196–208) didaktische Gesichtspunkte zusammen, die einerseits zeigen, daß wir noch immer erst am Anfang einer solchen Didaktik stehen, zum anderen aber auch, daß es noch erheblicher weiterer Anstrengungen auf diesem Wege bedarf, wollen wir in der Sakramentenkatechese und in der Liturgie selbst einen Stand erreichen, wie er für den Religionsunterricht gilt. Daß dies im Unterschied zum Religionsunterricht möglicherweise nicht mit Büchern allein erreicht werden kann, deutet die von B. genannte Kritik W. Neidharts an, der wohl nicht zu Unrecht sagt: „Man kann durch ein Buch seine theologischen Mißverständnisse der Kasualien abbauen, aber kaum seine emotionalen Barrieren dagegen beseitigen. Ich könnte mir eine brauchbare kasuistisch angeordnete Hilfe für Kasualien in Buchform denken, wenn zu einzelnen Kasualien Impulse, anregende Texte (Gebet, Predigtgedanken), Anleitungen zu Assoziationen, evtl. auch Bilder geboten würden..." (207). Das aber wäre die Forderung nach pastoralliturgischen Hilfen, die dieser didaktische Leitfaden nur recht ansatzweise bietet.

Münster Klemens Richter

**Schwalbach**, Ulrich: **Firmung und religiöse Sozialisation.** – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia 1979. 185 S. (Innsbrucker theologische Studien Bd 3) kart. DM 36.–

Das Thema „Firmung" war in den letzten Jahren bereits mehrfach Gegenstand theologischer Untersuchungen. Daran knüpft Vf. dieser Arbeit an:

Im 1. Teil referiert er zusammenfassend den Befund, der sich von der Liturgie- und Dogmengeschichte her ergibt. Er erhält auf diese Weise einen Problemkatalog, der den weiteren Gang seiner Überlegungen bestimmt: „Vereinfacht dargestellt, scheint das Problem der Firmung die Gewissensfrage zu stellen, ob die Schrift oder die Tradition ab dem Mittelalter verpflichtender Maßstab für eine heutige Entscheidung sein soll." (36)

Um zu einer theologisch verantwortbaren Entscheidung zu kommen, versucht Vf. im 2. Teil – und in dieser Fragestellung unterscheidet sich diese Untersuchung von den bisher vorgelegten –, die soziologische Situation des heutigen Menschen zu erheben. Als „Basisphänomen heutiger Zeit" wird die Säkularisierung beschrieben: der sozio-kulturelle Wandel, der sich aufgrund dessen für religiöse Orientierungen ergeben hat, wird kurz umrissen. Ausführlich versucht dann Vf., das Sakrament der Firmung unter sozialisationstheoretischem Aspekt zu beleuchten. Dabei wird deutlich, daß jede Entscheidung – auch eine religiöse – sozial eingebettet ist. Auch wer darum bei der Firmung stärker den Aspekt der personalen Glaubensentscheidung herausgestellt sehen möchte, kommt nicht daran vorbei, daß diese, „unbeschadet aller personalen Freiheit, von diversen, im Einzelfall zu prüfenden lebensgeschichtlichen Einflüssen personaler, familialer, allgemein-sozialer, kultureller Art" (119) abhängt.

Dieses gilt es nach Meinung des Vf.s in der Firmpastoral stärker zu berücksichtigen; d. h. Firmpastoral – deren Konzeption im Mittelpunkt des 3. Teiles steht – ist von vornherein im Rahmen einer Gesamtpastoral zu entwickeln. Die Untersuchung mündet in konkreten Vorschlägen dazu.

Einige für Theorie und Praxis der Firmung zentrale Gedanken dieser Arbeit seien thesenförmig herausgestellt:

1. Die Geschichte des Firmsakramentes liefert keine eindeutigen Kriterien für seine heutigen Handhabung. Überhaupt erweist sich eine Sicht, die nur die theologische Problematik dieses Sakramentes in den Blick nimmt, als zu eng. „Die Probleme mit der Firmung sind nur über den weiter gefaßten Weg der kirchlich-religiösen Sozialisation insgesamt befriedigend zu lösen." (119)

2. Dabei zeigt sich vor allem die zentrale Bedeutung der Familie für den Prozeß der kirchlich-religiösen Sozialisation. Eine besondere Aufgabe für die Kirche besteht deswegen darin, die Familie zur Erfüllung ihrer religiösen Sozialisationsfunktion zu befähigen und sie durch familienergänzende Dienste zu unterstützen.

3. In der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation kommt es sehr stark auf die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Repräsentanten an. Das macht es notwendig, die Hinführung zur Firmung als Bestandteil der Gesamtpastoral zu begreifen und zu konzipieren: „Nicht nur und nicht so sehr die Zahl der Firmanden in einem bestimmten Jahr stellt einen entscheidenden Faktor dar; das wäre zu vordergründig. Vielmehr muß die Qualität christlichen Lebens verbessert werden, und der einzelne Christ muß seiner Vorbildfunktion für die ihm anvertraute Umwelt bewußt sein." (121)

4. Entsprechend den Erfahrungen der Sozialisationsforschung sollte die direkte Vorbereitung auf das Sakrament der Firmung „in primärgruppenähnlichen Gebilden" erfolgen, „in denen ein ausgeprägter face-to-face-Kontakt möglich ist" (121). Diese Kleingruppen sollten von zur Identifikation einladenden, vorbildhaft-christlichen Persönlichkeiten betreut werden.

5. Die Frage nach dem Firmalter steht an nachgeordneter Stelle; es gilt, zuerst das beim Sakrament der Firmung Wesentliche zu erkennen: „die Christen ihre Pflicht zur religiösen Sozialisation erkennen zu lassen, sie überhaupt zur religiösen Sozialisation zu befähigen und sie schließlich zu ermuntern, als Träger religiöser Sozialisation auch praktisch und konkret in ihrem Lebensbereich zu wirken" (140f). Von daher ist in bezug auf das Alter „eine je nach Familie differenzierte Praxis" (136) anzustreben; entscheidend ist „die konkrete und tatsächliche Glaubenssituation eines Kindes und vor allem seiner Familie" (ebd.), wobei es allerdings die Gefahr der Überforderung bei völliger Wahlfreiheit des Zeitpunktes der Spendung frühzeitig zu erkennen gilt.

Sicherlich sind hier einige Leitlinien formuliert, die für die Firmpastoral von Bedeutung sind; teilweise haben sie bereits in einigen Neukonzeptionen Eingang gefunden. Deren implizite Vorstellungen bündig auf den Begriff gebracht zu haben, kann somit als der Wert dieser Arbeit angesehen werden.

Darin liegen aber auch ihre Grenzen: Die Überlegungen bewegen sich weitgehend in bekanntem Gelände; lediglich die auf das Sakrament der Firmung konzentrierte Zusammenstellung von theologischen und soziologischen Aspekten ist originell. Dabei verbirgt sich hinter dem Titel „Firmung und religiöse Sozialisation" eine Problemstellung, die in der neueren Sozialisationsforschung große Aufmerksamkeit findet: die Relevanz der Sinnstiftung in der Jugendphase. Im Anschluß daran zu erörtern, welche Möglichkeiten, aber auch welche Grenzen die Firmpastoral als „helfende Sozialisationsbegleitung" hat, wäre überaus erhellend. In der protestantischen Diskussion um die Konzeption der Konfirmandenarbeit geschieht das bereits. Demgegenüber bewegt sich diese Arbeit, auch wenn sie soziologisch angereichert ist, im Rahmen der traditionellen Sakramentenkatechese, in der das Bemühen um kirchliche Integration dermaßen im Vordergrund steht, daß

die Grundaufgabe der Kirche zu „lebensbegleitender erfahrungsnaher Identitätshilfe" (K. E. Nipkow) ins Hintertreffen zu geraten droht. Eine konsequente Befolgung des klassischen Grundsatzes „sacramentum propter homines" stößt offensichtlich sowohl in Theorie als auch in Praxis immer noch auf Barrieren.

Münster Norbert Mette

**Zielgruppen.** Brennpunkte kirchlichen Lebens. Hrsg. von Ludwig Bertsch, SJ, und Karl-Heinz Rentmeister. – Frankfurt/M: Verl. Josef Knecht (1977). 212 S. Efalin DM 25.–

Die 14 Aufsätze des vorliegenden Buches widmen die Vf. ihrem Kollegen und Freund Karl Delahaye zu seinem 65. Geburtstag. Die Tätigkeit des Jubilars, dessen Veröffentlichungen am Ende des Buches zusammengestellt sind, „war und ist Einsatz dafür, daß Menschen in den verschiedenen Zielgruppen unter den Bedingungen der heutigen Gesellschaft gemeinsam glauben können" (12). Die einzelnen Beiträge befassen sich in unterschiedlicher theologischer und humanwissenschaftlicher Perspektive mit der grundsätzlichen Bedeutung von Zielgruppen für die Pastoral bzw. mit einzelnen Zielgruppen (Resignierte, Praktizierende, Basisgruppen, Kinder, Alte, Kranke, Ordensleute, Intellektuelle, Gremien der Mitverantwortung). Die Autoren wurden um ihre Beiträge offenbar nicht aufgrund eines systematischen Vorentwurfes gebeten, sondern waren frei, einzubringen, was ihnen aus der Sicht ihres besonderen Arbeitsgebietes wichtig war. So ist ein recht bunter Strauß entstanden.

Wie bei allen Aufsatzsammlungen würde ein Eingehen auf alle Einzelbeiträge den Rahmen einer Besprechung sprengen; einzelne Beiträge hervorzuheben, wäre problematisch. So bleibt der Gesamteindruck festzuhalten, daß evtl. gerade durch die fehlende Abstimmung der Beiträge aufeinander deutlich wird, wie differenziert sich die Aufgabe der Pastoral darstellt, wenn sie von den Menschen mit ihren unterschiedlichen Hoffnungen und Nöten, Voraussetzungen und Erwartungen her angesehen wird. Seelsorgliche Aufmerksamkeit für Zielgruppen kann nicht als pastorale Mode angesehen werden, sondern erweist sich als notwendig und überdies gar nicht so neu, wie der Blick auf die pastorale Praxis des Apostels Paulus zeigt und ein – leider fehlender – Blick auf die Geschichte der Seelsorge verdeutlichen könnte. Immer wenn die Aufgabe der Seelsorge in ihren vielfältigen Einzelaspekten entfaltet wird, entsteht allerdings für den, der sich dieser Aufgabe stellt, eine ambivalente Situation: Die Vielfalt der Möglichkeiten kann ebenso faszinieren, wie die Vielfalt der Erfordernisse Gefühle der Überforderung wachrufen kann. Unter dieser Rücksicht ist es wichtig, daß sich auch Beiträge finden, die sich mit der Vorbereitung auf Zielgruppenarbeit und mit Möglichkeiten regionaler Kooperation befassen. Gleichwohl bleibt hier ein Spannungsfeld, das der dauernden Weiterbearbeitung bedarf. In diesem Spannungsfeld geht es sowohl um die Einheit der vielfältigen Seelsorgsaufgaben in der einen Sendung der Kirche zum Heil des Menschen als auch um die Einheit der vielen Zielgruppen in der Gemeinde, die durch den einen Geist zu dem einen Leib des Herrn aufgebaut wird.

Münster Dieter Emeis

**Beck,** Irene: **Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung.** Eine Auseinandersetzung mit der Tiefenspsychologie von C. G. Jung vom Standpunkt der Theologie und Religionspädagogik. – München, Basel: Ernst Reinhardt 1976. 206 S. Pp. DM 38.50

Schon von Anbeginn hat die überall machtvoll zutage tretende Tatsache des Bösen in der Welt gerade die wachsten und tiefsten Geister der Menschheit zu ruhelosem Nachdenken über den Ursprung und den Sinn dieser Realität angestachelt. Außerdem ist die schmerzvolle Rätselhaftigkeit der Faktizität des Bösen stets nicht nur als ontologische, sondern auch als zentrale anthropologische Frage empfunden worden, betrifft sie doch den Menschen gleicherweise in seiner körperlichen und seelisch-geistigen Existenz.

Eben diese spezifische Verquickung von Ontologie und Anthropologie hat wesentlich dazu beigetragen, daß sich der homo cogitans der bedrückenden Problematik des Malums immer wieder aufs neue zugewendet hat, obwohl er die Hoffnung auf eine befriedigende Lösung ihrer Labyrinthik, zumindest unterschwellig, bereits als eine Erwartung contra spem diagnostizieren mußte.

Zu den Forschern unseres Jh.s, die sich dem Problem des Bösen besonders leidenschaftlich gestellt haben, gehört ohne Zweifel der von innerlicher Schaugewalt durchwogte Antipode Sigmund Freuds auf dem Gebiet der Tiefenpsychologie: Carl Gustav Jung. Daß er sich gezwungen sah, das mysterium iniquitatis mit rücksichtsloser Intensität anzugehen – es durchzieht sein Gesamtwerk wie eine Grundmaserung – beruht auf dem Tatbestand, daß er es von Berufs wegen mit der erlebenden Psyche, insbesondere mit deren unbewußter Strukturkomponente zu tun bekam, wobei seine höchstpersönliche Eigenerfahrung keine geringe Rolle gespielt hat. Was Jung dabei zutage förderte, trägt nicht nur das Stigma beträchtlicher Originalität, sondern es verpflichtet, gerade von seinem Inhalt her unsere Gegenwart, vornehmlich jedoch den Theologen zu redlicher Auseinandersetzung. Sie erweist sich sogar als besonders notwendig, weil das Problem des Bösen augenblicklich höchst virulent ist und dies mit Gewißheit für den Rest unseres Jahrtausends auch bleiben wird.

Schon aus diesem Grunde darf Vf.in des o. g. Buches einer zweifachen Zustimmung gewiß sein: 1. wegen der bewegenden anthropologisch-theologischen Doppelthematik ihrer Studie, darüber hinaus aber 2. wegen ihres Mutes zu jener Askese, die allemal in besonders hohem Maß erforderlich ist, wenn man sich mit C. G. Jung beschäftigt, vor allem aber wenn man sich mit seinen Auffassungen über das Böse konfrontieren läßt; denn seine Aussagen darüber stellen einen der schwierigsten Punkte innerhalb seiner „Komplexen Psychologie", dar, vielleicht sogar ihren schwierigsten Gegenstand überhaupt.

Die Vf.in hat ihre Untersuchung nach einer knappen Einleitung über „Die Empirie des Bösen und ihre weltanschauliche Deutung" (13–15) in vier ausgedehnte Kapitel eingeteilt.

Das erste (17–67) behandelt zunächst „Die Realität des Bösen in der Darstellung von C. G. Jung."

Gut und Böse bedeuten für Jung ein Spannungsverhältnis, dessen gegensätzliche zwei Seiten der Einzelmensch um seiner Individuation willen anzuerkennen und zur Ganzheit zu vereinigen hat. Nur so lebt er sein Selbst dar; denn ohne Ganzheit keine Selbstwerdung. Das ist das Grundprinzip der Züricher Tiefenpsychologie. Ihr Begründer glaubt, für die Richtigkeit seiner Sicht der psychologischen Gut-Böse-Einheit ausreichende Zeugnisse durch die Geistesgeschichte gefunden zu haben, die seines Erachtens diese Auffassung empirisch untermauern. Das gesamte zweite Kap. des Beckschen Buches behandelt daher „Die Repräsentation des ‚Bösen" in der gnostisch-alchemistischen, in der abendländisch-christlichen und in der kabbalistischen Vorstellungswelt nach C. G. Jung" (68–121).

Die fünf §§ 10–14, die das dritte Kap. der Beckschen Unterschung bilden (122–176), bemühen sich um „Jungs Verständnis des ‚Bösen' in seiner Bedeutung für eine zeitnahe Darstellung der Wahrheit von Sünde und Erbschuld".

In diesem Sinne behandelt die Vf.in in § 10 zunächst „die Sündenvorstellung als Gegenvorstellung zur Gnade und als Gegenvorstellung zum Ethos" (123–139). Unter Punkt 1 wird deshalb die paulinisch-augustinische Auffassung von der Sünde im religiösen und ethischen Sinne mit der Jungs konfrontiert. Die Vf.in zeigt dabei einen doppelten Sachverhalt auf, nämlich daß „die heilbringenden Mächte" in der „Komplexen Psychologie" dem „vorpersonalen Bereich" angehören und „zunächst scheinbar auf gleicher Ebene mit den Mächten des ‚Bösen' stehen" (129), wobei das „zunächst scheinbar" durchaus gestrichen werden muß, zumal die Vf.in auf das Polaritätsverhältnis hinweist, in dem die beiden Kräfte nach der Jungschen Theorie eindeutig stehen. Außerdem – und das ist der zweite Sachverhalt – unterscheidet sich die tiefenpsychologische „Vorstellung von der ‚Integration des Bösen'" klar „vom paulinischen Begriff der Hamartia" wie auch von der Epithymia der Sarx, „welche aus der Hamartia hervorgeht" (l.c.). Die Vf.in faßt aber auf S. 130 den Begriff „der ‚Gnade' vom ‚Selbst' her ins Auge". Der Umgang mit Jung zwingt sie freilich, wie übrigens manch anderen Autor auch, zum ständigen und verwirrenden Setzen von Anführungszeichen! Dabei glaubt sie, auf spekulativem Weg eine gewisse Übereinstimmung des Zürcher Meisters „mit der Erfahrung des Paulus" in dem Sinne konstatieren zu können, „daß das ‚Gesetz', wenn der Mensch es von sich aus befolgen will, ein ‚Gesetz der Sünde' ist, daß es nur befolgt werden kann als ‚Gesetz des Geistes', wenn es nämlich das Pneuma in sich birgt." Dennoch: auch die Fußnotenverweise 20 und 21 dieser Seite auf die Ordnungsfunktion des Selbsts gegenüber dem Unbewußten und auf die notwendige Einordnung des Ichs in das Selbst können diesen Harmonisierungsversuch zwischen Paulus und Jung nicht retten. Das Selbst der „Komplexen Psychologie" ist ein Archetypus und daher nach seinem ganzen Wesen ambivalent. Nur die Wirklichkeit der

erlösten Kardia im biblischen Sinn, die zutiefst personal-dialogischer Natur ist, stellt das Gegengewicht zu dieser schmerzlichen Ambivalenz dar.

Da die Frage nach dem Bösen zugleich eine soziale wie individuelle Dimension von menschheitlichem Ausmaß in sich birgt und dadurch zentrale Bedeutung besitzt, schließt die Vf.in ihre Studie, wie im Untertitel des Buches angekündigt, logischerweise mit dem Versuch einer erzieherischen Ausmünzung ihre Untersuchung ab. Das ganze vierte Kap. „Der religionspädagogische Ertrag von Jungs praktischer Einsicht in das Problem des ‚Bösen'" (177–190) ist dieser Aufgabe gewidmet.

Die Vf.in schließt ihre Studie unter dem Titel „Ergebnisse" (191ff) ab. Sie faßt die Aspekte des Bösen, wie sie in Jungs Werk ihrer Auffassung nach vorliegen, in dreifacher Form zusammen, wobei – trotz aller grundsätzlichen Richtigkeit dieses Résumés – das schon erwähnte Gänsefüßchen – „Böse" eine fatale, d. h. verunklärende Rolle spielt. Vor allem ruft der Punkt 1 lebhaften Widerspruch hervor, in dem die Autorin wie bereits in der Einleitung sowie in den §§ 2 und 9 vorausgeschickt, ihre Auffassung wiederholt, Jung sehe das „Böse" „in der naturhaften leiblich-geschlechtlichen Anlage" (191) des Menschen. Das ist mit Gewißheit eine viel zu indifferenzierte Aussage. Wohl darf sich B. mit der Kennzeichnung der „Komplexen Psychologie" durch Gilles Quispel als „wichtigster Gnosis unseres Jahrhunderts"[1] durchaus einig wissen, es dürfen in sie aber nicht Wesensmerkmale der antiken Gnosis hineingelesen werden. So lassen sich z. B. die auf den Seiten 25ff angeführten und in ihrer Deutung hier nachwirkenden Zitate aus Jungs Werken nur aus dem Kontext heraus gebührend einordnen, wobei die psychoenergetische Seite der Triebe ihrem Wirklichkeitscharakter gemäß genau in den Blick zu nehmen ist. „Zwei Seelen wohnen ach in meiner Brust", dieser Ausspruch des Goethschen Faust verleiht dieser Spannungsrealität unübertrefflichen Ausdruck. Daß zur Selbstwerdung als der nach Jung zentralen Reifungsaufgabe die Integration der Triebwelt gehört, hebt die Vf.in entsprechend hervor, vor allem aber, daß in der „Komplexen Psychologie" persönliche Schuld ... vornehmlich als Versagen im Selbstwerdungsprozeß gesehen wird" (191). Was in der vorliegenden Studie aber bereits auf den vorausliegenden Seiten entscheidend zu beklagen war, nämlich das Fehlen einer Unterscheidung zwischen der archetypischen Wirklichkeit des Jungschen Selbsts und dem spezifisch christlichen Selbst, der biblischen Kardia samt ihrer Entfaltungsmöglichkeit, das vermißt man leider auch in den „Ergebnissen". Solch eine unerläßliche Unterscheidung wird lediglich in der zwar richtigen, jedoch zu blassen Aussage angedeutet, daß „die Bestimmung des Menschen durch sein Verhältnis zu Gott als einer transpsychischen Wirklichkeit, mit der sich der Theologe befaßt, außerhalb des Horizontes der Jungschen Psychologie liegt" (192). Die Schwierigkeiten des Zürcher Psychotherapeuten liegen eben darin, daß er den Offenbarungsglauben nicht als seelische Wirklichkeit anzuerkennen vermochte. Infolgedessen konnte er die Formkraft des personalen Glaubens, die sich auch der Imagination bedient, nicht adäquat einschätzen. Wenn die Autorin zu dem tatsächlich nachweislichen Schluß gelangt, Jungs Ansichten über das Böse seien „stark von weltanschaulichen Vorentscheidungen geprägt" und daher „für die Theologie und Religionspädagogik nicht allseitig verwertbar" (191), dann liegt das eben an dem personalen Ausfall, der das unsystematische System des schweizer Seelenforschers durchzieht. Er wäre bei Lebzeiten über dieses „Nicht-allseitig-verwertbar" wahrscheinlich ziemlich in Rage geraten, weil er den Tatbestand seiner unbedingten Empirieergebenheit, die in seinem Leben und Werk gleichzeitig eine seiner Formen von Gläubigkeit darstellt, wieder einmal mehr als mißachtet angesehen hätte.

Die besprochene Untersuchung – und das gehört zu ihren besonderen Verdiensten – wird gewiß zur weiteren Prüfung der Jungschen Sicht über das Böse anregen. Methodisch wäre dann allerdings ein Doppeltes zu beachten. Zunächst müßte man die Anschauungen Jungs über das Böse unter jenem genetischen Aspekt betrachten, wie er dem Buch von Raymond Hostie „C. G. Jung und die Religion"[2] vorbildlich zugrunde liegt, weil das die Zitierung aus dem opus Jungianum maßgeblich bestimmen muß, das ja eine z. T. bemerkenswerte und, was gerade bei einem Psychologen kein Wunder sein kann, mit der persönlichen Reifung des Autors verknüpfte Entwicklung zu verzeichnen hat. Sodann ist eine Einordnung der tiefenpsychologischen Anschauung des Zürcher Meisters in die Gesamtpsychologie und von dort in eine empiriegerechte Strukturanthropologie unbedingt erforderlich[3]. Daraus ergäbe sich dann ein noch erfolgreicherer Kontakt mit der theologischen Fragestellung, als er in dem hier besprochenen Werk bereits vorliegt, das dazu eine höchst dankenswerte Aufbauarbeit geleistet hat. Die Konstellationskraft des dialogischen Prinzips im christlichen Glauben würde dann im Verein mit der anthropologischen Basis, an die er ja anknüpft, noch deutlicher hervortreten. Dasselbe gilt für eine zentrale Bemerkung Josef Goldbrunners, die für das hier behandelte Thema bedeutsam ist: „Die personale Schwäche scheint – anthropologisch formuliert – der innerste Kern der Erbschuld zu sein", wobei der verdienstvollste Pastoraltheologe an einen ebenso erhellenden Satz von Stoeckle erinnert: „Der Mensch ist in seiner Personmitte selbst geschädigt"[4].

B. hat ihrer Studie ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis angefügt, das von der Gründlichkeit ihrer wissenschaftlichen Orientierung zeugt. Auch Namen- und Sachregister fehlen nicht. Es ist zu bedauern, daß der in dieser Hinsicht stets geschmackssichere Verlag dem Umschlag gerade dieses thematisch so wichtigen Buches eine graphische Mißgestalt verordnet hat. Auch der Satzspiegel, insbesondere die Lettern der verschiedenen Überschriften, bereiten, ebenfalls im Gegensatz zur sonstigen verlegerischen Gepflogenheit, einige optische Schmerzen, welche die Lektüre dieses von der Sache her sowieso schon anstrengenden Werkes nicht gerade zu beschwingen vermag.

Fulda Johannes Tenzler

[1] „Gnosis als Weltreligion", Zürich 1951, 46. Ebda, 17 findet sich dann die zentrale Bemerkung: „Gnosis ist mythische Projektion der Selbsterfahrung."

[2] Freiburg/München 1957.

**Overhage**, Paul: **Die biologische Zukunft der Menschheit.** – Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht 1977. 240 S. kart. DM 29.50

In vergangenen Jahren ist der Vf. des oben angezeigten Buches verschiedentlich mit Arbeiten an eine Öffentlichkeit getreten, die naturwissenschaftlich (-theologisch) interessiert, aber nicht auch im naturwissenschaftlichen „Labor"milieu zu Hause ist. Diese Arbeiten waren durchweg Sachbücher, die auf das Problem Evolution und Hominisation zielten. Das hier vorgestellte Buch reiht sich ein. Es will „einen Überblick über die biologische Geschichte des Menschen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf dem heutigen Stand der internationalen Forschung vermitteln" (9). Innerhalb dieser Vermittlung setzt der Autor jedoch eindeutig den Akzent auf ‚Zukunft', wie es auch der Titel erkennen läßt. Beunruhigend möchte er zum Bewußtsein bringen, „in welch außerordentlichem ... Ausmaß die Manipulation in unseren Tagen weltweite, unübersehbare und sich fortentwickelnde Wirklichkeit geworden ist" (9/10). Das vorliegende Buch soll zu einer Diskussion der anstehenden Fragen beitragen.

In den drei großen Kapiteln des Buches – I. Vergangenheit: „Stammbaum"; II. Gegenwart: Verhalten; III. Zukunft: Steuerung – trägt der Autor in bewährter Weise Material als Diskussionsgrundlage zusammen. Übersichtlich und kommentiert geordnet vermag dieses Material auch den „Laien" in die Problemfelder der verschiedenen Stufen der Hominisation einzuführen und ihm eine gewisse Kompetenz für Gespräche zu verschaffen. Vor allem im Kap. III geht der Autor aber auch über die Materialdarlegung hinaus und erörtert nach einem Bedenken der Möglichkeiten der biologisch genetischen Steuerung des Menschen die Gefahren einer konsequent angewendeten Biotechnik auf menschliches Leben der Zukunft.

Die alte Frage taucht auf: Wer oder was ist das Maß für einen eventuell möglichen Menschen vom Reißbrett?

Der Kreis der Adressaten, an den Overhage sich wendet, ist der gleiche wie bei früheren Publikationen: Interessierte Nicht-Naturwissenschaftler, darunter natürlich Theologen, aber auch Naturwissenschaftler, die ja zumeist von ihrer Spezialdisziplin her sich keinen Überblick über die Gesamtproblematik zu verschaffen vermögen.

Osnabrück Werner Bröker

[3] Vgl. August Vetter „Tiefenpsychologie im Rahmen der Psychologie", in: Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinischer Anthropologie, 14 Jgg. H. 2–4, 1966.

[4] J. Goldbrunner „Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung", Freiburg/Basel/Wien 1966, 71 n. ebda Anm. 45.

**Lapide,** Pinchas, **Mußner,** Franz, **Wilckens,** Ulrich: **Was Juden und Christen voneinander denken.** Bausteine zum Brückenschlag. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). 141 S. (Ökumenische Forschungen, ergänzende Abteilung: Kleine Ökumenische Schriften Bd 9) kart. DM 15.80

Ein antisemitismusfreies Christentum und ein antichristentumsfreies Judentum ist von der Offenbarung her zu entwerfen und theologisch zu fundieren. Diese an Juden und Christen gerichtete Doppelforderung wird immer häufiger aufgestellt, weil die Erkenntnis an Boden gewinnt, daß Christentum und Judentum erst dann wieder die volle Kraft für ihre partikularen und universalen Sendungen gewinnen können, wenn die gegeneinander gerichteten Feindbilder verschwunden sein werden. Es scheint sich einzubürgern, theoretische christlich-jüdische Erwägungen, Exegesen autoritativer judentums- und christentumskritischer Schriftstellen, Korrekturen des gegeneinander gerichteten Geschichtsverständnisses, Wissensvermittlungen und Verkündigungen zur Eindämmung von Feindschaften, Unkenntnissen und Mißverständnissen als christliche Theologie des Judentums und als jüdische Theologie des Christentums zu bezeichnen (nach J. Petuchowski). Das vorliegende, von einem jüdischen, einem katholischen und einem protestantischen Theologen verfaßte 140seitige Buch verdient Aufmerksamkeit, weil zwei der drei Autoren seit einiger Zeit an einer christlichen Theologie des Judentums (Mußner) bzw. an einer jüdischen Theologie des Christentums (Lapide) arbeiten. Ihre jetzigen Darlegungen sind somit als eine Art Versuchsballon, als probeweises geistiges Kräftemessen und als Vorzeigen von nochmals zu prüfenden Argumenten zu werten.

Der jüdische Theologe des Christentums bringt dem Christentum, seinen Lehren und seiner Geschichte viel Verständnis entgegen (11–39). Dieses sehr allgemeine Urteil muß vorläufig genügen, weil die Frage noch nicht zu beantworten ist, ob die für die christlichen Dialogiker zugeschnittenen, in der jüdischen Tradition jedoch eher mühsam verifizierbaren Thesen Lapides Zustimmung in jüdischen Kreisen finden können.

U. Wilckens packt das seiner Meinung nach „zweifellos allerdornigste Thema" des christlich-jüdischen Dialogs an, nämlich „die paulinische Rechtfertigungslehre mit ihrer so kompromißlos harten antijüdischen Bestimmung der Glaubensgerechtigkeit entgegen der Gesetzesgerechtigkeit" (75). Sein Ergebnis: „Das Christentum hat sich keineswegs als eine neue Glaubensreligion der jüdischen Gesetzesreligion gegenüber etabliert, sondern christlicher Glaube ist alttestamentlich-jüdischer Glaube in neuer heilsgeschichtlicher Situation" (96). Zwar erscheint dem Rez. die paulinische Glaubenspredigt nicht als das „allerdornigste" theologische christlich-jüdische Problem. Er vermag auch in der „neuen heilsgeschichtlichen Situation" nicht das zentralste christliche Proprium gegenüber dem Judentum zu sehen. Wohl aber stimmt er den Gedanken- und Beweisgängen von W. im übrigen voll zu.

Der wichtigste biblische Ausgangspunkt für eine christliche Theologie des Judentums ist doch wohl Röm 9–11, vor allem dann, wenn es gelingt, diese drei Kapitel gesamt-biblisch zu verknüpfen und zu verwurzeln. Dies ist die hervorragende Leistung von Mußner (40–71). Allen christlich-antijüdischen Vergeistigungs- und Ersetzungstheorien zum Trotz weist Paulus auf die Unwiderruflichkeit der Gnadengaben und des Rufes Gottes (Röm 11,28) und auf die endgültige Rettung Israels (Röm. 11,26) hin. Diese Aussagen bilden für Paulus gleichsam die Leitplanken, damit niemand dem Kleinglauben oder der Feindschaft angesichts der Christus nicht nachfolgenden Juden verfalle. M. unterstreicht den Weiterbestand von Erwählung, Bund und Prärogativen Israels auch nach Christus (42–48). Auch die endzeitliche Apokatastasis Israels, wie sie vom AT und der frühjüdisch-rabbinischen Tradition erwartet wird, ist nach wie vor gläubig zu erwarten (48–54). „Israel hat auch post Christum eine wichtige Heilsfunktion in der Welt" (67). „Der Jude ist der bleibende Zeuge für die Konkretheit der Heilsgeschichte" (60). Er weist auf den verborgenen Gott hin (62). Er sorgt dafür, daß die messianischen Ideen nicht aus der Welt verschwinden, und daß das Ausschauen nach einer besseren Welt nicht verlernt wird (64f.) M. kommt dann auf den „Verheißungsüberschuß" zu sprechen, der die Hoffnung der Kirche mit der Hoffnung Israels verbindet (67–69). Es ist auch vom NT her gesehen weder nur eine Banalität, noch nur eine christliche Verlegenheit, daß viel Alttestamentliches durch Christus nicht zur Erfüllung gebracht wurde. Vielmehr liegt darin ein unabweislicher Imperativ für ein christlich-jüdisches Zusammenstehen in Hoffnung auf das noch Ausstehende und noch zu Verwirklichende. M. legt hier einen imponierenden Entwurf einer christlichen Theologie des Judentums vom NT her vor. Vielleicht wäre ein zusätzliches begriffliches Praeliminarium nützlich gewesen. Die Begriffe Israel, das Judentum, die Juden, der Jude werden in dieser Untersuchung ohne Angabe ihrer Bedeutungsnuancen verwendet, obwohl sich M. dieser Nuancen bewußt ist. Israel meint eine idealtypische Ziel-Realität, der nach christlicher Glaubensüberzeugung Juden und Christen durch „Umkehr" entgegenwachsen dürfen und müssen. Das Judentum – nicht einfach jeder Jude – ist Israel zugehörig, freilich ohne es ganz zu repräsentieren. Entsprechendes könnte man vom Christentum und den Christen sagen.

Jeder theologisch-ökumenisch Interessierte kann durch dieses Buch Geschmack am christlich-jüdischen Dialog finden. Er erhält daraus auch eine Ahnung, wie viele neue bibel- und fundamentaltheologische Fragen im Zusammenhang mit der christlich-jüdischen Problematik auf uns zukommen.

Luzern Clemens Thoma

**Thoma,** Clemens: **Christliche Theologie des Judentums.** Mit einer Einführung von David Flusser. – Aschaffenburg: Pattloch (1978). 300 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, VI. Reihe, Bd 4a/b) kart.

Das Buch will keine „fertige, oder gar die christliche Theologie des Judentums" liefern; das wird eine Aufgabe von Generationen sein. Vielmehr beabsichtigt es zu „zeigen, daß, wie, in welchen Punkten und mit welchen Aussichten man theologisch besonders intensiv an das Judentum herangehen sollte" – eine deutlich subjektive Stellungnahme –, und dies so, daß „die Probleme innerhalb des ihnen zugehörigen geschichtlichen Rahmens" aufgegriffen werden (46)

Dabei gehört zu den christlicherseits anzuerkennenden wesenhaften Voraussetzungen: „Das Judentum ist eine eigenständige und eigenwillige Größe. Es ist vom Christentum viel unabhängiger, als es das Christentum vom Judentum ist und je sein darf" (41). Von einer „eindeutige(n) und klare(n) Christlichkeit" aus (40) beinhaltet demnach christliche Theologie des Judentums „ein radikales christliches Ernstnehmen und Deuten der Ursprungs-, Widerspruchs- und Begleitfunktion des Judentums für die christlichen Kirchen" (43). Dies muß sich bereits in der Sicht des „Alten" Testaments auswirken, indem man nämlich auf christlicher Seite wahrnimmt, „daß und wie das Judentum wirklich, jedoch anders als das Christentum, das AT weiterträgt und lebt" (49). Die weitgehende Ignoranz darüber – gerade auch auf wissenschaftlicher Ebene – läßt Vf. nicht daran zweifeln, daß er „eine Theologie ‚auf der Grenze'" betreibt (51).

Nach solchen grundsätzlichen Klärungen im ersten Teil (33–52) wird der Stoff in zwei Hauptblöcken zusammengefaßt: „Jesus Christus und seine Botschaft im Zusammenhang mit dem frühen und dem rabbinischen Judentum" (53–209) und „Juden und Christen in der Zeit nach Christus: Gegeneinander, Nebeneinander und Füreinander" (211–269). Bei dieser zweifellos berechtigten Gewichtsverteilung erhält die Erörterung des Frühjudentums und der rabbinischen Literatur den größten Raum – und dies in einer Perspektive, die der in christlicher Theologie und Verkündigung auch heute noch vorherrschenden Sicht des Frühjudentums, die diejenige der S. 56f genannten „Spätjudentumsforscher" noch nicht prinzipiell überwunden hat, diametral gegenübersteht: „Erst wenn das Judentum der Zeit Jesu in seinen humanen Zügen und seiner Kreativität aufgewiesen ist, darf man sich daran machen, den Juden Jesus von Nazareth in seiner Unverwechselbarkeit, Würde und Bedeutung zu skizzieren" (163).

Zwar wird man bei Einzelheiten dieser Skizze manches anders sehen oder akzentuieren (z. B. 176 zu Mk 10,35–45 oder Lk 14,26f). Aber die detaillierte Untersuchung der angedeuteten Konsequenz, den irdischen Jesus als Brücke zwischen Christentum und Judentum zu sehen (184), anstatt ihn dessen Grenzen sprengen und jenes aus diesem wegführen zu lassen, verdient allen exegetischen Fleiß. Nicht minder beachtenswert sind die daran angeschlossenen Versuche, für Zentralinhalte unseres Glaubens (Trinität, Inkarnation) auf jüdische Voraussetzungen und Denkmöglichkeiten aufmerksam zu machen. Das Eingehen auf ein solches Angebot ließe sowohl nach Möglichkeiten zur Überwindung angeblich unvermeidbarer Konfrontationen (mit dem Ziel von „Christologien der Kontinuität" mit dem AT und dem Judentum: 231) suchen als auch „Warnungen vor leicht möglichen Pervertierungen des Glaubens an den Gott Israels" (201) ernstnehmen, der ja auch unser Gott ist.

Muß man zu derartigen Pervertierungen aber nicht auch die Antijudaismen innerhalb des NT und die seitherige christliche Judenfeindschaft rechnen? Selbst wenn „nur" innerjüdische Polemik manche Entgleisungen hervorgerufen haben sollte (238–241), kann man sich mit dieser Auskunft angesichts der Wirkung nicht zufrieden geben, die sie bei Heidenchristen im Lauf der Kirchengeschichte und – zumindest mittelbar – in der jüngsten Barbarei der deutschen Geschichte erzielt haben. Die Notwendigkeit, auf einem klaren Entweder/Oder zwischen Röm 9–11, näherhin 11,25ff, und Konzeptionen wie in Mk 12,1–12 (V 9 parr) und Mt 22,1–14 (V 8, dazu Lk 14,24) zu bestehen, demonstrieren u. a. gerade neueste Röm-Kommentare, die einer von 11,28bf her begründeten Stellungnahme (auch gegen andersartige Paulus-Texte) ausweichen bzw. die Entschiedenheit dieser Aussage abzuschwächen versu-

chen. Damit wird freilich die christliche Identität nicht, wie man vermutlich anstrebt, geschützt, sondern sie verliert den Boden unter den Füßen. Denn: „Die Kirche ist ... durch Christus in Israel ins Volk Gottes ‚hineingepfropft'" (267). Wenn dementsprechend die christliche „Identität und Glaubwürdigkeit" durch Auschwitz radikal in Frage gestellt ist (vgl. 245), darf vielleicht der „Sinn des Opfergangs der Juden unter dem Nazi-Terror" vom Kreuz Christi her gesucht werden (242) – aber nur dann, wenn man jene Infragestellung von da aus tatsächlich zur Wirkung kommen läßt. Erst so kann die Bereitschaft entstehen, die lapidaren Feststellungen: „Das Judentum ist Israel" (254; auch angesichts des „eschatologischen Vorbehalts") und „(Das Christentum) hat ... eine jüdische ‚nota'" (266) zu akzeptieren. Die Berechtigung dazu wird mit diesem überfälligen Buch erhärtet. Es stellt den überhaupt ersten Gesamtentwurf auf einem von der christlichen Theologie bisher nahezu völlig vernachlässigten Gebiet dar – und dabei geht es um das Eigenste des Christentums! Das sagt im Grunde alles. So sollte Thomas Buch die nötige Resonanz finden. Eine breite Literaturübersicht und -auswertung ermöglicht es dem Leser, die vielfältigen Anregungen aufzunehmen und zu vertiefen.

Freiburg i. Br. Peter Fiedler

**Waldmüller,** Lothar: **Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis VIII. Jahrhundert.** Die Slawen zwischen Byzanz und Abendland. – Amsterdam: Adolf M. Hakkert 1976. XIV, 712 S. (Enzyklopädie der Byzantinistik, Grundriß der byzantinischen Philologie, Geschichte und Kunst in Einzeldarstellungen, Bd 51), br.

Mit dem sechsten Jh. n. Chr. erscheint ein bisher unbekanntes Volk an der nördlichen Grenze des oströmischen Reiches und erzwingt durch verheerende Raubzüge das offizielle Interesse von Byzanz; denn die neue Bedrohung seiner Donaugrenze durch die Slawen – unter diesem Namen tritt dieses Volk in die Geschichte der ausgehenden spätantiken Welt ein – durfte nicht unterschätzt werden. Die Expansionskraft der Anten, Sklawinen und Wenden, wie sie in literarischen Quellen des Ostens und Westens bezeichnet werden, ist erstaunlich. Im Westen dringen sie bis an die Elbe, im Osten gelingt ihnen der Zug in die Steppenlandschaft nördlich des Schwarzen Meeres, im Süden überschreiten sie die Donau und überfluten die Balkanhalbinsel. Die einheimische Bevölkerung der heimgesuchten römischen Provinzen erlitt schwerste Verluste, sofern sie nicht vorher die Flucht ergriffen hatte. Die staatliche Verwaltung brach zusammen und die Kirche der betroffenen Gebiete mußte schwerwiegende Rückschläge hinnehmen. In manchen Reichsprovinzen wurde sie als Organisation ausgelöscht. Das militärische Ziel der Slawen und ihrer meist nomadischen Turkvölkern entstammenden Führungsschicht war Konstantinopel am Bosporus. Das Jahr 626 brachte die Reichshauptstadt in arge Bedrängnis, als sie der Awarenchagan mit seinen slawischen Massen von Westen her angriff, während gleichzeitig die Perser von Osten kommend mit der Belagerung begannen. Es gelang allerdings der „gottbehüteten Stadt", sich dieser Zange zu entledigen. Geblieben aber sind die Slawen, die sich auf dem Boden Ostroms häuslich niederließen. Auf diesem militärisch-politischen Hintergrund ist die erste Kontaktnahme der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern im o. g. Zeitraum zu sehen. Auch der Westen hatte bald den Ansturm der Slawen hinzunehmen. Von der Balkanhalbinsel drangen sie über Istrien nach Norditalien und über die Alpenpässe sowie entlang der Donau ins heutige Österreich und Bayern. Dadurch ergaben sich zunächst Kontakte kriegerischer Art zwischen slawischen Gruppen und den Baiern unter Herzog Tassilo III., dessen eigenständige Politik gerade in diesem Bereich zur Ausschaltung Tassilos durch Karl den Großen führte. Baiern und dann Franken versuchten die neuangekommenen „Barbaren" zu zivilisieren und ihrem Herrschaftsbereich einzugliedern. Wichtigstes Mittel dazu war deren Christianisierung. Vor allem Salzburg, aber auch Regensburg und Freising, so dann die Klostergründungen Tassilos (vgl. nunmehr W. Gessel, die Bedeutung des Klosters in der Scharnitz, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 27 [1973] 77–85 und W. Sage, Das frühmittelalterliche Kloster in der Scharnitz. Die Ausgrabungen auf dem Kirchfeld zu Klais, Gemeinde Krün, Landkreis Garmisch-Partenkirchen, in den Jahren 1968–1972, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 31 [1977] 11–133) und andere bayrische Klöster stehen am Anfang der bayrischen Südostmission, die dann von der fränkischen Reichskirche weitergeführt wurde, nachdem das Awarenreich vernichtet worden war. Die sog. „Freisinger Denkmäler", bekanntlich die ältesten literarischen Zeugnisse einer slawischen Sprache überhaupt, entstammen dem Wirken der bayrischen, möglicherweise sogar der freisingischen Slawenmission in Karantanien und Pannonien. Damit wäre in etwa der Rahmen abgesteckt, in dem sich die umfangreiche Arbeit W.s bewegt.

Für die Einzelheiten sei auf das in 8 Kap. gegliederte Inhaltsverzeichnis aufmerksam gemacht, das auf den ersten Blick eine übersichtliche Zusammenschau anbietet.

I. Die Slawen bis zum sechsten Jahrhundert: Anten, Sklawinen, Wenden, Ursprünge und Ausbreitung – Die Slawen im Spiegel byzantinischer Literatur des 6. Jahrhunderts.

II. Das Zeitalter Justinians I.: Die Chronik der Slaweneinfälle vom Beginn des sechsten Jahrhunderts bis zum Tode Justinians – Slawen im byzantinischen Heer – Die Balkanhalbinsel im Rahmen der politischen Ereignisse in Ost und West. Justinians Verteidigungswerk – Die kirchliche Situation im Nordbalkangebiet – Die Familie Justinians und seine Heimat Dardanien.

III. Justinians Nachfolger von 565 bis 582. Justinus II. und Tiberios: Die Awaren – Die ersten Begegnungen der Awaren mit Ostrom – Der Kampf um Sirmium, die erste Belagerung – Neue Slaweneinfälle ins Reich – Der Kampf um Sirmium – Zweite Belagerung und Einnahme der Stadt.

IV. Kaiser Maurikios (582–602): Kämpfe an der Donaugrenze – Awarisch-slawische Invasionen in Griechenland am Ende des 6. Jahrhunderts – Die Ausbreitung der Slawen nach Westen – Die kirchliche Organisation zwischen Donau und Mittelmeer und ihre Einbußen durch Awaren und Slawen vom Tode Justinians I. bis zum Regierungsantritt des Phokas – Die einheimische Bevölkerung in den Wirren der Slaweninvasion – Die Reaktion von Kirche, Staat und Gesellschaft auf die Einfälle der Awaren und Slawen.

V. Phokas und Herakleios: Der weitere Aufstieg der awarischen Macht und die Erfolge der slawischen Landnahme auf der Balkanhalbinsel bis zur großen Wende des Jahres 626 – Die awarisch-slawische Bewegung nach Westen im ersten Drittel des 7. Jahrhunderts – Samo und seine Herrschaft – Das Auftauchen der Kroaten und Serben im Westillyricum und das Problem ihrer Christianisierung unter Herakleios – Westliche Slawenmissionare in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts – Thessalonikes Errettung aus der Slawengefahr um 630.

VI. Die Slawen in Ost und West in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts: Die weitere Entwicklung der byzantinisch-slawischen Verhältnisse auf der Balkanhalbinsel (641–680) – Die Beziehungen der Slawen zu ihren westlichen Nachbarvölkern in der zweiten Hälfte des 7. Jh.s – Die Lage der Kirche in den von Slawen besiedelten Gebieten während des 7. Jh.s – Versuche zur Rückgewinnung der Balkanprovinzen und zur Eingliederung der Südslawen ins christliche Imperium Ostroms – Die Einwirkung des „christlichen Milieus" auf die Balkanslawen – Die Kirche des 7. Jh.s und ihre Einstellung zu den Slawen.

VII. Die ersten Jahrzehnte des 8. Jh.s in der Geschichte der Slawen Mittel- und Südeuropas: Die Balkanslawen zwischen Byzanz und den Bulgaren (680–741) – Nomos georgikos – Die Slawen und Oberitalien im 8. Jh. – Einzelne bedeutende Missionare in der ersten Hälfte des 8. Jh.s – Die Slawen im heutigen Nordbayern.

VIII. Die slawischen Völker auf dem Wege zum Christentum: Byzanz im Ringen mit dem aufstrebenden Bulgarenreich – Die bairische Slawenmission des 8. Jh.s – Die Zerschlagung des Awarenreiches und der Beginn der karolingischen Südostmission – Die Slawen in bairischen Sagen – Aquileja und die Slawen – Die Westslawen, Böhmen und Mähren – Die Ostslawen – Die Situation der Kirche auf der Balkanhalbinsel im 8. Jh. – Schlußwort.

Die so inhaltlich ausführlich präsentierte Arbeit W.s ging aus dem „Ostkirchlichen Kreis" hervor, den der auch in der Slawistik allgemein anerkannte Altkirchenhistoriker A. W. Ziegler an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München begründet und intensiv betreut hatte. Im Wintersemester 1971/72 wurde die Diss. als Promotionsgrundlage anerkannt. Aufgrund widriger Umstände, die der Verlag zu verantworten hat, konnte das 1971/72 abgeschlossene Manuskript erst Ende 1976 in Buchform vorgelegt werden. Dadurch bedingt konnte das Werk von H. Łowmiański, Początki, Polski, 5 Bände, Warszawa 1963–1973, das die gesamte slawische Entwicklung im 1. Jahrtausend überblicksweise darstellt, nicht gebührend berücksichtigt werden. Aufgefangen wird dies durch die Tatsache, daß Vf. mit Hilfe seiner Kenntnisse slawischer Sprachen die originäre Fachliteratur des osteuropäischen Raumes ausführlich konsultiert und verarbeitet hat, soweit diese vor Abschluß des Manuskriptes zur Verfügung stand. – Ein weiteres Problem ergibt sich aus dem Untertitel „Die Slawen zwischen Byzanz und Abendland", der den Aufbau und die Konzeption des Inhalts nicht angemessen widergibt und möglicherweise Erwartungen provoziert, die nach Anlage des Themas nicht beabsichtigt waren;

denn die Darstellung basiert nahezu ausschließlich auf den byzantinischen und lateinischen schriftlichen Quellen. So ist der Gegenstand der Arbeit die Begegnung der Slawen und der christlichen Bevölkerung in Ost und West, politisch und kirchlich, wie sie sich im Spiegel der genannten Quellen darstellt. Konsequenterweise sind die jeweils wichtigsten Kap. Darstellung und Analyse der frühen Versuche, den Slawen den christlichen Glauben zu vermitteln. Mehr sollte man von diesem Buch nicht erwarten. Der zu weit gespannte Untertitel wurde nach Recherchen des Rez. vom Herausgeber P. Wirth veranlaßt, dem der so formulierte Untertitel die Aufnahme des Werkes in die „Realencyklopädie der Byzantinistik" gestattete.

Ein drittes Problem ist die Frage nach der Ethnogenese und der gesellschaftlichen Entwicklung der einzelnen slawischen Stämme. Die Darstellung dieses Komplexes wäre nach Meinung des Rez. nur zu leisten insbesondere durch die Berücksichtigung der in den letzten zwanzig Jahren betriebenen archäologischen Forschungen des gesamten seinerzeit von den Slawen okkupierten geographischen Raumes. Abgesehen von der Tatsache, daß in diesem Bereich stets neue Funde zu Tage gefördert werden und ein neuer Fundkomplex die bereits getätigte Auswertung abgeschlossener archäologischer Untersuchungen nicht unhäufig in Frage stellen kann, ist damit ein grundsätzliches Problem historischer Darstellung überhaupt angesprochen. Der derzeitige Forschungsstand würde, falls man die Verarbeitung der Ergebnisse aller einschlägiger Disziplinen zur Darstellung eines historischen Sachverhalts fordert, jedwede Gesamtdarstellung eines Großkomplexes im Stile eines Handbuches verbieten. Sollte man daher in Zukunft auf den Versuch breit angelegter Darstellungen überhaupt verzichten und der alleinigen Detailkenntnis den Vorzug geben? Solange dieses Problem nicht entschieden ist, solange sind Handbücher wie das W.s nicht nur berechtigt, sondern nachgerade nützlich.

So gesehen füllt das Werk W.s eine Lücke im deutsch-sprachigen Raum, die bisher schmerzlich empfunden wurde, mit der geglückten Darlegung seiner These auf der Grundlage der einschlägigen literarischen Quellen: „Die aus der Begegnung der Slawen mit der christlichen Welt des Mittelmeerraumes resultierende Christianisierung war kein abrupter Vorgang, sondern ein langsam sich vollziehender Prozeß, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß die Gestalten und Vorstellungen des slawischen Heidentums weiterlebten, wenn auch in äußerlich christlichen Erscheinungsformen."

Einige Druckfehler, sowie die Vertauschung des Satzspiegels S. 350/351 fallen nicht ins Gewicht. Die Behandlung der gesellschaftlichen Veränderungen bei den Slawen, die durch die Berührung mit dem Christentum und mit der Welt Ostroms, bzw. im Westen durch den Kontakt mit Romanen und Germanen (Franken) hervorgerufen worden sind, wäre einer eigenen Darstellung wert, die jedoch kaum vom Kirchenhistoriker zu leisten sein dürfte.

Bamberg Wilhelm Gessel

**Der Gott des Christentums und des Islams.** Hrsg. von Andreas Bsteh. - Mödling: Verlag St. Gabriel (1978). 192 S. (Beiträge zur Religionstheologie Bd 2) kart. DM 25.–.

Die Begegnung zwischen Christen und Muslimen geht auf die Zeit der Entstehung des Islams zurück. Sie fand in der Vergangenheit unter dem Zeichen der Polemik statt und wird seit einigen Jahren unter neuen Bedingungen wieder aufgenommen. In einem ersten, gut dokumentierten Beitrag gibt der bekannte Dominikaner aus Kairo, P. G. C. Anawati, einen Überblick über die Phasen und die Aspekte dieser Begegnung (11–35).

Der erste Teil des vorliegenden Buches umfaßt die meisten Beiträge. Die einen stellen das christliche Gottesbild dar: AT (C. Westermann, 36–49), NT (G. Lohfink, 50–68), in der Alten Kirche (A. Grillmeier, 83–106), in der dogmatischen Reflexion (K. Rahner, 119–136). Zwei Texte von muslimischen Autoren befassen sich mit „dem Gott des Korans" (F. Kholeif, 69–82) und „dem Begriff ‚Gott' im Islam" (I. Madkour, 107–118). Diese zwei Texte bringen zwar wesentliche Punkte zur Sprache, sie bleiben jedoch im Allgemeinen stecken. Vor allem der erste verläßt allzu schnell den Koran, um die Meinungen der theologischen Schulen darzulegen. „Im zweiten Hauptteil kommen jene Konsequenzen zur Sprache, die sich aus dem christlichen und islamischen Glauben an Gott für das menschliche Selbstverständnis im Islam und im Christentum ergeben" (10): „Gott ist das Endziel", im Koran, in der Philosophie und in der Mystik des Islams (M.K.I. Gaafar, 147–165); „Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott" (G. Greshake, 166–187).

Zwischen den beiden Teilen wurden die Gebete und Texte wiedergegeben, die in einer islamisch-christlichen Gebetsstunde gebraucht wurden: „Gott unserer Verheißungen" (137–146).

Wie er ist, ist dieser Sammelband eine erste Hilfe für all diejenigen, die sich um einen religiösen Dialog zwischen Christen und Muslimen bemühen. Bei der Tagung in Mödling und dank der Aussprache über die vorgelegten Beiträge haben die Muslime die Möglichkeit gehabt, sich vom entschiedenen Monotheismus der Christen zu überzeugen, obwohl diese an die Dreifaltigkeit glauben. Die Christen ihrerseits konnten feststellen, daß der Islam keinen monolithischen und ein wenig „naiven" Monotheismus vertritt, sondern daß seine Theologen, Philosophen und Mystiker in einer tiefschürfenden Suche nach Gott zu einer lebendigen Erkenntnis des einen, einzigen, transzendenten Gottes gelangt sind.

Gleichwohl ist dieser Sammelband nur die Grundlage für den gesuchten Dialog zwischen Christen und Muslimen über die Frage nach Gott. Denn er bringt nur christliche und muslimische Beiträge, die die Lehre der jeweils anderen Religion nicht berücksichtigen und sich mit ihr nicht auseinandersetzen. Jeder Autor erläutert sein Thema innerhalb seiner eigenen Tradition, ohne sich in ein Gespräch mit den Partnern hineinzuwagen. Man wird vermuten, daß dies in den Diskussionen erfolgt ist, die nach den Referaten stattgefunden haben. Hrsg. schreibt dazu „Die Diskussionen, die jeweils im Anschluß an die Referate der Tagung stattfanden, waren zumeist sehr lebhaft und in vieler Hinsicht sachlich weiterführend... Es ist beabsichtigt, sie zu einem späteren Zeitpunkt in einer weiteren Veröffentlichung zusammenzufassen und auszuwerten" (10). Diese Veröffentlichung ist sehr wünschenswert. Es würde vielleicht den eigentlichen Dialog weiterbringen, wenn auf beiden Seiten nicht nur Experten der jeweiligen Religion sitzen, sondern wenn dabei auch Kenner der beiden Religionen herangezogen werden, die die Brücken zwischen den zwei Lagern schlagen und dem Gespräch erst seine notwendige Präzision verleihen würden.

Münster Adel Theodor Khoury

**Der Koran.** Übersetzt von Rudi Paret. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1979). 440 S. kart. DM 18.–

Die Taschenbuchausgabe der in der Fachwelt anerkannten und im deutschsprachigen Raum klassisch gewordenen Koran-Übersetzung von Rudi Paret 1966 ist höchst willkommen. Sie ersetzt zwar für den Islamwissenschaftler die erste, wissenschaftlich genauere und nuanciertere Auflage nicht und macht den Gebrauch des Werkes „Kommentar und Konkordanz" vom selben Vf. nicht überflüssig. Sie bringt jedoch einige Verbesserungen, und sie erleichtert dem Leser den Zugang zum Koran, ohne an Zuverlässigkeit zu verlieren. Auch ihr Preis: DM 18.– macht sie gegenüber der normalen Ausgabe (Preis: DM 98.–) sehr attraktiv.

Studenten, Theologen, Religionswissenschaftlern, aber auch allgemein interessierten Lesern sei diese Taschenbuchausgabe sehr empfohlen.

Münster Adel Theodor Khoury

**Preckler,** Fernando Guillèn: **Bérulle aujourd'hui. 1575–1975.** Pour une Spiritualité de l'Humanité du Christ. Paris: Éditions Beauchesne (1978). 115 S. (Le Point Théologique 25) kart. FF 21.–

Die vierhundertjährige Wiederkehr des Geburtstages von Kardinal Bérulle und das Gedächtnis der Gründung des Oratoriums zu Rom veranlaßte den Vf., einen Freund des Oratoriums, zur Abfassung einer Diss. bei der Gregorianischen Universität unter dem Titel: État chez le Cardinal de Bérulle – Théologie et spiritualité des états bérulliens.' Den Inhalt dieser These verwandte Vf. zu Konferenzen in der Abtei Pierre qui Vire, die in diesem Buch wiedergegeben werden. Die ausgesprochen theozentrisch und christozentrisch orientierte spirituelle Theologie Bérulles ist der Menschheit Jesu Christi gewidmet und bedient sich dabei des zu Bérulles Zeit vielfach verwandten Leitwortes: état, das schon Henri Bremond ausführlich behandelt (in: Histoire littéraire du sentiment religieux en France..., Bd. III, Paris 1925, 64ff, seinerzeit ausführlich besprochen von Engelbert Krebs in ‚Der Katholische Gedanke', 1930, H.3 u. 4) und das in der deutschen Übersetzung von Hedwig Michel (in: „Das wesentliche Gebet",

hg. v. Ed. M. Lange, 1954, 90 u. 104) mit „Zuständlichkeit" wiedergegeben wird.

Nach Bérulle gibt es zwei Arten, Gott zu ehren: durch Zuständlichkeiten und durch Akte. Die ersteren hält Bérulle für die vornehmsten, geistlichen und vollkommensten. Die Menschwerdung und Menschheit Jesu selbst ist nach Bérulle gekennzeichnet durch eine solche fortdauernde „Zuständlichkeit" der Hingabe an den Willen des Vaters vom ersten Augenblick der Empfängnis an, der Selbstentäußerung (Kenosis) in der Übernahme des Dienstes und der Gottesknechtschaft (55) das ganze Leben hindurch bis in den Tod hinein. Die „Zuständlichkeiten" haben in den Augen Bérulles den Vorzug vor den Akten, weil sie bleiben, während die Akte vergehen. Die Zuständlichkeiten Christi aber soll der Christ übernehmen in seiner Hingabe an Gott und in seinem ganzen Leben. Sie hängen nicht vom Denken, von Akten der Vernunft und des Willens ab. Das Tun ist nicht das Primäre, sondern man kann Gott dienen und ihn verehren durch den Zustand und die Beschaffenheit der Seele. In dieser Überzeugung gründete Bérulle sein Oratorium und begründete er die École Francaise, die Französische Schule.

Vf. untersucht die Auswirkungen dieser Spiritualität auf die christliche Lebenspraxis bis auf den heutigen Tag und auf die Lehre der Theologen, die Christi Menschheit als Ursache und Quelle der Teilhabe am Leben Gottes begreifen, angefangen von den Liturgikern Dom Beaudouin, Dom Marmion, Odo Casel über Guardini, H. Urs v. Balthasar bis hin zu P. Schoonenberg, K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann, Ch. de Foucauld und M. Légaut (29. 83ff).

Der Zustand der Menschheit Christi ist für Bérulle der „Archetyp der Zuständlichkeiten der Seele im spirituellen Sinn, d. h. als Zustand, in dem Seele und Leib wahrhaft vergöttlicht sind, weil sie der göttlichen Wesenheit geeint sind in der Subsistenz des Logos" (57). „Eine Spiritualität der Auferstehung ist noch nicht erarbeitet" (104).

Beverungen Oda Hagemeyer

**Baden,** Hans Jürgen: **Die Aussichten des Glaubens.** – Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses (1978). 175 S. kart. DM 19.80

Der Vf., evangelischer Pfarrer im Lüneburgischen und in Hannover, hat als Honorarprofessor in Münster über Grenzgebiete von Theologie und neuerer Literatur gelesen. Er beschließt sein Buch über den Glauben mit einer apologia pro libro suo, einer Besinnung „Über den Glauben schreiben". Darin betont er, der Autor müsse ein Erfahrener sein und sich als solchen ausweisen. Er will nämlich in seinen „Aussichten des Glaubens" den „Glauben als Subjekt" (16), also das innere Erleben des Glaubens, darstellen. Man wird dem Autor bestätigen, daß ihm das in weitem Umfang gelungen ist; der Gefahr, „daß Wort und Existenz auseinanderfallen" (165), ist er nicht erlegen. Ob ihm freilich gelungen ist, das Erfahrene auch immer „schreibend einzuholen" (170), möchte man nicht ebenso bejahen. Sicher ist ihm, auch mit Hilfe seiner weitreichenden literarischen Kenntnisse, manche besonders geglückte Formulierung gelungen. Aber im Willen, das „mystische Ereignis auszudrücken versuchen, ohne zu den geläufigen Vokabeln zu greifen" (169), gebraucht Vf. zu unabgeklärt ständig die Begriffe Transzendenz, Mystik, Mythos, Gnosis, Enthusiasmus usw. So gern man ihm in seinem Hinweis auf die natürliche Offenbarung und die anima naturaliter christiana folgt, bleibt doch oft der Eindruck, er verlasse sich zu sehr darauf, daß „der Glaube das Gesetz seiner Entfaltung, seiner Wirksamkeit in sich selbst" (15) trage.

Das scheinen auch die einzelnen Kapitel des Buches zu bestätigen. Sie behandeln „Die Nacht des Glaubens", in der das charismatische Erlebnis nur verschüttet, aber mit einiger Mühe von neuem realisiert werden könne (33). Dann die „Grenzerfahrungen", in denen durch den Horror vacui und das Nichts hindurch ein widerständig Wirkliches erfahren werde, sobald es „auf eine bestimmte innere Verfassung" stößt (64), die „als Spannung, Offenheit, Bereitschaft angemessen umschrieben" wird. Ja „die mystische Wirklichkeit selber gewinnt Profil", sogar „im Verlauf des Umgangs persönliche Züge" (68). Ein weiteres Kapitel handelt von „Glaube, Langeweile, Enthusiasmus". Gegen die Langeweile wendet sich die Erweckung im Hl. Geist, die zum Zustand der Einung, zum Enthusiasmus führt. Diese enthusiastische Erneuerung muß „immer wieder mit Hilfe des Geistes geprobt werden" (125). Schließlich wird die „Anima naturaliter christiana" an der Gemeinsamkeit der im Glauben erfaßten Wirklichkeiten von Transzendenz, Gnade, mystischer Hochzeit, des Mythos vom Ursprung, der Hoffnung über den Tod hinaus und der Idee des Heilands aufgezeigt. Vf. meint sogar: „Hier zeichnen sich die Umrisse einer Ökumene ab, welche nicht konstruiert ist, sondern organisch aus verwandten numinosen Impulsen und Einsichten hervorwächst" (143).

Vielleicht hätten einige fehlenden Aussichten das Thema besser abgerundet, etwa das Thema „Glaube und Offenbarung" oder „Die objektive Sicht des Glaubens". Darauf scheint doch auch das Kapitel „Die Gestalt Christi" in dem Buch selber hinzuweisen.

Heidelberg Richard Hauser

## Habilitationen im akademischen Jahr 1978/79

Augsburg

Dr. phil. Hans Peter Balmer, am 15. 2. 1979 für das Fach Philosophie: „Philosophie der menschlichen Dinge: Die europäische Moralistik" (Möller, Halder).

Dr. theol. Michael Lattke, am 19. 7. 1979 für das Fach Neues Testament: „Die Oden Salomons in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis" (Leroy, Aßfalg).

Bochum:

Dr. theol. Karl Hengst, Paderborn, am 2. 7. 1979 für das Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit: „Jesuiten an Universitäten und Jesuiten-Universitäten" (Angenendt, Heinemann).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Winfried Schachten, Freiburg, am 30. 11. 1978 für das Fach Dogmatik: „Ordo Salutis. Das Gesetz als Weise der Heilvermittlung" (Riedlinger, Welte).

Dr. theol. Johannes Nützel O.Carm., am 21. 6. 1979 für das Fach Bibl. Einleitungswissenschaften, Exegese und Theologie des Neuen Testaments: „Jesus als Offenbarer Gottes nach der synoptischen Überlieferung. Studie zur Kontinuität innerhalb der Christologie der frühen Kirche. Teil I: Die Transparenz Jesu auf Gott hin nach den lukanischen Schriften" (Vögtle, Deissler).

Dr. theol. Wilhelm Maas, Fulda, am 5. 7. 1979 für das Fach Dogmatik, Dogmengeschichte, Ökumen. Theologie: „Abgestiegen in die Hölle. Biblische, historische und theologisch-systematische Aspekte eines vergessenen Glaubensartikels" (Lehmann, Riedlinger).

Dr. theol. Lorenz Oberlinner, Freiburg, am 19. 7. 1979 für das Fach Exegese und Theologie des Neuen Testaments, Biblische Einleitungswissenschaften: „Hat Jesus seine Jünger zur ‚Leidensnachfolge' berufen? Zum Problem einer historischen Begründung der Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu" (Vögtle, Deissler).

München:

Dr. theol. Werner Berg, München und Freising, am 28. 2. 1979 für das Fach Altes Testament: „Die Rezeption alttestamentlicher Motive im Neuen Testament, dargestellt an den Seewandelerzählungen" (Scharbert, Gnilka).

Dr. theol. Franz Wolfinger, Regensburg, am 27. 7. 1979 für das Fach Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie: „Denken und Transzendenz – zum Problem ihrer Vermittlung. Der unterschiedliche Weg der Philosophien F. H. Jacobis und F. W. J. Schelllings und ihre Konfrontation im Streit um die ‚Göttlichen Dinge' (1811/12)" (Fries, Scheffczyk).

Regensburg:

Dr. theol. Stephan Otto Horn SDS, am 13. 7. 1979 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (499) und Chalcedon" (Brox, Beinert).

Graz:

Dr. theol. Karl Woschitz, Gurk, am 3. 10. 1978 für das Fach Neues Testament: „Hoffnung und Hoffen im Neuen Testament" (Zehrer, Marböck).

Dr. phil. Manfred Kertsch, Graz-Seckau, am 15. 1. 1979 für das Fach Dogmengeschichte: „Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie" (Bauer, Zeilinger).

Dr. theol. Otto König, Graz-Seckau, am 30. 4. 1979 für das Fach Dogmatik: „Erkennen und Lieben. Studien zum Begriff des Dogmas in der Religionsphilosophie Maurice Blondels vor und während der modernistischen Krise (1888–1908)" (Gruber, Asveld).

Innsbruck:

Dr. theol. Erich Schrofner, Innsbruck, am 31. 10. 1977 für das Fach Fundamentaltheologie: „Theologie zwischen Tradition und Spekulation. Zur Bestimmung des Verhältnisses von Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit der Theologie bei Schleiermacher unter besonderer Berücksichtigung seiner Glaubenslehre" (Kern, Vass, Birkner).

Dr. theol. Karl Heinz Neufeld SJ, am 28. 5. 1978 für das Fach Fundamentaltheologie: „Konflikt mit der Kirche. Adolf Harnacks Weg zum ‚Wesen des Christentums'" (Kern, Darlap, Kantzenbach).

Salzburg:

Dr. theol. Anton Zottl, Salzburg, am 15. 9. 1978 für das Fach Religionspädagogik, Katechetik: „Erfahrung und Gegenwärtigkeit. Dialogische Folien über der Anthropologie von Carl R. Rogers" (Läpple, Griesl).

## Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1978/79

Freiburg i. Br.:

Johannes Kern, Freiburg: „Die Besetzung der aragonischen Bischofsstühle unter Peter IV., Johannes I., Marin I. (1336–1410)" (Bäumer, Madre).

Erwin Butz, Freiburg: „Das Jahrzeitbuch des Münsters zu Freiburg i. Br. (um 1455–1723)" (Müller, Bäumer).

Michael Traubel, Freiburg: „Die Religion in der kritischen Theorie bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno" (Welte, Riedlinger).

Heribert Wahl, Rottenburg/Stuttgart: „Christliche Ethik und Psychoanalyse im anthropologischen Gespräch. Eine kritische Anfrage an die latente Anthropologie der Ich-Psychologie und der Moraltheologie" (Stoeckle, Loch).

Hans-Walter Nörtersheuser, Freiburg: „Max Horkheimer. Sehnsucht nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Kritische Gesellschaftstheorie und Religionskritik in der Philosophie Max Horkheimers. Ein Beitrag zur Diskussion über die soziale und humanisierende Funktion von Religion" (Welte, Riedlinger).

Ulrich Ruh, Freiburg: „Säkularisierung. Studien zu Geschichte und Problematik einer Interpretationskategorie" (Lehmann, Riedlinger).

Wilbirgis Klaiber, Freiburg: „Ecclesia militans. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck" (Bäumer, Frank).

Mainz:

Chun-Ho Kim: „Die sozialethische Konzeption von Roger Garaudy. Eine kritische Würdigung" (Rock, Reding).

Aloys Friesenhagen, Mainz: „Mainzer Klosterpolitik im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Klosterverordnung von 1771 und den Überlegungen im Vorfeld der geplanten Synode" (Brück, Jürgensmeier).

München:

Luis Angel Montes Peral, Palencia (Spanien): „Akataleptos Theos (Der unfaßbare Gott. Eine Untersuchung über die Transzendenz und Immanenz im Gottesbegriff bei Philo von Alexandrien)" (Gnilka, Stockmeier).

Elisabeth Bleske, München-Freising: „Kommunikation und Bewältigung von Konflikten in der Ehe – aus der Sicht der theol. Ethik" (Gründel, Schilling).

Wolfgang Druckenbrod, Mainz: „Das Verständnis des allgemeinen Priestertums im 19. und 20. Jahrhundert" (Finkenzeller, Scheffczyk).

Josef Fellermayr, München-Freising: „Tradition und Sukzession im Lichte des Römisch-Antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen" (Stockmeier, Finkenzeller).

Anton Magnus Dorn, Augsburg: „Leiden als Gottesproblem im Werk von Max Brod" (Fries, Scheffczyk).

Ehrenfried Schulz, Hildesheim: „Religiöse Elternbildung als Lebenshilfe. Ein humanwissenschaftlicher Modellentwurf für Elementarerziehung als religionspädagogischer Beitrag für ein Konzept religiöser Elternbildung" (Feifel, Schilling).

Rudolf Henseler: „Die Mitbestimmungsrechte der Untergebenen zentralist. klösterl. Verbände in der Zeit nach dem II. Vaticanum. Grundlegung, Beispiele" (Scheuermann).

Münster:

Franz-Josef Ortkemper, Münster: „Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Römer 12–13 (Kertelge, Gnilka).

Heinz-Michael Krämer, Münster: „Paul Celans Lyrik als Versuch einer sprachlichen Bewältigung von Leiden. Hinweise zu einer Begegnung von Literatur und Theologie" (Kamphaus, Metz).

Pablo Sudar, Rosario (Argentinien): „El rostro del Pobre ‚Inversion del ser' y revelacion del ‚Mas alle del ser' en la filosofia de Emmanuel Levinas. Su Resonancia en la filosofia y teologia de la liberacion en Latinoamerica" (Hünermann, Vorgrimler).

James C. McLellan CSC: „The Saving Power of Human Love in Dostoyevsky's The Brothers Karamazov" (Remmers, Khoury).

Margareta Luislampe, (Sr. Pia) OSB: „Spiritus Vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea" (Hünermann, Kötting).

P. Elmar Salmann OSB: „Gnadenerfahrung im Gebet. Zur Theorie der Mystik bei Anselm Stolz und Alois Mager" (Hünermann, Fraling).

Josep Castanyé Subirana, Vich (Spanien): „Die politische Theologie Alfred de Quervains" (Lengsfeld, Iserloh).

Michael Gartmann, Osnabrück: „‚Laien' als Theologen in der Gemeindepastoral – Zur Integration der ‚Laientheologen' in die Gemeindepastoral unter Einbeziehung ihres empirisch erhobenen Selbstverständnisses" (Exeler, Steinkamp).

Hans-Jürgen Findeis, Paderborn: „Versöhnung – Apostolat – Kirche. Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des NT (2 Kor, Röm, Kol, Eph) – mit Berücksichtigung der Versöhnungstheologie Karl Barths" (Thüsing, Hünermann).

Bernhard Koch, Paderborn: „Die theologische Kategorie der Vermittlung bei Johannes E. v. Kuhn" (Hünermann, Vorgrimler).

Arnold Hatscher, Köln: „Christus Cardo. Versuch einer Neubestimmung der Christologie im Kontext funktionsontologischen Denkens" (Hünermann, Vorgrimler).

Reinhard Pfau, Rottenburg a. Neckar: „Kirchliche Ehevorbereitungskurse. Situation und Chancen" (Exeler, Emeis).

Regensburg:

P. Vincent Twomey SVD: „Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great" (Ratzinger, Beinert).

August Jilek: „Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche" (Kleinheyer, Kaiser).

Max Hopfner, Regensburg: „Synodale Vorgänge im Bistum Regensburg und in der Kirchenprovinz Salzburg unter besonderer Berücksichtigung der Reformationszeit" (Kaiser, Staber).

Karl Pichler: „Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort Origenes" (Brox, Bauer).

Henrique de Noronha Galvão, Lissabon: „Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones" (Ratzinger, Rief).

Trier:

Michael Kunzler, Trier: „Die Eucharistietheologie des Hadamer Pfarrers und Humanisten Gerhard Lorich. Eine Untersuchung der Frage nach einer erasmischen Meß- und Eucharistietheologie im Deutschland des 16. Jahrhunderts" (Steinruck, Reinhardt).

Peter Prassel, Trier: „Das Theologieverständnis des Ägidius Romanus O.E.S.A. (1243/7–1316)" (Weier, Reinhardt).

Aleksander Rajšp, Maribor (Jugoslawien): „Reintegration des priesterlichen Leitungsamtes in die Kirche als priesterliches Volk Gottes. Eine pastoral-orientierte Analyse der postkonziliaren Diskussion" (Feilzer, Weier).

Tübingen:

Michael O'Callaghan: „Theology in a New Key. The Unity of Theology in its New Context, in the Thought of Bernard Lonergan" (Kasper, Seckler).

Egon Gindele: „Corpus Christi. Ein Beitrag zur Genese eines Grundbegriffs der kirchlichen Rechtsgeschichte von Paulus bis Humbert von Silva Candida" (Vogt, Neumann).

Würzburg:

Matthias Kleis, Mainz: „Strukturen christlicher Gemeinde in neuen Siedlungen" (Zerfaß, Dreier).

Gilbert Schmid, Würzburg: „Lebensberatung durch Publikumszeitschriften – Konkurrenz oder Chance für kirchliche Pastoral?" (Zerfaß, Pompey).

Hildegard Maier-Kuhn, Rottenburg: „Utopischer Individualismus als personales und säkulares Heilsangebot. Eine ideologiekritische und sozialethische Untersuchung der Gesprächspsychotherapie von Carl R. Rogers unter besonderer Berücksichtigung ihrer Adaption durch die Pastoralpsychologie" (Dreier, Pompey).

Horst Herion, Würzburg: „Utopische Intention und eschatologische Perspektive. Marcuses Herausforderung an die christliche Sozialethik" (Dreier, Mayer).

Graz:

Stephan Prügl, Linz: „Das Stift Schlägl und seine Pfarreien unter den Äbten Siard II. Dengler (1763–1797) und Wilhelm II. Waldbauer (1798–1816)" (Amon, Zinnhobler).

Wilhelm Schauber, Linz: „Das Stift Reichersberg vom 1. bis zum 2. Weltkrieg" (Amon, Zinnhobler).

Engelbert Gross, : „Die Interdependenz von Religion und staatlicher Rechtsordnung in der gegenwärtigen öffentlichen Schule der Bundesrepublik Deutschland" (Korherr, Schwendenwein).

Dolores Ozimic, Graz-Seckau: „Der Pseudo-Augustinische Sermo CLX. Hieronymus als sein vermutlicher Verfasser, seine dogmengeschichtliche Einordnung und seine Bedeutung für das örtliche Canticum triumphale „Cum rex gloriae" (Amon, Bauer).

Peter Brauchart, Graz-Seckau: „Die Lehre vom ‚Glaubenssinn' (sensus fidei) in ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Ekklesiologie" (Gruber, Asveld).

Bernhard Körner, Graz-Seckau: „Der Begriff des Geheimnisses als Schnittpunkt zwischen Theologie und positiver Wissenschaft" (Asveld, Gruber).

Herbert Messner, Graz-Seckau: „Ehe und Ehelosigkeit in der Briefliteratur des Neuen Testaments" (Zeilinger, Zehrer).

Norbert Stölzl, Graz-Seckau: „Pastoraltheologische Prinzipien für die kirchliche Ehevorbereitung (Der Lernprozeß im kirchlichen Ehevorbereitungsseminar – dargestellt am Beitrag des Theologen)" (Gastgeber, Zsifkovits).

Franz Ehgartner, Graz-Seckau: „Ästheneia, Schwachheit als Grundprinzip apostolischer Wirksamkeit. Bibeltheologische Untersuchung zum paulinischen Apostolatsverständnis nach 2 Kor" (Zeilinger, Zehrer).

Oskar Veselsky, Graz-Seckau: „Bischof und Klerus der Diözese Seckau unter nationalsozialistischer Herrschaft" (Liebmann, Amon).

Heinrich Zelenka, Linz: „Die Passauer Dommatrikel des Jahres 1662" (Amon, Schwendenwein).

Roswitha Unfried, Linz: „Israel und die Völker im Römerbriefkommentar Abaelards. Eine Studie über das Geheimnis des göttlichen Heilshandelns" (approbiert Rijksuniversiteit Utrecht).

Innsbruck:

Gyorgy Kozma SJ: „Änderung des Kirchenbildes der ungarischen Bischöfe nach dem II. Vatikanischen Konzil (Moral, Vass).

Franc Prosenjak, OT Slov.: „Bewältigung der Todesproblematik im sozialistischen und im katholischen Begräbnis. Unter besonderer Berücksichtigung der Begräbnispraxis in Jugoslawien" (Meyer, Schwager).

Franz Grundacker: „Das Begründungsproblem als Modellfall eines interdisziplinären Gesprächs zwischen Fundamentaltheologie und Soziologie" (Morel, Kern).

Hans-Walter Vavrovsky, Salzburg: „Zielgebot und Erfüllungsgebot. Analyse und Kritik eines moraltheologischen Problems bei Bernhard Häring" (Rotter, Meyer).

Georg Fritz: Menschliches Glück als Anliegen marxistischer und christlicher Ethik" (Rotter, Büchele).

Byong-Chin Ku, Masan: „Religionsfreiheit im Spannungsfeld von Wahrheit und Liebe" (Rotter, Darlap).

Hildegard Lorenz: Grundstruktur der Ethik von Wolfgang Trillhaas" (Rotter, Kern).

Marco Matic SJ: Jürgen Moltmanns Theologie in Auseinandersetzung mit Ernst Bloch" (Kern, Schwager).

Chinh Vu Kim, Dalat: „Von transzendentaler Geltung zu Intersubjektivität" (Muck, Coreth).

Leopold Ettmayer: „Der theologische Ort Israels in der Botschaft Jesu" (Kehl, Gamper).

Salzburg:

Georg Datterl, Salzburg: „Kirche und konservative Bewegung" (Hermann, Schmölz).

Heinrich Badura, St. Pölten: „Rechtfertigung in der Kirche beim jungen Luther" (Bernhard, Nikolasch).

Johann Georg Hofer, Salzburg: „Die Kirche als pilgerndes Volk Gottes in der Sicht des II. Vatikanums" (Holböck, Bernhard).

Karl Heinz Ripplinger, Gerleve: „Christus und Verkündigung" (Läpple, Griesl).

Walter Brugger, München: „Die Gründung des Kollegiatstiftes Mattighofen" (Hermann, Krause).

Anna Elisabeth Fürst, Linz: „Die Konstitutionen der armen Schulschwestern vom dritten Orden des Hl. Franziskus in Vöcklabruck – Wandlungen durch die konziliare Erneuerung" (Strigl, Griesl).

Wien:

Ilona Galambfalvy SA: „Entwicklung des Ordensrechtes der Kongregation der Helferinnen" (Dordett, Weismayer).

Klemens Honek: „Der Trinitätsmystiker P. Friedrich Kronseder SJ und der Bibelpädagoge P. Anton Stonner SJ" (Weismayer, Müller).

Josef Mayer: „Franz Hlawati. Der erste Provikar des Burgenlandes" (Loidl, Dordett).

Otto-Peter Werner: „Der Begriff der Kirchengewalt bei Marsilius von Padua" (Dordett, Reikerstorfer).

Georg Geiger: „Sünde, Tod und Geist. Apg 5,1–11 als Beispiel lukanischer Erzählkunst" (Kremer, Kornfeld).

Ferdinand Mühlgaszner, Eisenstadt: „Peter Jandrisevits 1879–1938" (Loidl, Dordett).

Werner Rück: „Erwachsenenkatechese und kommunikativer Lernprozeß in der christlichen Gemeinde" (Müller, Weismayer).

Hartwin Schmidtmayr, Wien: „Christologie und Religionsunterricht" (Müller, Weismayer).

Luzern:

Othmar Frei, Basel: „Der Religionsunterricht im Rahmen der Kinderpastoral nach der Synode 72. Beurteilung und Planung des Religionsunterrichts in der deutschsprachigen Schweiz nach neueren gesamtkirchlichen Dokumenten und den Schweizer Synodentexten. Eine praktisch-theologische Untersuchung" (Bommer, Dommann).

Robert Lendi, St. Gallen: „Die Wandelbarkeit der Buße. Eine bußgeschichtliche Analyse zur Erhellung der sakramentaltheologisch-hermeneutischen Prinzipien und Kriterien für eine heutige Theorie und Praxis der Buße und der Sakramente allgemein" (Wiederkehr, Bommer).

Ernstpeter Heiniger SMB: „Katholische Kirche und Rassenfrage. Ethische Beurteilung des Rassismus in der kirchlichen Sozialverkündigung" (Beutter, Kollbrunner).

# Theologische Bibliographie

## Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

### I. Allgemeines

Theologia crucis – signum crucis. Festschrift für Erich **Dinkler** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Carl Andresen und Günter Klein. – Tü: Mohr 1979. 563 S., 7 Taf.; Lw. DM 138,–; S. 551–563: Bibliographie.

Miscellanea Amato Pietro **Frutaz**. – R: Tipogr. Guerra 1978. 526 p.; Lire 18 000; p. 15–51: Del Re, Nicolò: Mons. Amato Pietro Frutaz ‹Bibliografia›.

Karpp, Gerhard: Die **Theologische Literaturzeitung**. Entstehung und Geschichte einer Rezensionszeitschrift ‹1876–1975›. – Köln: Greven (1978). VII, 199 S. = Arbeiten aus dem Bibliothekar-Lehrinstitut des Landes Nordrhein-Westfalen XLVII; kart. DM 17,–.

### II. Bibelwissenschaft

#### 1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Stock, Alex: Textentfaltungen. Semiotische Experimente mit einer biblischen Geschichte. Mit Schaubildern von H. Lehmann-Sinapius. – Düs: Patmos Verl. (1978). 174 S.; kart. DM 25,–.

Müller, Christoph Dietrich: Die Erfahrung der Wirklichkeit. Hermeneutisch-exegetische Versuche mit bes. Berücks. alttestamentlicher und paulinischer Theologie. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 234 S. [Diss., Bern]

Burkhardt, Helmut: Die biblische Lehre von der **Bekehrung**. – Gießen, Basel: Brunnen Verl. (1978). 110 S. = Glauben und Denken CMXXXI; kart. DM 9,80.

Brueggemann, Walter: The prophetic imagination. – Phil: Fortress Pr. (1978). 127 p.; $ 4,95.

#### 2. Altes Testament

Congress Volume. Göttingen 1978. – Lei: Brill 1978. VIII, 417 S. = Supplements to Vetus Testamentum XXIX; hfl 220,–; [cont.:] S. 1–15: Zimmerli, W.: Wahrheit und Geschichte in der alttestamentlichen Schriftprophetie; S. 16–48: Ackroyd, Peter R.: **Isaiah I–XII**: presentation of a prophet; S. 49–65: Albrektson, Bartil: Reflections on the emergence of a standard text of the Hebrew Bible; S. 66–80: Childs, B.S.: The exegetical significance of canon for the study of the Old Testament; S. 81–112: Dahood, Mitchell J.: Ebla, Ugarit and the Old Testament; S. 113–130: Gordon, R.P.: The Targumists as eschatologists; S. 131–148: Greenberg, Mosche. The use of the ancient versions for interpreting the Hebrew text: a sampling from **Ezekiel II 1–III 11**; S. 149–164: Łach, Stanisław: Versuch einer neuen Interpretation der Zionshymnen; S. 165–176: Lemaire, André: L'épigraphie paléo-hébraïque et la Bible; S. 177–188: Loewenclau, Ilse von: **Genesis IV 6–7** – eine jahwistische Erweiterung?; S. 189–225: Lohfink, Norbert: Die Priesterschrift und die Geschichte; S. 226–253: Lubsczyk, H.: Elohim beim Jahwisten; S. 254–284: Seeligmann, I.L.: Die Auffassung von der Prophetie in der deuteronomistischen und chronistischen Geschichtsschreibung ‹mit einem Exkurs über das Buch Jeremia›; S. 285–297: Sekine, Masao: Wie ist eine israelitische Literaturgeschichte möglich?; S. 298–319: Smend, Rudolf: Lessing und die Bibelwissenschaft; S. 320–356: Talmon, S.: The "comparative method" in biblical interpretation – principles and problems; S. 357–376: Wagner, Siegfried: Zur Theologie des **Psalms CXXXIX**; S. 377–391: Wallis, Gerhard: Die Nachtgesichte des Propheten **Sacharja**. Zur Idee einer Form; S. 392–402: Wevers, John W.: Text history and text criticism of the Septuagint; S. 403–417: Wolff, Hans Walter: Wie verstand Micha von Moreschet sein prophetisches Amt?

Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments. Festschrift für Ernst **Würthwein** zum 70. Geburtstag hrsg. v. A.H.J. Gunneweg u. Otto Kaiser. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 208 S.; kart. DM 58,–; [enth.:] S. 9–27: Bickert, Rainer: Die Geschichte und das Handeln Jahwes. Zur Eigenart einer deuteronomistischen Offenbarungsauffassung in den Samuelbüchern; S. 28–32: Conrad, Diethelm: Einige (archäologische) Miszellen zur Kultgeschichte Judas in der Königszeit; S. 33–38: Gese, Hartmut: Das Problem von **Amos 9,7**; S. 39–46: Gunneweg, A.H.J.: „Theologie" des Alten Testaments oder „Biblische Theologie"?; S. 47–58: Jeremias, Jörg: **Hosea 4–7**. Beobachtungen zur Komposition des Buches Hosea; S. 59–74: Kaiser, Otto: Johann Salomo Semler als Bahnbrecher der modernen Bibelwissenschaft; S. 75–93: Kutsch, Ernst: Wie David König wurde. Beobachtungen zu **2. Sam 2,4a und 5,3**; S. 94–109: Pohlmann, Karl-Friedrich: Erwägungen zum Schlußkapitel des deuteronomistischen Geschichtswerkes. Oder: Warum wird der Prophet Jeremia in **2. Kön 22–25** nicht erwähnt?; S. 110–122: Reventlow, Henning Graf: Der Konflikt zwischen Exegese und Dogmatik. Wilhelm Vischers Ringen um den „Christus im Alten Testament"; S. 123–138: Schmidt, Werner H.: Der Jahwename und **Ex 3, 14**; S. 139–155: Schmitt, Hans-Christoph: „Priesterliches" und „prophetisches" Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung **Ex 13,17–14,31**. Beobachtungen zur Endredaktion des Pentateuch; S. 156–168: Vellmer, Erich: Psalmen in einem Krankenhaus; S. 169–183: Welten, Peter: Lade – Tempel – Jerusalem. Zur Theologie der Chronikbücher; S. 184–202: Zimmerli, Walther: Von der Gültigkeit der „Schrift" Alten Testamentes in der christlichen Predigt; S. 203–206: Bickert, Rainer: Bibliographie Ernst Würthwein.

#### 3. Neues Testament

Text and interpretation. Studies in the New Testament presented to Matthew **Black**. Ed. by Ernest Best and R. McL. Wilson. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. (1979). XV, 268 p.; £ 15,–; [cont.:] p. IX–XI: Bibliography of Matthew Black; p. 1–14: Aland, Kurt: The twentieth-century interlude in New Testament textual criticism; p. 15–27: Barrett, C.K.: Is there a theological tendency in Codex Bezae?; p. 29–41: Best, Ernest: Ephesians I. 1; p. 43–56: Betz, Hans Dieter: Matthew vi.22f and ancient Greek theories of vision; p. 57–68; Brown, Raymond E.: The relationship to the Fourth Gospel shared by the author of 1 John and by his opponents; p. 69–78: Bruce, F.F.: The Gospel text of Marius Victorinus; p. 79–98: Dahl, Nils Alstrup: 0230 ‹= PSI 1306› and the fourth-century Greek-Latin edition of the letters of Paul; p. 99–114: Jonge, M. de: The Beloved Disciple and the date of the Gospel of John; p. 115–120: Dupont, Jacques, OSB: De quoi est-il besoin ‹Lc x.42›?; p. 121–132: Fitzmyer, Joseph A., SJ: Aramaic Kepha' and Peter's name in the New Testament; p. 133–142: Hahn, Ferdinand: Das Gleichnis von der ausgestreuten Saat und seine Deutung ‹Mk iv.3–8, 14–20›; p. 143–154: Hill, David: Jesus and Josephus' 'messianic prophets'; p. 155–168: Hooker, M.D.: Is the Son of Man problem really insoluble?; p. 169–177: Klijn, A.F.J.: Patristic evidence for Jewish Christian and Aramaic Gospel tradition; p. 179–190: Metzger, Bruce M.: St Jerome's explicit references to variant readings in manuscripts of the Testament; p. 191–194: Riesenfeld, Harald: The text of Acts X.36; p. 195–209: Schweizer, E.: Traditional ethical patterns in the Pauline and post-Pauline Letters and their development ‹lists of vices and house-tables›; p. 211–229: Unnik, W.C. van: A Greek characteristic of prophecy in the Fourth Gospel; p. 231–243: Wilcox, Max: On investigating the use of the Old Testament in the New Testament; p. 245–250: Wilson, R. McL.: Philippians in Fayyumic.

Barbour, Robin S.: Wisdom and the cross in 1 Corinthians 1 and 2. – Theologia crucis – signum crucis. Festschrift für Erich Dinkler ..., Tü 1979, 57–71; S. 73–84: Kingsley Barrett, Charles: Theologia crucis – in Acts?; S. 85–96: Conzelmann, Hans: Die Schule des Paulus; S. 165–184: Grässer, Erich: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu in **Hebräer 2,14–18**; S. 185–200: Hahn, Ferdinand: Die Hirtenrede in **Joh 10**; S. 237–248: Keck, Leander E.: The Post-Pauline interpretation of Jesus' death in **Rom 5,6–7**; S. 249–281: Klein, Günter: Sündenverständnis und theologia crucis bei Paulus; S. 335–350: Lohse, Eduard: Glaube und Wunder. Ein Beitrag zur theologia crucis in den synoptischen Evangelien; S. 359–375: Lührmann, Dieter: Der Staat und die Verkündigung. Rudolf Bultmanns Auslegung von **Joh 18,28** bis **19,16**; S. 377–393: Marxsen, Willi: Der Mitälteste und Zeuge der Leiden Christi. Eine martyrologische Begründung des „Romprimats" im 1. Petrus-Brief?; S. 395–407: Minear, Paul Sevier: The crucified world: The enigma of **Galatians 6,14**; S. 417–446: Schmithals, Walter: Die Worte vom leidenden Menschensohn. Ein Schlüssel zur Lösung des Menschensohn-Problems; S. 467–481: Thyen, Hartwig: „Niemand hat größere Liebe als die, daß er sein Leben für seine Freunde hingibt" ‹**Joh 15,13**›. Das johanneische Verständnis des Kreuzestodes Christi; S. 501–537: Wilckens, Ulrich: Zu **1 Kor 2,1–16**.

### III. Kirchen- und Dogmengeschichte

#### 1. Allgemeines

Achten, Gerard: Die theologischen lateinischen Handschriften in Quarto der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin. Teil. I. – Wiesb: Harrassowitz 1979. 280 S. = Kataloge der Handschriftenabteilung. Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz I, 1; Lw. DM 92,–.

Schneider, Gerhard: Apostelgeschichte und Kirchengeschichte. – Internat. Kath. Zeitschrift »Communio« VIII, 1979, 481–487; S. 488–495: Balthasar, Hans Urs von: Die Heiligen in der Kirchengeschichte; S. 496–507: Jedin, Hubert: Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte; S. 508–511: Dassmann, Ernst: Thesen zur Notwendigkeit und zum Nutzen des Kirchengeschichtsstudiums.

Halder, Alois: „Geschichte" – im Schatten des toten Gottes? – Saeculum XXX, 1979, 114–123.

Martimort, Aimé-Georges: L'œuvre historique de Monseigneur Élie **Griffe**. – BLE LXXIX, 1978, 241–266.

#### 2. Gesamte Kirchengeschichte

Kötting, Bernhard: Kirchengeschichte im Wandel – Rückblick auf ein halbes Jahrhundert. Abschiedsvorlesung gehalten am 16. Februar 1978. – Glaubensfreiheit, Religionsfreiheit, Toleranz. Vortrag vor der Deutschen Gesellschaft in Rom gehalten am 24. April 1978. – Mstr: Aschendorff 1979. 40 S. = Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster LXVI; DM 3,–.

Le diocèse de **Clermont**. Sous la direction de Abel Poitrineau. – P: Beauchesne 1979. 303 p. = Histoire des Diocèses de France IX.

Le diocèse de **Rennes**. Sous la direction de Jean Delumeau. – P: Beauchesne 1979. 319 p. = Histoire des Diocèses de France X.

#### 3. Alte Kirchengeschichte

Sieben, Hermann Josef: Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik ‹**1918–1978**›. – B, NY: de Gruyter 1979. VI, 461 S. = Bibliographia patristica. Suppl. I.

Atti del IX Congresso internazionale di archeologia cristiana, Roma 21–27 Sept. 1975. Vol. I: I monumenti cristiani preconstantiniani. Vol. II: Comunicazioni su scoperte inedite. – CdV: Pont. Istituto di Archeologia Cristiana 1978. 685 p., fig., pl.; 603 p., fig., pl. = Studi di Antichità Cristiana XXXII; Lire 70 000.

Barish, David A.: The autobiography of **Josephus** and the hypothesis of a second edition of his "Antiquities". – HThR LXXI, 1978, 61–75; p. 97–106: Schoedel, William R.: **Ignatius** and the archives.

Malina, Bruce: The individual and the community – Personality in the social world of early Christianity. – Biblical Theology Bulletin IX, 1979, 126–138.

Whittaker, John: Christianity and morality in the Roman Empire. – VigChr XXXIII, 1979, 209–225; p. 226–233: Doignon, Jean: Y a-t-il, pour **Hilaire** de **Poitiers**, une inintelligentia de Dieu?; p. 234–241: Lorenz, Bernd: Zur Seefahrt des Lebens in den Gedichten des **Gregor** von **Nazianz**; p. 242–259: Den Boeft, J.: Some etymologies in Augustine's *De Civitate Dei*; p. 260–286: Van den Broek, R.: The "Authentikos Logos". A new document of Christian Platonism.

Jilek, August: Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche ‹Traditio Apostolica, Tertullian, Cyprian›. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1979. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 130; sfr 53,–.

Yamaguchi, Edwin M.: Pre-Christian Gnosticism in the **Nag Hammadi** texts? – ChH XLVIII, 1979, 129–141.

Hoffmann, Rainer: Geschichte und Praxis. Ihre prinzipielle Begründung durch **Klemens** von **Alexandrien**. Ein Beitrag zum spätantiken Platonismus. – Mchn: Fink 1979. 128 S. = Die Geistesgeschichte und ihre Methoden, Quellen und Forschungen III; kart. DM 28,–.

Bienert, Wolfgang A.: Das vornicaenische ὁμοούσιος als Ausdruck der Rechtgläubigkeit. – ZKG XC, 1979, 151–175; S. 176–200: Brennecke, Hanns Christof: Synodum congregavit contra Euphratam nefandissimum episcopum. Zur angeblichen Kölner Synode gegen Euphrates; S. 201–220: Hübner, Reinhard M.: Die Hauptquelle des **Epiphanius** ‹Panarion, haer. 65› über Paulus von Samosata: Ps-Athanasius, Contra Sabellianos; S. 221–241: Lamberz, Erich: Zum Verständnis von **Basileios** Schrift 'Ad adolescentes'; S. 253–292: Schäferdiek, Knut: **Wulfila**. Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof; S. 293–303: Straub, Johannes: Des christlichen Kaisers secunda maiestas ‹Tertullian und die Konstantinische Wende›; S. 304–338: Tetz, Martin: Zur Biographie des **Athanasius** von Alexandrien.

Lies, Lothar: **Origenes** und die Eucharistiekontroverse zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus. – ZkTh CI, 1979, 414–426.

Quacquarelli, Antonio: Il monogramma cristologico ‹Gammadia› H. – VChr XVI, 1979, 5–20; p. 21–40: Bisconti, Fabrizio: Aspetti e significati del simbolo della fenice nella letteratura e nell'arte del Cristianesimo primitivo; p. 41–55: Loreti, Italo: Simbolica dei numeri nella «Expositio Psalmorum» di **Cassiodoro**; p. 63–75: Prinzivalli, Emanuela: Due passi escatologici del *Perì pantòs* di **Ippolito**; p. 87–93: Spinelli, Mario: L'eco delle invasioni barbariche nelle omelie di **Pier Crisologo**.

Lorenz, Rudolf: Arius judaizans? Untersuchung zur dogmengeschichtlichen Einordnung des **Arius**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 224 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXXI.

Fontaine, Jaques: L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux IVe et Ve siècles. – RStLR XV, 1979, 28–53; p. 63–82: Zangara, Vincenza: La visione di Ostia. Storia dell'indagine e della controversia.

Verhees, J. J.: Die 'ΕΝΕΡΓΕΙΑΙ des Pneumas als Beweis für seine Transzendenz in der Argumentation des **Gregor** von **Nyssa**. – OChP XLV, 1979, 5–31; p. 32–44: Fedwick, Paul J.: The citations of **Basil** of **Caesarea** in the Florilegium of the Pseudo-Antony Melissa; p. 45–74: Van de Paverd, Fr.: "Confession" ‹exagoreusis› and "Penance" ‹exomologesis› in *De lepra* of **Methodius** of **Olympus** (part II); (part I: XLIV, 1978, 309–341).

Esper, Martin Nikolaus: Allegorie und Analogie bei **Gregor** von **Nyssa**. – Bo: Habelt 1979. 206 S. = Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Klassische Philosophie XXX; kart. DM 28,– [Diss., Bonn]

Mateo-Seco, Lucas Francisco: Estudios sobre la Cristología de San Gregorio de Nisa. Prólogo de Pío G Alves de Sousa. – Pámplona: Ed. Univ. de Navarra 1978. 459 p. = Colección Teológica de la Universidad de Navarra XIX; pes 1950.

Barnard, L. W.: East-West conciliatory moves and their outcome in the period 341–351 A. D. – HeythrJ XX, 1979, 243–256; p. 257–266: Every, George: Was Vigilius a victim or an ally of Justinian?

Sergiacomi, Giuseppe: Sant'**Agostino** ai miei parrocchiani. – (Ascoli Piceno: Società Tipolitografica Ed.) 1978. 302 p., tav.; Lire 5000.

Rousseau, Philip: Ascetics, authority, and the church in the age of Jerome and Cassian. – (Oxf) [e. a.:] Oxford Univ. Press 1978. X, 277 p. = Oxford historical monographs; £ 9,50.

Brändle, Rudolf: Matth. 25,31–46 im Werk des **Johannes Chrysostomos**. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert. – Tü: Mohr 1979. VIII, 386 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XXII; Lw. DM 78,– [Habil.-Schrift, Basel]

Pelvi, Vincenzo: Linee di teologia eucaristica in S. Giovanni Crisostomo. – RLSE X, 1978, 137–148.

Pose, Eugenio Romero: **Ticonio** y el sermón "In natali sanctorum Innocentium" ‹Exegesis de Mt. 2›. – Gr LX, 1979, 513–544.

Klum-Böhmer, Edith: Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit. Kontroverstheologie im V. und VI. Jahrhundert. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1979. 88 S.; brosch. DM 28,–.

Jaspert, Bernd: **Benedikt** von **Nursia** als Prediger des Evangeliums. – ErbAuftr LV, 1979, 257–270.

Frank, Karl Suso: Zum Arbeitsethos der Regula Magistri. – ThPh LIV, 1979, 360–378.

Griffe, Élie: Les relations de l'épiscopat gaulois avec Rome et l'Orient au VIe siècle. – BLE LXXX, 1979, 161–178.

Van Parys, Michel: Un maître spirituel oublié: **Thalassios** de **Libye**. – Irénikon LII, 1979, 214–240.

### 4. Mittelalter und Neuzeit

Miscellanea in onore di Monsignor Martino **Giusti**, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano. [Vol.] I. II. – CdV: Archivio Vaticano 1978. XV, 348 p.; V, 404 p. = Collectanea Archivi Vaticani V. VI; Lire 40 000; [cont.:] Vol. I: p. IX–XV: Bibliografia di Monsignor Martino Giusti; p. 1–28: Samoré, Antonio: Giubilei Straordinari; p. 29–33: Balboni, Dante: Epigrafi riguardanti gli Archivi Vaticani nel secolo XVII; p. 35–71: Barbiche, Bernard: Lettres originales de Henri IV à Clément VIII conservées dans les Archives de la Compagnie de Jésus; p. 73–129: Batllori, Miguel: Nueva documentación sobre la misión de Monseñor Muzi a Sudamérica ‹1823–1825›; p. 131–158: Blet, Pierre: Garampi et la constitution civile du clergé; p. 159–189: Darricau, Raymond: Comment les Souverains Pontifes et les Rois de France concevaient la nomination aux bénéfices devenus vacants par la mort de leurs titulaires en cour de Rome; p. 191–254: Fenning, Hugh: Documents of Irish interest in the *Fondo Missioni* of the Vatican Archives; p. 255–295: Fernández-Alonso, Justo: Pedro de Aranda, obispo de Calahorra ‹† 1500›, un legado de Alejandro VI ante la Señoría de Venecia ‹1494›; p. 297–329: Frenz, Thomas: Die Gründung des Abbreviatorenkollegs durch Pius II. und Sixtus IV.; p. 331–348: Goetz, Helmut: Zur Nuntiatur Luigi Lippomanos in Polen ‹1555–1557›. Vol. II: p. 1–32: Hoberg, Hermann: Die Tätigkeit der Rota am Vorabend der Glaubensspaltung; p. 33–95: Lutz, Georg: L'esercito pontificio nel 1677 – Camera apostolica, bilancio militare dello Stato della chiesa e nepotismo nel primo evo moderno; p. 97–129: Manselli, Raoul: Enrico del Carretto e la consultazione sulla magia di Giovanni XXII; p. 131–180: Natalini, Terzo: Decime e «composizioni decimali» – Aspetti caratteristici dalle origini al sec. XVI; p. 181–194: Pásztor, Edith: Per la storia dell'amministrazione dello Stato Pontificio sotto Martino IV; p. 195–303: Pásztor, Lajos: Concilio Vaticano I: I verbali della Deputazione per la disciplina ecclesiastica; p. 305–321: Repgen, Konrad: Die Anfänge des Archivs der Kölner Nuntiatur; S. 323–365: Schmidinger, Heinrich: Die Antwort Clemens' VI. an die Gesandtschaft der Stadt Rom vom Jahre 1343; p. 367–380: Stickler, Alfonso M.: Nome e potere del Papa eletto in un trattato di Galgano Borghese ‹Ms. Vat. lat. 4129›; p. 381–404: Vauchez, André: Canonisation et politique au XIVe siècle – Documents inédits des Archives du Vatican relatifs au procès de canonisation de Charles de Blois, duc de Bretagne ‹† 1364›.

Müller, Iso: Geschichte des Klosters **Müstair**. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. – Disentis: Desertina-Verlag (1978). 288 S., zahlr. Taf.; sfr 36,–.

Aimone-Braida, Pier Virginio: L'intervento dello stato nelle nomine dei vescovi con particolare riferimento a paesi non concordatari dell'Europa occidentale. – (R:) Città Nuova Ed. (1978). 275 p. = Studi e Ricerche. Almo Collegio Capranica, Roma; Lire 6500.

Javary, Geneviève: Recherches sur l'utilisation du thème de la Sekina dans l'apologétique chrétienne du XVème au XVIIIème siècle. – Lille: Atelier Repr. des Thèses Univ. de Lille; P: Champion 1978. VII, 598 p.; F 75,– [Diss., Paris]

### 5. Mittelalter

Bede and Anglo-Saxon England. Papers in honour of the 1300th anniversary of the birth of **Bede**, given at Cornell University, in 1973 and 1974. Ed. by Robert T. Farrell. – (Oxf:) British Archaeological Reports 1978. 172 p., 28 pl., 4 fig., 4°. = British Archaeological Reports XLVI.

Passalacqua, Marina: I Codici di **Prisciano**. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1978. XVIII, 437 p. = Sussidi Eruditi XXIX; Lire 30 000.

Weinfurter, Stefan: **Norbert** von **Xanten** – Ordensstifter und „Eigenkirchenherr". – AKG LIX, 1977, 66–98; S. 144–189: Affeldt, Werner: Aspekte der Königserhebung Pippins in der Historiographie des 19. Jahrhunderts; S. 212–221: Schimmelpfennig, Bernhard: **Benedikt** der **XII.** und Ludwig der Bayer. Zum Scheitern der Verhandlungen im Frühjahr **1337**; S. 222–234: Hennig, John: Die kulturgeschichtliche Bedeutung der Stellung **Irlands** in der hagiographischen Tradition. Rückblick und Ausblick.

Notker der Deutsche. Der **Psalter**. Psalm 1–50. Hrsg. von Petrus W. Tax. – Tü: Niemeyer 1979. XLIX, 180 S. = Die Werke Notkers des Deutschen VIII = Altdeutsche Textbibliothek LXXXIV; Lw. DM 62,–.

Petersohn, Jürgen: Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert. Mission, Kirchenorganisation, Kultpolitik. – Köln, Wien: Böhlau 1979. XX, 652 S., 9 Ktn. = Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart XVII; Lw. DM 164,–.

Ullmann, Walter: Scholarship and politics in the Middle Ages. Collected studies. – Lo: Variorum Reprints 1978. V, 358, 8 p.

Estrada, Juan Antonio: Un caso histórico de movimientos por una Iglesia Popular: los movimientos populares de los siglos **XI** y **XII**. – EE LIV, 1979, 171–200.

Houben, Hubert: **St. Blasian**er Handschriften des 11. und 12. Jahrh. Unter bes. Berücks. der Ochsenhausener Klosterbibliothek. – Bachenhausen: Arbeo-Gesellschaft 1979. 220 S., 13 Taf. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XXX; Lw. DM 25,–.

Reynolds, Roger E.: Liturgical scholarship at the time of the Investiture controversy: Past research and future opportunities. – HThR LXXI, 1978, 109–124.

Gastaldelli, Ferruccio: Linguaggio e stile in **Guglielmo** da **Lucca**. – Sales XLI, 1979, 441–488.

Zerbi, Piero: Tra **Milano** e **Cluny**. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo **XII**. – R: Herder 1978. XIV, 417 p. = Italia Sacra. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica XVIII; Lire 18 000.

Hildegard von Bingen 1179–1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen. Hrsg. von Anton Ph. Brück. – Mz: Selbstverl. der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1979. XVI, 461 S.= Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte XXXIII; Lw. DM 54,–. [Enth.:] S. 1–29: Engels, Odilo: Die Zeit der hl. Hildegard; S. 31–54: Führkötter, Adelgundis, OSB: Hildegard von Bingen. Leben und Werk; S. 55–75: Seibrich, Wolfgang: Geschichte des Klosters Disibodenberg; S. 77–94: Brede, Maria Laetitia, IBMV: Die Klöster der heiligen Hildegard Rupertsberg und Eibingen; S. 95–157: Schmidt, Margot: Hildegard von Bingen als Lehrerin des Glaubens; S. 159–169: Meier, Christel: Zum Verhältnis von Text und Illustration im überlieferten Werk Hildegards von Bingen; S. 171–188: Müller, Gerhard: Die heilige Hildegard im Kampf mit Häresien ihrer Zeit. Zur Auseinandersetzung mit den Katharern; S. 189–209: Ritscher, M. Immaculata, OSB: Zur Mystik der heiligen Hildegard von Bingen; S. 211–237: Walter, Peter: Die Heiligen in der Dichtung der heiligen Hildegard von Bingen; S. 239–262: Wolff, Robert: Herrschaft und Dienst in Sprache und Natur. Geistverwandtes bei Hildegard von Bingen und Stefan George; S. 263–272: Loos, Josef: Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau; S. 273–293: Jürgensmeier, Friedhelm: St. Hildegard „Prophetissa Teutonica"; S. 295–310: Schipperges, Heinrich: Menschenkunde und Heilkunst bei Hildegard von Bingen; S. 311–349: Müller, Irmgard: Krankheit und Heilmittel im Werk Hildegards von Bingen; S. 351–370: Riethe, Peter: Die medizinische Lithologie der Hildegard v. Bingen; S. 371–383: Simon, Adelheid, OSB: Die Reliquien der heiligen Hildegard und ihre Geschichte; S. 385–411: Hinkel, Helmut: St. Hildegards Verehrung im Bistum Mainz; S. 413–419: Lauter, Werner: Sankt Hildegard und Frankfurt am Main; S. 421–432: Boelaars, Henri, OSB: Die Verehrung der heiligen Hildegard in der französischen Benediktinerkongregation von Solesmes von 1837 bis 1978; S. 433–438: Lauter, Werner: Hinweise auf Hildegard von Bingen in Japan; S. 439–453: Palm, Claus: Bewahrende Progressivität. Der bleibende Auftrag der heiligen Hildegard von Bingen; S. 455–460: Isenbart, Johanna, OSB: Das Leben in der Abtei St. Hildegard heute.

Köster, Heinrich: Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1979. VI, 191 S. = Handbuch der Dogmengeschichte II, 3 b; kart. DM 67,–.

Sánchez Herrero, José: Las diócesis del Reino de **León**, siglos **14** y **15**. – León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidro» – Archivo Histórico Diocesano – Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León 1978. 513 p. = Col. «Fuentes y Estudios de Historia Leonesa» XX; pes 2000.

Ryan, John J.: The nature, structure, and the function of the Church in **William** of **Ockham**. – Missoula, Montana: Scholars Press (1979). 63 S. = American Academy of religion. Studies in religion XVI.

Fyrigos, Antonis: La produzione letteraria antilatina di **Barlaam Calabro**. – OChP XLV, 1979, 114–144.

Morrissey, Thomas E.: After six hundred years: The great western schism, conciliarism, and Constance. – ThSt XL, 1979, 495–509.

Wippermann, Wolfgang: Der **Ordensstaat** als Ideologie. Das Bild des Deutschen Ordens in der deutschen Geschichtsschreibung und Publizistik. Mit einem Geleitwort von Klaus Zernack. – B: Colloquium 1979. XIV, 458 S. = Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin XXIV = Publikationen zur Geschichte der deutsch-polnischen Beziehungen II; Lw. DM 88,–.

Prévost, André: L'utopie de **Thomas More**. Présentation, texte original, appareil critique, exégèse, traduction et notes. Préf. de Maurice Schumann. – (Lyon:) Mame (1978). 783 p.

### 6. Gesamte Neuzeit

Huizing, Peter – Knut Walf: Römische Kurie und Gemeinschaft der Kirchen. – Conc XV, 1979, 421–426; S. 432–444: Alberigo, Guiseppe: Im Dienst an der Gemeinschaft der Kirchen; S. 476–482: Laurentin, René: Synode und Kurie.

Mull, Charles: Aspects du protestantisme à **Haguenau**. – BSHPF CXXV, 1979, 165–186; p. 187–264: Muller, Claude: Les difficultés du Simultaneum à **Woerth** ‹1803–1870›; p. 265–287: Stauffer, Richard: La confession de **Bâle** et de **Mulhouse**; p. 314–326: Eyer, F.: La caisse de secours des veuves et orphelins de pasteurs du comté de **Hanau-Lichtenberg** 1729 – 1743 – 1755.

Reventlow, Henning Graf: Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des **Bibelverständnisses** für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in **England** von der Reformation bis zur Aufklärung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 704 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXX; Lw. DM 144,–.

### 7. Reformation und kath. Erneuerung

Battenberg, Friedrich: Zur Rechtsstellung der **Juden** am Mittelrhein in Spätmittelalter und früher Neuzeit. – Zeitschrift für Historische Forschung VI, 1979, 129–183; S. 185–197: Dülmen, Richard van: Das **Täufertum** als sozialreligiöse Bewegung. Ein Versuch.

Lutz, Heinrich: Reformation und Gegenreformation. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1979. 240 S. = Oldenbourg – Grundriß der Geschichte X.

Thurian, Max: L'œcuménisme obligé de la Réforme. – RTL X, 1979, 324–334.

Karzel, Othmar: Die Reformation in **Oberschlesien**. Ausbreitung und Verlauf. – Wü: Holzner 1979. XXVI, 406 S. = Quellen und Darstellungen zur schlesischen Geschichte XX. [Diss., Wien]

Erasmusdrucke des 16. Jahrhunderts in Bayerischen Bibliotheken. Ein bibliographisches Verzeichnis. Hrsg. von Irmgard Bezzel. Geleitwort von Fridolin Dreßler. – Stu: Hiersemann 1979. XI, 565 S. = Hiersemanns Bibliographische Handbücher I; Lw. DM 360,–.

Rabil, Albert: Erasmus' paraphrase of the Gospel of John. – ChH XLVIII, 1979, 142–155.

André-Vincent, Ph.-I.: Le prophétisme de **Barthélemy** de **Las Casas**. – NRTh, A. CXI = T. CI, 1979, 541–560.

Beintker, Horst: Die Bedeutung der Tradition bei Luther und im Luthertum. – Kairos N. F. XXI, 1979, 1–29.

Siggins, Ian D. K.: Luther's mother Margarethe. – HThR LXXI, 1978, 125–150.

Rasmussen, Tarald: Posteriora Dei. Ein biblischer Begriff des Redens Luthers von Gottes Verborgenheit. – KuD XXV, 1979, 209–230.

Nijenhuis, W.: Luther en de Islam. – NThT XXXIII, 1979, 195–210.

Stempel, Hermann-Adolf: **Melanchtons** pädagogisches Wirken. – Blf: Luther 1979. 224 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte XI; kart. DM 58,– [Habil.-Schr., Duisburg]

Jensen, Peter F.: Calvin, charismatics, and miracles. – EvQ LI, 1979, 131–144.

Immenkötter, Herbert: Der Reichstag zu **Augsburg** und die **Confutatio**. Historische Einführung und neuhochdeutsche Übertragung. – Mstr: Aschendorff (1979). 110 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XXXIX; kart. DM 20,–.

Franz, Günther: Ein Gutachten über Georg **Witzel** und seine Lehre. – Schriften zur Förderung der Georg-Witzel-Forschung IV, 1978, 35–48.

Concilium **Tridentinum**. Hrsg. von Remigius Bäumer. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1979. X, 564 S. = Wege der Forschung CCCXIII.

Da Campagnola, Stanislao: La «Scala dell'anima» di Pietro Battista da Perugia e il «Breve compendio» di Achille Gagliardi. Un plagi letterario. – CollFr IL, 1979, 5–21; p. 23–73: Elizondo, Fidel: Ediciones latinas de la regla franciscana publicadas por C. Plantin en 1589; p. 75–93: Betto, Bianca: La confraternità veneziana delle Quaranta ore o degli Emeronitti del secolo XVI.

Díez Merino, Luis: Manuscrito español inedito del siglo XVI que defiende la Asunción de María. – EphMar XXIX, 1979, 261–277.

### 8. Neuere Zeit

Weiss, Otto: Der **Ultramontanismus**. Grundlagen, Vorgeschichte, Struktur. – Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte XLI, 1978, 821–877.

Turchini, Angelo: Clero e fedeli a **Rimini** in età post-tridentina. – R: Herder 1978. XIV, 210 p. = Italia Sacra. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica XXVII; Lire 10 800.

Spain and the Jacobean Catholics. Edited by Albert J. Loomie. Vol. II: 1613–1624. – s.l.: Catholic Record Society 1978. XXIV, 191 p. = Catholic Record Society Publications ‹Record Series› LXVIII.

Wollenberg, Jörg: **Richelieu**. Staatsräson und Kircheninteresse. Zur Legitimation der Politik des Kardinalpremier. – Blf: Pfeffersche Buchhandl. 1979. 352 S., 9 Abb.; Lw. DM 34,–.

Storni, Hugo: Jesuitas italianos en el Río de la Plata ‹antigua Provincia del **Paraguay 1585–1768**›. – AHSJ XLVIII, 1979, 3–64; p. 65–86: Campeau, Lucien: Le voyage du Père Alexandre de **Rhodes** en France 1653–1654; p. 125–135: Jacobs, Hubert: La missione del fratello Gaspar **Gómez** nelle Molucche; p. 136–148: Sebes, Joseph S.: Christian influences on the Shimabara rebellion 1635–1638.

Quellen und Materialien zur **albanischen** Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert. Hrsg. und bearbeitet von Peter Bartl. Bd. II, 1: «Notitie uniuersali dello stato di Albania, e dell'operato da Monsignore Vincenzo Zmaieuich Arciuescouo di Antiuari, Visitatore Apostolico dell'Albania.» 2: Nachtrag zum Briefwechsel Vinzenz Zmajevićs. – Mchn: Trofenik 1979. 257 S. = Albanische Forschungen XX; DM 68,–.

Hemer, Christiane: Herrschaft und Legitimation im Rußland des 17. Jahrhunderts. Staat und Kirche zur Zeit des Patriarchen **Nikon**. – Ffm: Haag und Herchen 1979. 194 S.; kart. DM 38,–.

Barbour, Hugh: William Penn, model of Protestant liberalism. – ChH XLVIII, 1979, 156–173; p. 174–188: Rice, Daniel F.: An attempt at systematic reconstruction in the theology of Thomas **Chalmers**.

Statuts, chapitres généraux et visites de l'Ordre de **Cluny** par G. Charvin. T. VIII: **1715–1746**. – P: Boccard 1978. 631 p.

Schilson, Arno: **Lessing** und die Aufklärung. Notizen zur Forschung. – ThPh LIV, 1979, 379–405.

Eichler, Hermann: Die Nationalversammlung, der Klerus und der König **1789–1791**. – ÖAKR XXIX, 1978, 217–247.

Holmes, J. Derek: The triumph of the Holy See. A short history of the **papacy** in the **nineteenth** century. – Lo: Burns & Oates; Shepherdstown: Patmos Press (1978). 306 p., tables; £ 8,50.

Uhde, Ute: Politik und Religion. Zum Verhältnis von Demokratie und Christentum bei Alexis de **Tocqueville**. – B: Duncker & Humblot (1978). 109 S. = Beiträge zur politischen Wissenschaft XXIX. [Diss., Freiburg/B]

Hierarchia catholica medii et recentioris aevi sive Summorum Pontificum, S.R.E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum series. E documentis tabulatorii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita. Vol. VIII: A Pontificatu Pii PP IX ‹1846› usque ad Pontificatum Leonis PP XIII ‹1903› per Remigium Ritzler et Pirminum Sefrin. – Patavium: «Il Messagero di S. Antonio» 1978. XVII, 665 p. 2°; Lire 51 000.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Frh. von: Sämtliche Werke und Briefe. Abt. I, 2: Schriften, Aufsätze und Reden 1867–1870. Bearb. von Erwin Iserloh [u. a.]. – Mz: v. Hase & Kochler 1978. XII, 627 S.

Les accords de Vienne et de Rome entre le **Saint-Siège** et la **Russie 1880–1882**. [Ed.] par Sophie Olszamowska-Skowrońska. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1977. XXII, 556 p. = Miscellanea Historiae Pontificiae XLIII; Lire 20 000.

Newman, John Henry: The letters and diaries of John Henry Newman. Edited at the Birmingham Oratory with notes and an introduction by Ian Ker and Thomas Gornall S.J. Vol. III: New

bearings, January 1832 to June 1833. – Oxf: Clarendon Pr. 1979. XIX, 344 p.; £ 18,50.

Denis, Y.: Les mécanismes mentaux du développement doctrinal d'après «L'essai sur le développement de la doctrine chrétienne» de Newman. – BLE LXXX, 1979, 179–194.

Homrichhausen, Christian: Ernst Friedrich Albert **Baur** – ein Beitrag zum liberal-konservativen Pfarrerbild im 19. Jahrhundert. – ZRGG XXXI, 1979, 239–261.

Conzemius, Victor: 150 Jahre Diözese **Basel**. Weg einer Ortskirche aus dem „Getto" zur Ökumene. – Bas, Stu: Helbing & Lichtenhahn (1979). 63 S. = Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XV; kart. sfr 13,50.

Moran, Valentine G.: **Loisy**'s theological development. – ThSt XL, 1979, 411–452.

Russo, Antonio: Prodromi e postumi della separazione dello Stato dalla Chiesa in **Francia** ‹1905›. – RLSE X, 1978, 149–160.

Rolando, Daniele: Cristianesimo e religione dell'avvenire nel pensiero di George **Tyrrell**. – Fir: Le Monnier 1978. 203 p. = Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova; Lire 11 000.

Bori, Pier Cesare – Paolo Bettiolo: Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione ‹1900–1917›. – (Brescia:) Queriniana (1978). 318 p. = Dipartimento di scienze religiose VIII; Lire 6500.

### 9. Neueste Zeit

Basil, John D.: Revolutionary leadership and the **Russian Orthodox Church** in **1917**. – ChH XLVIII, 1979, 189–203.

Feldblum, Esther Yolles: The American Catholic Press and the Jewish State 1917–1959. – NY: KTAV Publ. House 1977. XX, 199 p.

Azam, Gilbert: La crise moderniste en **Espagne**. – BLE LXXX, 1979, 195–212.

Molinari, Franco – Marilena Dorini: L'insegnamento della religione nella scuola elementare sotto il fascismo. – RLSE X, 1978, 49–87.

Berger, Hans: Kardinal **Faulhaber**s Kampf gegen den Nationalsozialismus. – Internationale katholische Zeitschrift »Communio« VIII, 1979, 462–475.

Stein, Albert: Der kirchenrechtliche Ertrag des deutschen Kirchenkampfes 1933–1945, insbes. im Blick auf die Evangelische Kirche der Altpreußischen Union. – ÖAKR XXIX, 1978, 266–286.

Busch, Eberhard: **Juden** und **Christen** im Schatten des Dritten Reiches. Ansätze zu einer Kritik des Antisemitismus in der Zeit der Bekennenden Kirche. – Mchn: Kaiser 1979. 90 S. = Theologische Existenz heute CCV; kart. DM 10,–.

Akten **deutscher Bischöfe** über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd III: **1935–1936**. Bearb. von Bernhard Stasiewski. – Mz: Grünewald-Verl. 1979. L, 588 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXV; Lw. DM 122,–.

Mondin, Battista: La nuova teologia cattolica. Da **Karl Rahner** a **Urs von Balthasar**. – (R:) Ed. Logos (1978). 219 p. = Biblioteca Universale Cristiana IV; Lire 4500.

Wenz, Gunter: Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul **Tillichs**. – Mchn: Kaiser 1979. 352 S. = Münchener Universitäts-Schriften: Fachbereich Evangelische Theologie = Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie III; DM 45,–.

Magister, Sandro: La politica vaticana e l'Italia **1943–1978**. – (R:) Riuniti (1979). VIII, 499 p. = Politica X; Lire 6500.

Alberigo, Angelina – Giuseppe Alberigo: **Giovanni XXIII**, profezia nella fedeltà. – (Brescia:) Queriniana (1978). 530 p. = Dipartimento di scienze religiose X; Lire 11 000.

## IV. Missionswissenschaft

Pour un concile africain. Bulletin périodique paraissant une ou deux fois par an. – P: Présence Africaine I, 1978. 157 p.; F 30,–.

Barr, Francis C., SJ: Archbishop Aston **Chichester**, S.J., Rhodesia's First Catholic Bishop ‹1879–1962›. – Gwelo, Rhodesia: Mambo Press 1978. VI, 98 p.; Rhod. $ 1,90.

Documenta **Indica**. Vol. XIV: **1585–1588**. Ed. by Joseph Wicki S.J. and John Gomes S.J. – R: Institutum Hist. S.J. 1979. XXXVIII, 49*, 966 p. = Monumenta Missionum S.J. XXXVIII = Monumenta Hist. S.J. CXVIII; Lire 32 000.

Schumacher, John N., SJ: The Filipino secular clergy – yesterday and tomorrow. – Philippine Priests' Forum (Manila) X, Dec. 1978, 30–55.

Tavard, Georges, AA: L'expérience de Jean-Martin **Moye**: Mystique et mission ‹1730–1793›. – P: Beauchesne 1978. 231 p. = Bibliothèque de spiritualité XII; F 66,–.

Van Hecken, Jozef L., CICM: Documentatie betreffende de Missiegeschiedenis van het Bisdom **Ning-Hsia**. I: **1922–1931**. II: **1931–1943**. – Schilde, Belgien: Sanatorium van Scheut 1978–1979. 496, 569 p.; BF 3850.

Civilisation noire et Eglise catholique. Black Civilisation and the Catholic Church. Colloque d'Abidjan, 12–17 sept. 1977. – P: Présence Africaine 1978. 462 p.; F 80,–.

Muppathyil, Cyriac, MCBS: Meditations as a path to God-realization. A study in the spiritual teachings of Swami Prabhavananda and his assessment of Christian spirituality. – R: Università Gregoriana Ed. 1979. XII, 159 p. = Documenta missionalia XIII; Lire 6500.

Wiedenmann, Ludwig, SJ: Weltmission heute. – StdZ CIV, 1979, 435–444.

Bürkle, Horst: Missionstheologie. – Stu: Kohlhammer 1979. 212 S. = Theologische Wissenschaft XVIII; DM 28,–.

Bürkle, Horst: Theologische Entwicklung in der Dritten Welt. – Zeitsch. f. Mission II, 1979, 78–89.

Esprit et évangélisation. – Spiritus XX, 1979, 115–183.

Das Problem einer afrikanischen Theologie. Referate einer Tagung (St. Augustin, 31. 5. – 3. 6. 1977). Referenten: Heribert Bettscheider SVD [u. a.]. – St. Augustin: Steyler Verlag 1979. 134 S. = Veröffentlichungen des Priesterseminars St. Augustin XXX; DM 27,50.

Pieris, Aloysius: Towards an Asian theology of liberation: Some religio-cultural guidelines. – ZMR LXIII, 1979, 161–182.

Vander Perre, Adolphe: La conférence de **Puebla**. – Revue théologique de Louvain X, 1979, 196–208.

Os avanços de Puebla. – REBras XXXIX, 1979, 1–138.

Le Cameroun. – Missi (Lyon) 1979, 39–62.

Charbonnier, Jean, MEP: Quel avenir pour le christianisme en **Chine**? – Mission de l'Eglise. Revue de l'Union Pontificale Missionnaire du Clergé (Paris) LIV, n° 44, juin 1979, 3–15.

Geschenk der Armen an die Reichen. Zeugnisse aus dem gewaltfreien Kampf der erneuerten Kirche in Lateinamerika. Hrsg. und kommentiert von Hildegard Goss-Mayr. – Wien: Europaverlag 1979. 172 S. = Soziale Brennpunkte VII; öSch 118,–.

Hansen, Holger Bernt: Religion og politik i Uganda frem til Aminstyret. – Norsk Tidsskrift for Misjon XXXIII, 1979, 65–79.

Kollbrunner, Fritz, SMB: Volksfrömmigkeit in Lateinamerika. – Wiederentdeckung der Volksreligiosität, Rgb 1979, 233–248.

Puebla desde la práctica del pueblo. – Misiones extranjeras (Madrid) 1979, 81–168.

Puebla 1979. – Missions Etrangères (Québec) mai-juin 1979, 1–28.

## V. Religionswissenschaft und -geschichte

Hommage à Maarten J. **Vermaseren**. Recueil d'études offert par les auteurs de la série «Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain» à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire ... T. I–III. – Lei: Brill 1978. XVII, XVI, XVI, 1387 p., 275 pl. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain LXVIII; je hfl 320,–.

Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für Friedrich Karl **Dörner** zum 65. Geburtstag ... Hrsg. von Seneces Sahin, Elmar Schwertheim, Jörg Wagner. Bd. I–II. – Lei: Brill 1978. XXIII, 1023 S., 57 u. 39 Abb., 227 Taf.; je hfl 350,–; [enth. u. a.]: S. 107–157: Bammer, Anton – Friedrich Brein – Petra Wolff: Das Tieropfer am Artemisaltar von Ephesos; S. 232–244: Derksen, Joop V. M.: Der orientalische Sonnengott auf einer Lampe aus Nord-Afrika; S. 245–262: Dörrie, Heinrich: Das gute Beispiel – καλὸν ὑπόδειγμα. Ein Lehrstück vom politischen Nutzen sakraler Stiftungen in Kommagene und Rom; S. 263–283: Drijvers, Hans J. W.: Die Götter Edessas; S. 284–294: Fellmann, Rudolf: Belege zum **Sabazios**-kult im frühkaiserzeitlichen Legionslager von Vindonissa; S. 295–323: Fink, Joseph: Vorstellungen und Bräuche an Gräbern bei Griechen, Römern und frühen Christen; S. 324–358: Fleischer, Robert: **Artemis** von **Ephesos** und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien. Supplement; S. 375–383: French, David H.: Archaeology, prehistory and religion; S. 457–488: Kirsten, Ernst: Artemis von Ephesos, Eleuthera von Myra mit Seitenblicken auf St. Nicolaus und auf Kommagene; S. 489–503: Knibbe, Dieter: Ephesos – nicht nur die Stadt der Artemis. Die „anderen" ephesischen Götter; S. 504–515: Kühne, Hartmut: Das Motiv der nährenden Frau oder Göttin in Vorderasien; S. 546–564: Le Glay, Marcel: Le culte de Rome et de Salus à Pergame, ou l'annonce du culte impérial; S. 595–601: Mayer-Opificius, Ruth: Götterpaare in Kleinasien und Mesopotamien; S. 602–618: Merkelbach, Reinhold: Mythische Episoden im Alexanderroman; S. 771–790: Sahin, Sencer: **Zeus** Bennios; S. 791–837: Schwertheim, Elmar: Denkmäler zur Meterverehrung in Bithynien und Mysien; S. 914–939: Sullivan, Richard D.: Priesthoods of the eastern dynastic aristocracy; S. 940–955: Taşyürek, Orhan Aytuğ: Darstellungen des urartäischen Gottes **Haldi**; S. 956–966: Vermaseren, Maarten J.: Kybele und Merkur; S. 967–979: Vetters, Hermann: Der Schlangengott.

## VI. Religionsphilosophie

Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein. Hrsg. von Karl-Heinz Weger. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1979). 320 S. = Herderbücherei DCCXVI.

Ruello, Francis: La mystique de l'Exode ‹Exode 3,14 selon Thomas Gallus, commentateur dionysien, †1246›. – Dieu et l'être. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11–24, P 1978, 213–243; p. 245–269: Zum Brunn, Émilie: La «métaphysique de l'Exode» selon Thomas d'Aquin.

Mackey, Louis: Entreatments of God: Reflections on Aquinas' Five ways. – FStudies XXXVII, 1977, St. Bonaventure 1978, 103–119.

Welte, Bernhard: Meister **Eckhart**. Gedanken zu seinen Gedanken. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 268 S.; kart. DM 32,80.

Hubbeling, H. G.: **Spinoza**'s axiomatische methode en zijn definitie van god. – Alg. Nederl. Tijdschr. Wijsb. LXX, 1978, 18–28; p. 47–51: Dijn, H. de: De God van Spinoza is geen persoonlijke God.

Byrne, Peter: **Kant**'s moral proof of the existence of God. – SJTh XXXII, 1979, 333–344.

Hegel et la théologie contemporaine. L'absolu dans l'histoire? Par Louis Rumpf [e. a.]. – Neuch, P: Delachaux & Niestlé (1977). 256 p. = Bibliothèque théologique; sfr 36,–.

Moser, Roger: Gotteserfahrung bei Martin **Buber**. Eine theologische Untersuchung. – Heid: Schneider 1979. 389 S. = Phronesis V.

Baum, Wilhelm: Ludwig **Wittgenstein** und die Religion. – PhJ LXXXVI, 2, 1979, 272–299.

Laufer, Theodor: Grundlagen der Synthese des Absoluten. – Sankt Augustin: Richarz [in Komm.] 1979. 294 S., graph. Darst.; kart. DM 58,– [Habil.-Schrift, Wien]

Brugger, Walter: Gibt es gültige Gottesbeweise? – ZkTh CI, 1979, 340–350.

Sinnfrage und Gottbegegnung. Hrsg. von Stanis-Edmund Szydzik. – Rgb: Pustet (1978). 114 S. = Aufträge. Schriftenreihe für das interdisziplinäre Gespräch.

## VII. Fundamentaltheologie

Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge. Wilfried **Joest** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Friedrich Mildenberger u. Joachim Track. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 219 S.; kart. DM 30,–; [enth.:] S. 11–32: Mildenberger, Friedrich: Systematisch-theologische Randbemerkungen zur Diskussion um eine Biblische Theologie; S. 33–52: Baur, Jörg: Weisheit und Kreuz; S. 53–78: Sparn, Walter: Doppelte Wahrheit? Erinnerungen zur theologischer Struktur des Problems der Einheit des Denkens; S. 79–101: Kasch, Wilhelm F.: Erfahrung und Freiheit. Anmerkungen zur Metatheorie einer Grundlegung der Fundamentaltheologie; S. 102–129: Track, Joachim: Die Begründung theologischer Aussagen. Hinweise zu einem unerledigten Problem der wissenschaftstheoretischen Debatte in der Theologie; S. 130–146: Slenczka, Reinhard: Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung. Randbemerkungen zu einem dogmatischen Gespräch; S. 147–160: Schlink, Edmund: Theodizee als fundamentaltheologisches Problem; S. 161–172: Fries, Heinrich: Der Nonkonformismus des Christen. Eine Besinnung zu Röm 12,2; S. 173–190: Brosseder, Johannes: Die Anerkennung der Katholizität der Confessio Augustana und ihre ekklesiologischen Implikationen. Historische und fundamentaltheologische Probleme; S. 191–200: Staedtke, Joachim: Mut zum Bewahren – Mut zum Verändern; S. 201–214: Rahner, Karl: Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft. Jenseits von Optimismus und Pessimismus; S. 215: Krause, Burghard: Bibliographie Wilfried Joest.

Manaranche, André: Les raisons de l'espérance. Théologie fondamentale. – (P:) Communio-Fayard (1979). 287 p.; F 59,–.

Yerkes, James: The Christology of **Hegel**. – Missoula, Montana: Scholars Press (1978). XI, 341 p. = American Academy of religion. Dissertation series XXIII. [Diss., Chicago]

Lambert, Willi: Franz von **Baader**s Philosophie des Gebets. Ein Grundriß seines Denkens. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. 1978. 326 S. = Innsbrucker theologische Studien II; kart. DM 54,–.

Schijndel, Hendrikus Johannes Jozef van: Religie, geloof, disciplina arcani. **Bonhoeffers** Disciplina arcani en de religie van het geloof. – Kampen: Kok (1978). 333 blz.; hfl 39, [Diss., Nijmegen]

Morse, Christopher: The logic of promise in **Moltmann**'s theology. – Phil: Fortress Pr. (1978). XI, 179 p.; $ 11,95.

Henrici, Peter, SJ: Die Aufgabe kirchlicher Wissenschaft heute. – ThPh LIV, 1979, 321–334.

Smart, Ninian: The phenomenon of **Christianity**. – Lo [e.a.:] Collins (1979). 320 p.; £ 5,55.

Hermisson, Hans-Jürgen – Eduard Lohse: Glauben. – Stu [u.a.:] Kohlhammer (1978). 140 S. = Kohlhammer-Taschenbücher MV: Biblische Konfrontationen.

Zugänge zu Jesus. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1978). 207 S. = Theologische Berichte VII; S. 11–62: Wiederkehr, Dietrich: Christologie im Kontext; S. 63–100: Kern, Walter: Jesus – Marxistisch und tiefenpsychologisch; S. 101–148: Pfammatter, Josef: Katholische Jesusforschung im deutschen Sprachraum; S. 149–176: Thoma, Clemens: Jüdische Zugänge zu Jesus Christus; S. 177–207: Neufeld, Karl H.: Leben mit Jesus. Versuche des Zugangs in neueren Jesus-Bewegungen.

Geyer, Hans-Georg: Wahre **Kirche**? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche. – EvTh XXXVIII, 1978, 470–495.

## VIII. Dogmatik

Pizzuti, Giuseppe Mario: Ontologia trinitaria e antropologia teologica. Indagine critica sulle strutture speculative della teologia di Karl **Barth**. – To: 'Filosofia' (1978). 118 p. = Domenica Borello III.

Gillieron, Bernard: Le Saint-Esprit. Actualité du Christ. Préface de François Bovon. – (Genève:) Labor et Fides (1978). 152 p. = Essais bibliques I.

Alszeghy, Zoltán – Maurizio Flick: I primordi della salvezza. – To: Marietti (1979). 191 p. = Teologia attualizzata IV; Lire 3800.

Ecclesiologia e cultura moderna. Saggi teologici. A cura di Giandomenico Mucci. – [R:] Herder (1979). XI, 525 p. = Aloisiana XII; Lire 18 000; [cont.:] p. 1–34: Marranzini, Alfredo: Sinodo dei Vescovi e comunione ecclesiale; p. 35–95: Schinella, Ignazio: La Congregazione per la Dottrina della Fede: magistero vicario e norma morale; p. 97–130: Galeota, Gustavo: Chiesa e inculturazione; p. 131–168: Germinario, Corrado: Coscienza e autorità nella controversia del Newman col Gladstone sul «Syllabus» e sulla «Pastor Aeternus»; p. 169–203: Cavallotto, Stefano: Interpretazioni della ecclesiologia di F. Melantone; p. 205–223: Mucci, Giandomenico: Avito di Vienne: la funzione del Papa nella Chiesa e nel collegio episcopale; p. 225–295: Russo, Biagio: La legge fondamentale del matrimonio; p. 297–351: Greco, Carlo: La mediazione trinitaria dell'unità di Dio nella filosofia della religione di G. W. F. Hegel; p. 353–452: Muratore, Saturnino: Le otto specializzazioni funzionali della teologia; p. 453–503: Donadio, Francesco: Le categorie del comprendere in R. Bultmann; p. 505–520: Caporale, Vincenzo: La funzione della donna nell'economia della salvezza.

Parente, Pietro: Il mistero teandrico della **chiesa** e la collegialità. – Rovigo: Istituto Padona di Arti Grafiche (1978). 121 p.; Lire 2000.

Sherrard, Philip: Church, papacy, and schism. A theological enquiry. – Lo: SPCK (1978). 116 p.; £ 2,50.

Schneider, Theodor: Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der **Sakramenten**theologie. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1979). 322 S.

Scheffczyk, Leo: Ergebnisse und Ausblicke der neueren Diskussion um die **eucharistische Wandlung**. – MTZ XXX, 1979, 192–207.

Codina, Víctor: Analogía sacramental: De la Eucaristía a la solidaridad. – EE LIV, 1979, 335–362.

## IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Brandmüller, Walter: Damals geschehen – heute diskutiert. Der Beitrag der Kirche zum Werden Europas. Die Reformation Martin Luthers in kath. Sicht. Ökumenismus vor dem Hintergrund der Geschichte. – St. Ottilien: EOS-Verl. (1979). 102 S.; kart. DM 9,80.

Kelly, Peter: Searching for truth. A personal view of **Roman Catholicism.** Introduction by Gregory Baum. – Lo: Collins 1979. 192 p.

Martensen, Daniel F.: Der lutherische Weltbund und der ökumenische Rat der Kirchen (The Federation and the World Council of Churches, dt.) – (Stu: Kreuz-Verl. 1978.) 85 S. = LWB-Report ‹früher „Lutherische Rundschau"› 3/1978.

Christus allein – allein das Christentum? Vorträge der vierten theologischen Konferenz zwischen Vertretern der evangelischen Kirche in Deutschland u. der Kirche von England. Hrsg. von Klaus Kremkau. – Ffm: Lembeck (1979). 92 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau XXXVI; kart. DM 15,80.

Leenhardt, Franz-J[osef]: L'église. Questions aux protestants et aux catholiques. – (Genève:) Labor et Fides (1978). 239 p. = Lieux théologiques I; sfr 31,–.

Schmidt, Klaus: Wissenschaft und die Zukunft, Boston 1979. – OekRu XXVIII, 1979, 377–398; S. 399–409: Ratschow, Carl Heinz: Von der Einheit der Kirche. Erwägungen zum Marburger Religionsgespräch 1529; S. 410–420: Vischer, Lukas: Der Auftrag der reformierten Kirche in der ökumenischen Bewegung; S. 421–439: Hebly, J. A.: Die ökumenische Bewegung im Wandel ihrer historischen Perspektiven; S. 440–447: Löffler, Paul: Im leidenden Christus hat die Herrschaft Gottes begonnen.

Hoffmann, Gottfried: Der Ökumenismus heute. Geschichte, Kritik, Wegweisung. – Aschaffbg: Pattloch-Verl. (1978). 144 S.; kart. DM 9,80.

Giving account of the hope together. – (Geneva: World Council of Churches 1978). 135 p. = Faith and Order Paper LXXXVI; sfr 15,–.

Die konziliare Gemeinschaft. Eine europäische theologische Diskussion über den Weg und das Endziel der ökumenischen Bewegung. Hrsg. im Auftr. der KEK von Gyula Nagy. Mit einer Einl. von Hanfried Krüger. – (Genf:) Konferenz Europäischer Kirchen; Ffm: Lembeck [in Komm.] 1978. 125 S. = KEK Studienheft X; kart. DM 12,–.

Alfonso Martínez, C.: La unidad de los cristianos. Max **Thurian** y la reconciliación eclesial. – Revista agustiniana de espiritualidad XX, 1979, 115–191.

Pannenberg, Wolfhart: Die Augsburger Konfession und die Einheit der Kirche. – Ökumenisches Forum I, 1978, 12–26; S. 27–45: Iserloh, Erwin: Die Confessio Augustana als Anfrage an Lutheraner und Katholiken im 19. Jahrhundert und heute; S. 46–54: Liebmann, Maximilian: Widrigkeiten bei der Verlesung der CA damals und offene Fragen bei ihrer Anerkennungsdiskussion heute; S. 55–59: Dantine, Wilhelm: Die Ökumene der Zukunft; S. 60–62: Gäbler, Ulrich: Anerkennung der Confessio Augustana auf Kosten der lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft?; S. 63–69: Manns, Peter: Die Confessio Augustana in ihrer Bedeutung für die Einheit oder Einigung der Kirchen; S. 70–79: Pfnür, Vinzenz: Katholisch-lutherische Verständigung über das Augsburger Bekenntnis.

Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit. Perspektiven aus Theologie, Ethik und Völkerrecht. Mit Beitr. von Franz Böckle [u.a.]. Hrsg. von Otto Hermann Pesch. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 175 S.

Kirche im Zeichen der Einheit. Texte und Überlegungen zur Frage der Formen kirchlicher Einheit. Hrsg. von Niels Hasselmann. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 62 S.

Krijnsen, C.: De eenheid die wij zoeken. – HCO XXXI, 1979, 153–174.

## X. Moraltheologie

Belief and ethics. Essays in ethics, the human sciences, and ministry in honor of W. Alvin **Pitcher**. Ed. by W. Widick Schroeder and Gibson Winter. – Chic/Ill.: Center for the Scientific Study of Religion (1978). X, 390 p. = Studies in religion and society; $ 20,35.

Vos, H. M.: Sensitiviteit en normativiteit in de ethiek van Heering. – God, goed en kwaad. Festbundel ... H. J. Heering, 'sGrav (1977), 95–108; p. 108–120: Graaf, J. de: Meta-ethiek en christelijk ethos; p. 121–130: Rasker, A. J.: Ethiek kan niet anders zijn dan ethiek der voorlopigheid; p. 131–157: Roscam Abbing, P. J.: Het ethisch evidente; p. 158–163: Rothuizen, G. Th.: De onbetrouwbaarheid van de moraal: Heering en Nietzsche; p. 163–186: Kuitert, H. M.: De grote en de kleine zonde. Een precaire argumentatie in het debat over de wetsontwerpen inzake abortus provocatus; p. 187–205: Ouwerkerk, C. A. J. van: 'In andermans boeken is het duister lezen'. De psycholoog als mede-lezer; p. 206–219: Lange, H. M. de: De functie van de ‹sociale› ethiek in het maatschappelijk veranderingsproces; p. 220–231: Jongeneel, J. A. B.: Heering en de christelijke ethiek als dicipline in de derde wereld.

Bujo, Bénézet: Moralautonomie und Normenfindung bei **Thomas** von **Aquin**. Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1979. 382 S. = Münchener Universitätsschriften = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. N. F. XXIX; kart. DM 44,–.

Evers, Gernot Dirk: Sittlichkeit im Wort-Feld der Begegnung. Sittlichkeit als struktur-dialogisches Freiheits-Ereignis, dargestellt an der Strukturontologie Heinrich **Rombach**s u. der Pneumatologie Ferdinand **Ebner**s. – Rgb: Pustet (1979). 406 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XXIV; kart. DM 59,– [Diss., München]

Häring, Bernhard: Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Bd. I: Das Fundament aus Schrift und Tradition. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 460 S.; Lw. DM 49,50.

Fourez, Gérard: Choix éthiques et conditionnement social. Introduction à une philosophie morale. – (P:) Le Centurion (1979). 253 p. = Collection «Amour Humain» VIII; F 48,–.

Lio, Ermenegildo: "Morale perenne" e "morale nuova" nella formazione ed educazione della **coscienza**. – (R:) Pont. Univ. Lateranense. Città Nuova Ed. (1979). 354 p. = Studi e testi di teologia morale II.

Rubio, M.: El devenir secular de la conciencia. – Moralia I, 1979, 129–145; p. 147–161: Paz, Rafael: Ruptura ética: El principio «otro» como interpelación del convencionalismo; p. 163–180: Vidal, M.: Manipulación de la conciencia moral; p. 181–204: Cuadrón, Alfonso A.: Los valores desde la antropología cultural. Su posible incidencia en un replanteamiento de la ética convencional.

Demmer, Klaus, MSC: Christliches Ethos und Menschenrechte. Einige moraltheologische Erwägungen. – Greg LX, 1979, 453–479.

Commento all'enciclica "**Humanae Vitae**". Testo dell'enciclica, introduzione storica, commento dottrinale, pastorale, sociologico, l'enciclica e il Terzo Mondo, l'enciclica in alcune dichiarazioni delle Conferenze Episcopali Nazionali. In appendice: Commenti dell'episcopato italiano e straniero. [Di] Grazioso Ceriani [e.a.]. – Mil: Massimo (1968). 277 p. = Quaderni di Orientamenti Pastorali XVIII.

## XI. Theologie des geistlichen Lebens

Scherschel, Rainer: Der **Rosenkranz** – das Jesusgebet des Westens. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 176 S. = Freiburger theologische Studien CXVI; kart. DM 32,– [Diss., Trier]

Fedwick, Paul Jonatan: Svjatij Vasilij Velikij i Christijansike asketične žittja – St. **Basil** the **Great** and the Christian ascetic life. – R, To: PP. Basiliani 1978. 230 p. with tables = Analecta OSBM. Series II, 1: Opera-works XXXIX; Lire 8400.

Giamberardini, Gabriele: Il culto **mariano** in **Egitto** Vol. III: Sec. **XI–XX**. – Jer: Franciscan Print. Pr. 1978. 487 p., 24 fig. = Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum = Analecta VIII.

Brady, Ignazio: San Francesco uomo dello spirito. Settimana di studio e di spiritualità francescana. Passo della Mendola 1977. – Vic: Ed. L.I.E.F. 1978. 110 p. = Esperienze dello Spirito I; Lire 2000.

Saint **Bernard** of **Clairvaux**. Studies commemorating the eigth centenary of his canonization. Ed. by M. Basil Pennington. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1977. XIII, 279 p. = Cistercian studies series XXVIII; $ 14,95.

Gonnet, Giovanni: Les **Vaudois** et la mystique rhénane. – RHPhR LIX, 1979, 143–159.

Marcus von **Weida**. Der Spiegel hochloblicher Bruderschaft des Rosenkrantz Marie. Hrsg. u. mit einer Einl. versehen von Anthony van der Lee. – (Amst:) Rodopi 1978. 13, 147, 61 S., zahlr. Abb. im Text = Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit III.

Bengoechea, Ismael: El libro de "Las Moradas" y poemas de san **Juan de la Cruz** en un códice de la Catedral de Córdoba. – Revista de espiritualidad XXXVIII, 1979, 383–402; p. 403–418: Gaitán, José Damián: Actualidad e inactualidad de san Juan de la Cruz en lengua castellana; p. 419–430: Rodríguez, José Vicente: Pequeñeces teresiano-sanjuanistas.

Nieto, José C(onstantino): Mystic, rebel, saint: A study of St. John of the Cross. – Genève: Droz 1979. 143 p., 5 tables = Travaux d'Humanisme et Renaissance CLXVIII; sfr 55,–.

Les pèlerins de l'Orient et les vagabonds de l'Occident. Colloque tenu à Paris les 17, 18 et 19 juin 1977. – P: Berg International 1978. 219 p. = Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem IV; F 50,–.

Jacob **Boehme** ou l'obscure lumière de la connaissance mystique. Hommage à Jacob Boehme dans le cadre du Centre d'Études et de Recherches Interdisciplinaires de Chantilly. – P: Vrin 1979. 166 p. = Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie = Centre de Recherche sur l'Histoire des Idées de l'Université de Picardie; F 41,50.

Munen muso. Ungegenständliche Meditation. Festschrift für Pater Hugo M. **Enomiya-Lassalle** SJ zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Günter Stachel. – Mz: Mathias-Grünewald-Verlag (1978). 464 S.; Lw. DM 56,–.

Kosmische Dimensionen religiöser Erfahrung. Hrsg. von Walter Strolz. Mit Beitr. von Franz Joseph van der Grinten [u.a.] – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 249 S., 4 Abb. im Text = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica; kart. DM 37,50.

Nicolás, Adolfo: El horizonte de la esperanza: la vida religiosa hoy. – Salm: Ed. Sígueme (1978). 293 p. = Nueva Alianza LXXV; pes 410,–.

Esperienze di vita religiosa in Italia e in America Latina. Atti del Simposio C.I.S.M. – U.S.M.I. – C.L.A.R. Roma, 26–30 maggio 1978. [Di] (Bartolomeo) Sorge [e.a.] – Mil: Ed. Ancora (1978). 221 p.

In Gemeinschaft leben, der Gemeinde dienen: Ordenschristen in der Kirche von heute. Hrsg. von Klemens Jockwig u. Peter Lippert. – Stu: Verlag Kathol. Bibelwerk 1978. 148 S.; kart. DM 16,80.

## XII. Christliche Sozialwissenschaften

Berljak, Matija: Il diritto naturale e il suo rapporto con la divinità in Ugo **Grozio**. – R: Univ. Greg. Ed. 1978. 148 p. = Analecta Gregoriana CCXIII = Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio B, XLII.

Baubérot, Jean: Un christianisme profane? Royaume de Dieu, socialisme et modernité culturelle dans le périodique 'chrétien-social' L'Avant-Garde ‹1899–1911›. Préface de Daniel Robert. – P: Pr. Univ. de France (1978). 295 p. = Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses LXXX; F 48,–.

Baudry, Gérard-Henry: Socialisme et humanisme. Emmanuel **Mounier**, **Teilhard** de **Chardin**. Bibliographie. – Lille: Selbstverl. 1978. 111 p. = Cahiers Teilhardiens V; F 29,–.

Monotheismus als politisches Problem. Erik **Peterson** und die Kritik der politischen Theologie. Hrsg. von Alfred Schindler. Mit Beitr. von J. Badewien [u.a.] – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 234 S. = Studien zur evangelischen Ethik XIV; kart. DM 48,–.

Dibble, Ernest F.: Young prophet **Niebuhr**: Reinhold Niebuhr's early search for social justice. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1979). VIII, 320 p.; $ 10,75.

Voyé, Liliane: Sociologie et religion. Pour clarifier les relations entre sociologues et théologiens. – RTL X, 1979, 305–323.

Chaunu, Pierre: La mémoire et le sacré. – (P:) Calmann-Lévy (1978). 284 p. = Archives des Sciences Sociales; F 21,50.

Nell-Breuning, Oswald von: Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 294 S.; kart. DM 34,–.

Aproximación a la historia social de la Iglesia Española contemporanea. [Por] M. Andrés [e.a.] – (Madr:) Biblioteca "La Ciudad de Dios" – Real Monasterio del Escorial 1978. XXV, 321 p. = Biblioteca "La Ciudad de Dios" I, 27; pes 450.

Die Herausforderung der Freiheit heute. Hrsg. von Anton Rauscher. – Köln: Bachem (1978). 99 S. = Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach.

Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis. (Mit Beitr. von Franz Hengsbach u. a.) – Aschaffbg: Pattloch (1978). 324 S. = Veröffentlichungen des Studienkreises Kirche und Befreiung.

Wilhelmsen, Frederick D.: Christianity and political philosophy. – Athens: The Univ. of Georgia Press (1978). 243 p.; $ 10,50.

Politische Denaturierung von Theologie und Kult. Dieser Band wurde besorgt von Wilhelm Weber. – Aschffbg: Pattloch (1978). 97 S. = Veröffentlichungen des Studienkreises Kirche und Befreiung.

## XIII. Kirchenrecht

Studi di diritto ecclesiastico e canonico. A cura dell'Istituto di Diritto Ecclesiastico e Canonico dell'Università di Napoli. [Vol.] I. – Nap: Jovene Ed. 1978. VIII, 567 p.; Lire 15 000; [cont.:] p. 1–42: Balbi, Raffaele: Moto proprio «Causas matrimoniales» ed individuazione, agli effetti civili, del provvedimento «definitivo»; p. 43–70: Benvenuto, Sergio: Partecipazione e democrazia nella Chiesa; p. 71–93: Castaldo, Ciro: Nevrosi e «discretio judicii» nel matrimonio canonico; p. 95–115: Grimaldi Marcelli, Errica: A proposito del regime tributario degli enti ecclesiastici; p. 117–161: Hübler, Flavia: Riflessi dell'ecumenismo nella normativa della Chiesa cattolica (con particolare riferimento all'ordine delle relazioni intersubiettive); p. 163–186: Janes Carratù, Francesco: I provvedimenti economici a favore di uno dei coniugi nell'efficacia civile delle sentenze ecclesiastiche di nullità e dei provvedimenti di dispensa; p. 187–243: La Rana, Anna: Fattori esterni e interni nell'elaborazione dei principî della «Dignitatis Humanae». (Considerazioni introduttive); p. 245–275: Missaglia, Francesco: Osservazioni sul principio personalistico nell'individuazione dell'essenza del matrimonio canonico; p. 277–313: Notaro, Luigi: Lavoro subordinato e appartenenza ad una congregazione religiosa; p. 315–417: Pascali, Raffaele: Il «processus brevior» come «giudizio sul giudizio»; p. 419–454: Petroncelli, Mario: Problemi aperti sulla cittadinanza vaticana; p. 455–469: Saraceni, Guido: L'esclusione dello «jus ad vitae communionem» nello «schema iuris recogniti 'de matrimonio'». ‹Apertura a moderne istanze, meritevoli di ulteriori riflessioni›; p. 471–514: Tozzi, Valerio: Il problema dei rapporti fra Stato e Chiesa e della tutela degli interessi religiosi. Limiti e prospettive; p. 515–567: Uccella, Fulvio: Ancora sulle conferenze episcopali.

Vogels, Heinz-Jürgen: **Pflichtzölibat**. Eine kritische Untersuchung. – Mchn: Kösel-Verl. (1978). 140 S.; kart. DM 19,80.

Suárez Pertierra, Gustavo: Libertad religiosa y confesionalidad en el ordenamiento jurídico español. – Vitoria: Eset 1978. XIV, 178 p. = Victoriensia XLI.

## XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Mickey, Paul – Gary Gamble: Pastoral assertiveness. A new model for pastoral care. With Paula Gilbert. – Nashv: Abingdon (1978). 174 p.; $ 7,95.

Clements, William M.: Care and counseling of the aging. – Phil: Fortress Pr. (1979). XIV, 82 p. = Creative pastoral care and counseling series; $ 2,98.

Friedberger, Walter: Seelsorge in der **Arbeitswelt**. – (Wü:) Seelsorge Verl. Echter (1978). 183 S. = Pastorale Handreichungen XVIII.

Roscam Abbing, P. J.: Werk en werkloosheid. Een pastorale en ethische benadering. – Den Haag: Voorhoeve (1978). 179 blz. = Pastorale handreiking XI; hfl 19,90.

Gründel, Johannes: Die Zukunft der christlichen **Ehe**. Erwartungen, Konflikte, Orientierungshilfen. – Mchn: Don Bosco Verlag (1978). 174 S.; kart. DM 18,80.

Senn, Hans: Der „hoffnungslose Fall" in der Gemeindeseelsorge. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 214 S.; kart. DM 24,–.

Vogt, Berburg Elisabeth: Kirche und Fernsehanstalten. Entwicklungen, Konzepte, Programmrealisierungen. – Osn: Fromm (1978). 349 S. = Dialogos IX; DM 54,– [Diss., München]

Verkuyl, J[ohannes]: Inleiding in de evangelistiek. Met medewerking van O. Jager. – Kampen: Kok 1978. 284 blz.; hfl 42,50.

Zur Beziehung von Fachwissenschaft, Fachdidaktik, Praxis in der Religionspädagogik. Festgabe für Ilse **Peters** zum 85. Geburtstag. Heinz Kremers ‹Hrsg.›. – Ratingen, Kastellaun: Henn (1978). 162 S.

Nipkow, Karl Ernst: Religionsunterricht in der Leistungsschule. Gutachten, Dokumente. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1979). 242 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern DCCLII.

Chico González, Pedro: La escuela cristiana. Perspectivas, exigencias, esperanzas. – Madr: Ed. San Pío X; Ed. Bruño (1978). 598 p.; pes 600.

Thornecroft, John K.: Religious education through experience and expression. – (Lo:) Arnold (1978). 139 p.; £ 3,75.

Die öffentliche Verantwortung der Kirchen für die Bildungsplanung im Elementarbereich. Mit Beitr. von Hans B. Kaufmann [u.a.]. Eine Stellungnahme des Comenius-Instituts. – Mstr: (Comenius-Institut) 1978. IV, 109 S.; kart. DM 4,–.

Lassiat, H[enri]: L'actualité de la catéchèse apostolique. – (Sisteron:) Éd. Présence (1978). 323 p. = Le Soleil dans le Cœur; F 25,–.

Adams, Karl August: Religionspsychologische Aspekte religiöser Erziehung – Wirklichkeit und Möglichkeit religiöser Erziehung in der Heimsituation. – (Königstein/Ts.:) Hanstein (1978). XII, 203 S. = Grenzen zwischen Theologie, Philosophie und Sozialwissenschaft XXX.

Evangelium und Behinderte. Beiträge aus Sonderpädagogik und Religionspädagogik. Von Ernst Begemann [u.a.]. – Mstr: Comenius-Institut 1978. VI, 121 S.; kart. DM 5,–.

Kuhn, Jochen: Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit im Religionsunterricht. – ZevE XXIII, 1979, 293–306.

Bloth, Peter C.: Katechismus oder Curriculum? Eine Vorstudie zur Lernforschung in der evangelischen Religionsdidaktik. – Theologia viatorum XIV, 1978, 9–20.

## XV. Liturgiewissenschaft

Legrand, Hervé-Marie: The presidency of the Eucharist according to the ancient tradition. – Worship LIII, 1979, 413–437.

Lods, Marc: Préface eucharistique et confession de foi; aperçu sur les premiers textes liturgiques. – RHPhR LIX, 1979, 121–142.

Marini, Angelo: La partecipazione dei fedeli alla Messa negli scritti di S. **Agostino**. – ELit XCIII, 1979, 3–37.

Mit sanfter Zähigkeit. Pius **Parsch** und die biblisch-liturgische Erneuerung. Norbert Höslinger / Theodor Maas-Ewerd ‹Hrsg.›. – Klosterneuburg: Österreich. Kathol. Bibelwerk (1979). 335 S., 1 Titelbild, 6 Abb. u. 1 Taf. mit Kt. im Text, 8 Taf. mit 16 Abb. = Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg IV.

Merkel, Friedemann: Fünfzehn Jahre römisch-katholische Liturgiereform. – LJ XXIX, 1979, 129–142.

Serenthà, Luigi: La teologia delle **prefazioni**. Appunti per una storia del manuale. – Teologia III, 1978, 225–255.

Spada, Andrea: La liturgia osservata dai banchi. – Bergamo: Il Conventino (1979). 239 p.; Lire 8000.

Rahner, Karl: Zur Theologie des Gottesdienstes. – ThQ CLIX, 1979, 162–169; S. 169–177: Steffensky, Fulbert: Gesten und Zeichen als Deutungen des Lebens; S. 178–195: Cornehl, Peter: Theorie des Gottesdienstes – ein Prospekt; S. 195–204: Kugler, Georg: Familiengottesdienste; S. 204–212: Aicher, Otl: Analog oder digital – Zur visuellen Gestaltung von Gottesdiensten.

Pelvi, Vincenzo: Teologia della **celebrazione**. Saggio. – Nap: Pont. Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sez. "S. Tommaso d'Aquino"; d'Auria 1979. 160 p. = Biblioteca Teologica Napoletana IX; Lire 6500.

Miazga, Tadeusz: Die **Gesänge** zur **Osterprozession** in den handschriftlichen Überlieferungen vom **10.** bis zum **19.** Jahrhundert. – Graz: Akad. Druck- u. Verl.-Anst. 1979. 273 S., zahlr. Abb. im Text.

Haberl, Ferdinand: Il canto gregoriano antifonico dell'Introito e del Communio. – R: Pont. Istituto di Musica Sacra 1978. 231 p.; Lire 15 000.

Quacquarelli, Antonio: La società cristologica prima di Costantino e i riflessi nelle arti figurative. – Bari: Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Università di Bari 1978. 176 p., 26 fig. = Quaderni di "Vetera Christianorum" XIII; Lire 8000.

## Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Am Bleichgraben 16, 5300 Bonn; Prof. DDr. Werner Bröker, Universität Osnabrück, Postfach 44 69, Schloßstr. 4, 4500 Osnabrück; Prof. Dr. Klaus Demmer MSC, Via della Pace 20, Sa. Maria dell'Anima, I-00186 Rom; Prof. Dr. Earle E. Ellis, 17 Seminary Place, New Brunswick, N. J. 08901, USA; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück; Priv.-Doz. Dr. Peter Fiedler, Krautgärten 22, 7800 Freiburg 34; Prof. Dr. Josef Fink, Archäologisches Institut der Universität, Residenzplatz 1, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Eugen Heinrich Fischer, Altheimer Str. 24 a, 8880 Dillingen; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, Schwedenweg 7, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Dr. Erwin Gotenburg, Hoher Heckenweg 109, 4400 Münster; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Richard Hauser, Merianstr. 2, 6900 Heidelberg 1; Dr. Ulrich von Hehl, Königstr. 28, 5300 Bonn; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Domplatz 29, 4400 Münster; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Minoritenweg 6, 8411 Sinzing; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. DDr. Johann Maier, Chlodwigstr. 2, 5040 Brühl; Dr. Cornelius Mayer OSA, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2 a, 8700 Würzburg; Dr. Norbert Mette, Hammer Str. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Heinrich Missalla, Querenburger Höhe 285, 4630 Bochum; Pof. Dr. Paul-Gerd Müller, Mittelstr. 12, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité beauséjour 29, CH-1700 Givisiez; AkORat Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4401 Bösensell; Lic. theol. Angelika Senge, Kirchherrngasse 13, 4400 Münster; Prof. Dr. Johannes Tenzler, Hinterburg 4 a, 6400 Fulda; Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Abendweg 22, CH-6006 Luzern; Dr. Emil Valasek, Hl.-Geist-Stiftung, Mühlenweg 38, 4408 Dülmen; Doz. Dr. Harald Wagner, Barfüßertor 18, 3550 Marburg; Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Institut für prakt. Theologie, Domerschulstr. 18, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Erich Zenger, Asbeckweg 9, 4400 Münster; Prof. Dr. Heinrich Zimmermann, Hohenzollernstr. 13, 5300 Bonn-Bad Godesberg.

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:

tts-tübinger theologische studien (Matthias-Grünewald-Verlag Mainz)
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters (Verlag Aschendorff Münster)

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1979 – Printed in Germany

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

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X