INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Alszeghy, Zoltán, Dr., Prof., Rom 135
Antes, Peter, DDr., Prof., Hannover 70
Arias Reyero, Maximino, Dr., Prof., Leon 456
Asurmendi, Jesus Maria, Dr., Prof., Paris 451
Bäumer, Remigius, Dr., Prof., Kirchzarten 24, 97
Bauer, Johannes Baptist, Dr., Prof., Graz 15, 112
Baumeister, Theofried OFM, Dr., Prof., Wiesbaden 198, 465
Becker, Joachim, Dr., Prof., Simpelveld 106, 368
Beinert, Wolfgang, DDr., Prof., Pentling 1
Benz, Karl Josef, Dr., Prof., Regensburg 203
Berger, Klaus, Dr., Prof., Heidelberg 190
Berning, Ewald, Dr., Würzburg 45
Biser, Eugen, DDr., Prof., München 89, 330
Brandmüller, Walter, Dr., Prof., Augsburg 389
Brox, Norbert, Dr., Prof., Regensburg 466
Courcelle, Pièrre, Dr., Prof., Paris 381
Couto, Filipe José, Dr., Paderborn 247
Crouzel, Henri, Dr., Prof., Toulouse 381
Deissler, Alfons, Dr., Prof., Freiburg 109
Döring, Heinrich, Dr., Prof., München 471
Dommershausen, Werner, DDr., Prof. Trier 276, 367
Doppelfeld, Basilius, Dr., Münsterschwarzach 46
Dupont, Jaques, Dr., Prof., Ottignies 372
Eid, Volker, Dr., Prof., Bamberg 303, 307
Eising, Hermann, Dr., Prof., Münster 13, 210, 275, 508
Elm, Kaspar, Dr., Prof., Detmold 206
Engelmeier, Max-P., Dr., Prof., Essen 237
Ermecke, Gustav, DDr. Dr., Prof., Bochum 55, 151, 306, 406, 416, 478
Feil, Ernst, Dr., Prof., Gilching 150
Fink, Josef, Dr., Prof. Salzburg 120
Fischer, Balthasar, Dr., Prof., Trier 283
Floß, Johannes, Dr., Aachen 369
Forster, Karl, Dr., Prof., Augsburg 145
Fransen, Piet, Dr., Prof., Heverlee 385
Friedmann, Edgar H., Dr., Münsterschwarzach 36
Fries, Heinrich, Dr., Prof., München 217
Ganoczy, Alexandre, DDr., Prof., Würzburg 27
Gaßmann, Günther, Dr., Hannover 384
Gläßer, Alfred, Dr., Prof., Eichstätt 410
Gotenburg, Erwin, Dr., Münster 100
Griesl, Gottfried, Dr., Prof., Salzburg 314, 419
Groß, Heinrich, Dr., Prof., Regensburg 11, 106, 185, 367
Häring, N. M., Dr., Prof., Vallendar 23, 67
Häußling, Angelus A., Dr., Maria Laach 156
Hagemeyer, Oda, Dr., Herstelle 71, 72, 160, 202, 334, 334, 336, 424, 424, 468, 510, 510
Hahn, Ferdinand, Dr., Prof., München 265
Hainz, Josef, Dr., Ottenhofen 193, 278
Hasenhüttl, Gotthold, DDr., Prof., Saarbrücken 409
Haubst, Rudolf, Dr., Prof., Mainz 177
Hauser, Richard, Dr., Prof., Heidelberg 159
Hehl, Ulrich von, Dr., Bonn 29, 212, 291
Heinz, Hanspeter, Dr., Bonn 223
Heinzer, Felix, Dr., Zürich 200
Helck, Wolfgang, Dr., Prof., Hamburg 273
Hengst, Karl, Dr., Bochum 208
Hermisson, Hans-J., Dr., Prof., Meckenheim-Merl 186
Hörmann, Karl, Dr., Prof., Wien 484
Hoffmann, Paul, Dr., Prof., Bamberg 373
Hünermann, Peter, Dr., Prof., Münster 132, 212
Hughes, John Jay, Dr., Prof., St. Louis 30
Huizing, P. J. M., Dr., Prof., Nijmegen 226
Inciarte, Fernando, Dr., Prof., Münster 491
Juhnke, Leo, Dr., Prof., Augsburg 128
Jungck, Christoph, Dr., Basel 21
Kaiser, Matthäus, Dr., Prof., Sinzing 137, 227
Kaiser, Philipp, Dr., Prof., Eichstätt 380, 463
Kerber, Walter, Dr. Dr., München 490
Khoury, Adel Theodor, Dr., Prof., Münster 69, 496
Klauck, Hans-Josef, Dr., München 456
Kloppenburg, Bonaventura, Dr., Prof., Medellin 422
Knoch, Otto, Dr., Prof., Passau 20, 363
Koch, Klaus, Dr., Prof., Hamburg 189
Krabbe, Bernhard, Dipl.-Theol., Freiburg 47
Krämer, Peter, Dr., Priv.-Doz., Remagen 130
Kramer, Hans OSC, Dr., Prof., Bochum 309
Krömer, Alfred, Dr. Dr., Freiburg 295
Krückeberg, Wilhelm, Gersfeld-Dalherda 37
Laminski, Adolf, Dr., Prof., Prieros 117
Lanczkowski, Günter, Dr., Prof., Heidelberg 69
Laufen, Rudolf, Dr., Düsseldorf 15
Lengeling, Emil Joseph, Dr., Prof., Münster 157, 320
Lepper, Herbert, Dr., Aachen 394
Lill, Rudolf, Dr., Prof., Köln 288
Lindt, Andreas, Dr., Prof., Ittingen 128
Listl, Joseph, Dr., Prof., Bonn 53
Litwinski, Anthony, Münster 233
Loretz, Oswald, Dr., Prof., Münster 13, 112, 275
Lüdicke, Klaus, Dr., Greven 139, 480
Lüpke, Johannes von, Wetter 402
Mayer, Cornelius OSA, Dr., Würzburg 281
Merklein, Helmut, Dr., Prof., Wuppertal 43
Mette, Norbert, Dr., Münster 236
Mödlhammer, Johann Werner, Dr., Prof., Salzburg 392
Moll, Helmut, Dr., Köln 379
Mühlek, Karl, Dr., Prof., Passau 34
Müller, Paul-Gerd, Dr., Prof., Stuttgart 19
Mussinghoff, Heinz, Dr., Münster 474
Napiorkowski, Stanislaw, Dr., Prof., Lublin 464
Nell-Breuning, Oswald von, Dr., Prof., Frankfurt 413
Nellessen, Ernst, Dr., Prof., Bad Honnef 19
Ohlmeyer, Albert OSB, Dr., Baden-Baden 274
Ott, Ludwig, Dr., Prof., Eichstätt 25, 122, 285, 382
Overath, Joseph, Dr., Troisdorf 205
Pesch, Rudolf, DDr., Prof., Frankfurt 13, 114, 115, 192
Piegsa, Joachim, Dr., Prof., Leitershofen 99, 228
Pietron, Josef, Dr., Münster 155
Pollet, J. V., Dr., Paris 287
Promper, Werner, Dr., Münster 31, 245
Raab, Heribert, Dr., Prof., Givisiez 209
Reifenberg, Hermann, Dr., Prof., Bamberg 234, 322
Repplinger, Hermann Josef, Frankfurt 312
Richter, Klemens, Dr., Münster 323
Riesenhuber, Klaus, Dr., Prof., Tokyo 58
Rivinius, Karl Josef, Dr., Prof., St. Augustin 245
Röer, Hans, Dr., Rosendahl 298, 400
Ruppert, Lothar, Dr., Prof., Bochum 496
Rusche, Helga, Dr., Münster 19
Sand, Alexander, Dr., Prof., Bochum 277, 371, 458
Schäfer, Peter, Dr., Prof., Köln 500
Schäfer, Philipp, Dr., Prof., Eichenzell 28
Schaeffler, Richard, Dr., Prof., Bochum 68, 157, 441
Scharbert, Josef, Dr., Prof., München 108, 190, 280, 366, 449, 454, 461
Scheffczyk, Leo, Dr., Prof., München 396, 477
Schelkle, Karl Hermann, Dr., Prof., Tübingen 377
Scherer, Georg, Dr., Prof., Oberhausen 293, 324, 506
Scheuermann, Audomar, Dr., Prof., München 481
Schilling, Heinz, Dr., Bielefeld 387
Schmitz, Heribert, Dr., Prof., Neukeferloh 138, 224
Schneider, Gerhard, Dr., Prof., Bochum 375
Schneider, Lothar, Dr., Leverkusen 310
Schütz, Christian, Dr., Prof., Vilshofen 300
Schulte, Raphael, Dr., Prof., Wien 39
Schulz, Hans-Joachim, Dr., Prof., Würzburg 315, 317
Schwarz, Reinhold, Dr., Eichstätt 49
Senge, Angelika, lic. theol., Münster 332
Smend, Rudolf, Dr., Prof., Göttingen 11, 271
Spicq, Ceslas, Dr., Prof., Fribourg 377
Stegmann, Josef, Dr., Prof., Bochum 415
Stritzky, Maria-Barbara von, Dr., Münster 21
Strobel, August, Dr., Prof., Neuendettelsau 18
Stupperich, Robert, Dr., Prof., Münster 383
Sudbrack, Josef SJ, Dr., München 334, 509
Thomas, Klaus, DDr., D. D., Berlin 72, 239, 239, 420, 422
Trippen, Norbert, Dr., Köln 127
Untergaßmair, Franz G., Dr., Paderborn 115, 195
Urban, Claus, Dr., Ahaus 62
Urban, Hans-Jörg, Dr., Paderborn 219
Verweyen, Hansjürgen, Dr., Prof., Essen 292, 331
Völkl, Richard, Dr., Prof., Freiburg 48
Vorgrimler, Herbert, Dr., Prof., Münster 203, 299, 399
Wagner, Harald, Dr., Doz., Schwäbisch Gmünd 131, 199, 407, 479
Wahl, Otto, Dr., Prof., Benediktbeuern 449
Waldenfels, Hans, Dr., Prof., Düsseldorf 70, 160
Weber, Helmut, Dr., Prof., Trier 232
Weiß, Bardo, Dr., Prof., Mainz 329
Welte, Bernhard, Dr., Prof., Freiburg 65, 398
Werbick, Jürgen, Dr., München 152
Werners, Hans, Dr., Münster 417
Westermann, Claus, Dr., Prof., St. Leon-Rot 103, 272
Wiedenhofer, Siegfried, Dr., Regensburg 124, 215

Wiedmann, Franz, Dr., Prof., Würzburg 33
Wilkens, Gerhard, Dr., Haelen 469
Wolf-Gazo, Ernest, Dr., Münster 353
Wrzecionko, Paul, DDr., Prof., Münster 207
Ziegenaus, Anton, Dr., Prof., Augsburg 118
Ziegler, Walter, Dr., Regensburg 289
Zulehner, Paul M., DDr., Passau 143

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Beinert, W.: Der Papst – Hilfe oder Hindernis für die Einheit? 1–12
Biser, E.: Der Schatten des totgesagten Gottes 89–98
Haubst, R.: Jesus Christus im Glauben der Kirche 177–186
Hahn, F.: Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis 265–272
Wolf-Gazo, E.: Whitehead: Prozeßdenken in Philosophie und Theologie 353–364
Schaeffler, R.: Analytische Religionsphilosophie 441

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Adolph, W.: Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943 210
Agosti, V.: Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano 157
Alberti Magni Opera Omnia. Tomus XXXIV, Pars I. Ed. D. Siedler 122
Althoff, K. F.: Das Vaterunser 15
Angerstorfer, A.: Der Schöpfergott des Alten Testaments 272
Anthropologie als Thema der Theologie. Hrsg. von H. Fischer 293
Arnold, F.: Freiheitsstruktur des Glaubens bei Martin Deutinger 33
Auer, J.: Gott – Der Eine und Dreieine 396
Baier, H.: Kirche in Not 289
Balthasar, H. U. von: Kennt uns Jesus – kennen wir ihn? 424
Barbel, J.: Einführung in die Dogmengeschichte 463
Barbel, J.: Jesus Christus im Glauben der Kirche 380
Barthélemy, D.: Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament 449
Bastgen, B.: Die Besetzung der Bischofssitze in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts 127
Baumgartner, Sehnsucht nach Gemeinschaft 415
Baur, J.: Einsicht und Glaube 477
Becker, G.: Theologie in der Gegenwart 300
Becker-Huberti, M.: Die tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen 1650 bis 1678 208
Benedicti Hesse lectura super Evangelium Matthaei. Ed. W. Bucichowski 277
Bentley, J.: Ritualism and Politics in Victorian Britain 30
Berg, S. B.: The Book of Esther 367
Berger, K. / Preuß, H. D.: Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments 363
Berning, V.: Gott, Geist und Welt 34
Beten in unserer Zeit. Hrsg. von J. Sauer 336
Betz, J.: Eucharistie 379
Beyerlin, W.: Werden und Wesen des 107. Psalms 185
Bissig, H.: Das Churer Rituale 1503–1927 234
Das Bistum Linz im Dritten Reich. Hrsg. von R. Zinnhobler 212
Blank, J.: Das Evangelium nach Johannes 193
Bockmühl, K.: Herausforderungen des Marxismus 332
Böckle, F.: Fundamentalmoral 303
Borobio, D.: La doctrina penitencial en el Liber Orationum Psalmographus 203
Bosold, I.: Pazifismus und prophetische Provokation 15
Bracken, J. A.: What are they saying about the Trinity? 398
Brandl, F.: Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit 28
Bremer, D.: Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung 69
Breuss, J.: Ostern verkündigen 43
Brovelli, F.: La "Expositio Missae Canonicae" 320
Brox, N.: Der erste Petrusbrief 377
Brunner, P.: Bemühungen um die einigende Wahrheit 219
Bruns, B.: Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch 385
Das Buch Genesis, Teil 1. Erläutert von L. Ruppert 274
Bühlmann, W.: Alle haben denselben Gott 245
Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Hrsg. von H.-J. Loth, M. Mildenberger, U. Tworuschka 70
Cobb, J. Jr. / Griffin, D. R.: Process Theology 363
Cobb, J. Jr. / Griffin, D. R.: Prozeß-Theologie 363
Cohen, H. R.: Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic 13
Correspondance de Martin Bucer, Tome I. Publ. par J. Rott 287
Crumbach, K.-H.: Theologie in kritischer Öffentlichkeit 247
Cunchillos, J. L.: Estudio del Salmo 29 451
Dammann, E.: Grundriß der Religionsgeschichte. 2. Aufl. 69
Dannemann, U.: Theologie und Politik im Denken Karl Barths 36
Dattler, F.: O Mistério do Satanás 280
Déchanet, J.: Guillaume de Saint-Thierry 23
Deshusses, J.: Le Sacramentaire Grégorien 156
Diakonie der Gemeinde. Caritas in einer erneuerten Pastoral. Hrsg. von J. Wiener und H. Erharter 47
Prophetische Diakonie. Hrsg. von H. Erharter, A. Kirchmayr, J. Lange, J. Müller 417
Döring, H.: Abwesenheit Gottes 89
Dommershausen, W.: Die Umwelt Jesu
Donner, H.: Pilgerfahrt ins Heilige Land 508
Edwards, O.: Chronologie des Lebens Jesu und das Zeitgeheimnis der drei Jahre 19
Egenolf, H.-A.: Die katholische Weihnachtspredigt nach 1945 155
Egger, W.: Nachfolge als Weg zum Leben 192
Ellis, E. E.: Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity 20
Encyklopedia katolicka Bd 3. Hrsg. von R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz 99
Engel, H.: Die Vorfahren Israels in Ägypten 273
Ethik im Kontext des Glaubens. Hrsg. von D. Mieth und F. Compagnoni 228
Faivre, A.: Naissance d'une hierarchie 466
Fischer, B.: Von der Schale zum Kern 323
Fitzmyer, J. A.: A. Wandering Aramean 276
Flury, J.: Um die Redlichkeit des Glaubens 295
Focke, F.: Sozialismus aus christlicher Verantwortung 416
Franz von Sales: Über die Gottesliebe. Hrsg. von R. Schneider 72
Friedberger, W.: Die Geschichte der Sozialismuskritik im katholischen Deutschland 29
Fuchs, O.: Die lebendige Predigt 152
Fuchs, O.: Sprechen in Gegensätzen 43
Geerlings, W.: Christus exemplum 381
George, A.: Études sur l'œuvre de Luc 375
Geschenk der Armen an die Reichen. Hrsg. und kommentiert von H. Goss-Mayr 245
In Gesellschaft Jesu. Hrsg. von B. Eßer und E. v. Gemmingen 424
Gesprächsseelsorge. Hrsg. von R. Bärenz 314
Grabbe, L. L.: Comparative Philology and the Text of Job 275
Grabmann, M.: Gesammelte Akademieabhandlungen. Hrsg. vom Grabmann-Institut der Universität München 285
Grabner-Haider, A.: Vernunft und Religion 441
Greeley, A.: Maria 334
Griffin, D. R. / Cobb, J. Jr.: Process Theology 363
Griffin, D. R. / Cobb, J. Jr.: Prozeß-Theologie 363
Grillmeier, A.: Jesus der Christus im Glauben der Kirche 177
Gründel, J.: Die Zukunft der christlichen Ehe 309
Gustafson, J.: Protestant and Roman Catholics Ethics 233
Gutiérrez, D.: Los Agustinos en la edad media 1357–1517 206*
Hanhart, R.: Text und Textgeschichte des Buches Judith
Hasenhüttl, G.: Kritische Dogmatik 212 (409)
Hasslberger, B.: Hoffnung in der Bedrängnis 189
Heierle, W. / Pfürtner, S.: Einführung in die katholische Soziallehre 413
Hemmerle, K.: Glauben – wie geht das? 160
Henrici, P.: Aufbrüche christlichen Denkens 510
Hierold, A. E.: Grundlegung und Organisation kirchlicher Caritas unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Teilkirchenrechtes 48
Hildegard von Bingen. Hrsg. von A. Ph. Brück 205
Hinder, P.: Grundrechte in der Kirche 137
Histoire de l'exégèse au XVIe siècle. Réuni par O. Fatio et P. Fraenkel 124
Hödl, L. / Kaufmann, G. / Ruppert, L. / Schaeffler, R. / Schneider, G.: Das Heil und die Utopien 151
Hömig, H.: Das preußische Zentrum in der Weimarer Republik 474
Hoffmann, J.: Moralpädagogik 484
Hollenbach, D.: Claims in Conflict 490
Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem, Vol. I. Publ. par M. Aubineau 283
Huber, W.: Kirche 131
Huber, W. / Tödt, H. E.: Menschenrechte 62
Hubmann, F. D.: Untersuchungen zu den Konfessionen 368
Hübner, H.: Das Gesetz in der synoptischen Tradition 373
Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen und erläuternde Texte 469
Incontro con la Bibbia. A cura di G. Zevini 461
Iudith. Ed. R. Hanhart 449
Iverson, J.: Leben wir öfter als einmal? 239
Jakobi, F.-J.: Wibald von Stablo und Corvey 468
Jaspert, B.: Die Regula Benedicti – Regula Magistri – Kontroverse 202
Jesus Christus und die Religionen. Hrsg. von A. Paus 496
Jüngel, E.: Gott als Geheimnis der Welt 402
Kallis, A.: Der Mensch im Kosmos 21

Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949–1963. Hrsg. von A. Langner 291
Kaufmann, G. / Ruppert, L. / Schaeffler, R. / Schneider, G. / Hödl, L.: Das Heil und die Utopien 151
Keel, O.: Vögel als Boten 112
Keihl, B.: Das staatliche Recht der res sacrae 53
Kertsch, M.: Bildersprache bei Gregor von Nazianz 21
Ketteler, W. E. Freiherr v.: Schriften, Aufsätze und Reden 288
Kiesow, K.: Exodustexte im Jesajabuch 186
Kinet, D.: Baᶜal und Jahwe 275
Kirche als ‚Gemeinde von Brüdern'. Hrsg. von A. Burgsmüller 479
Klauck, H.-J.: Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten 190
Klinger, E.: Ekklesiologie der Neuzeit 217
Koch, K.: Die Profeten I 454
Kontinent der Hoffnung, Hrsg. von H. Schöpfer und E. Stehle 422
Kratz, R. / Pesch, R.: So liest man synoptisch 371
Lang, B.: Kein Aufstand in Jerusalem 106
Langbrandtner, W.: Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche 198
Langevin, P.-É.: Bibliographie biblique 100
Lapide, P. / Moltmann, J.: Jüdischer Monotheismus – Christliche Trinitätslehre 223
Larentzakis, G.: Einheit der Menschheit – Einheit der Kirche bei Athanasius 117
Latourelle, R.: L'accès à Jésus par les évangiles 372
Laufen, R.: Die Doppelüberlieferung der Logienquellen und des Markusevangeliums 13
Lemke, H.: Theologie und Praxis annehmender Seelsorge 420
Lera, J. M.: ... y se hizo hombre 118
Léthel, F.-M.: Théologie de l'Agonie du Christ 200
Lewis, C. S.: Das Gespräch mit Gott 71
In Libertatem Vocati Estis (Gal 5,13). Curantibus H. Boelaarset, R. Tremblay 55
Liebmann, M.: Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation 383
Die göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus. Hrsg. von F. v. Lilienfeld 317
Jüdische Liturgie. Hrsg. von H. H. Henrix 496
Löhneysen, W.: Mistra. Griechenlands Schicksal im Mittelalter 120
Lohfink, N.: Hinter den Dingen ein Gott 72
Lotz, J. B.: Die Drei-Einheit der Liebe 478
Mejía, J.: Amor, pecado, alianza 108
Merklein, H.: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip 377
Merks, K.-W.: Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie 58
Merton, Th.: Keiner ist eine Insel 510
Meyer, J. E.: Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart 237
Moltmann, J. / Lapide, P.: Jüdischer Monotheismus – Christliche Trinitätslehre 223
Momose, P. F.: Kreuzestheologie 39
Mosiek, U.: Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche 224
Mosis, R.: Das Buch Ezechiel 455
Müller, E.: Aegidius Jais (1750–1822) 236
Münch, P.: Zucht und Ordnung 387
munen musō – Ungegenständliche Meditation. Hrsg. von G. Stachel 334
Nachfolge als Zeichen. Hrsg. von F. Wulf, C. Bamberg, A. Schulz 46
Napiórkowski, St. C.: Solus Christus, zbawcze pośrednictwo według księgi zgody 207
Nees, A.: Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) 130
Negev, A.: Funde und Schätze im Land der Bibel 13
Neirynck, F.: Jean et les synoptiques 115
Neumann, J.: Menschenrechte – auch in der Kirche? 227
Neuner, P.: Döllinger als Theologe der Ökumene 389
Neuner, P.: Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung 392
Neusner, J.: A History of the Mishnaic Law of Purities 500
Nocke, F.-J.: Liebe, Tod und Auferstehung 399
Opera inedita Historiam XXII. Sessionis Basiliensis respicientia. Curavit W. Eckermann 24
Pannenberg, W.: Ethik und Ekklesiologie 406
Pannenberg, W.: Grundfragen systematischer Theologie 407
Paul de Tarse. Apôtre du notre Temps. Par le soin de L. de Lorenzi 458
Peinen, H.-T. von / Tilmann, K.: Die Führung zur Meditation Bd 2 239
Person, R. E.: The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils 199
Pesch, R.: Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis 265
Pesch, R. / Kratz, R.: So liest man synoptisch 371
Pfeil, H.: Im Umbruch der Zeit 159
Pfürtner, S. / Heierle, W.: Einführung in die katholische Soziallehre 413
Pihkala, J.: Mysterium Christi 37
Pohlschneider, J.: Der nationalsozialistische Kirchenkampf in Oldenburg 394
Polag, A.: Fragmenta Q 114
Potz, R.: Die Geltung kirchenrechtlicher Normen 49
Preuß, H. D. / Berger, K.: Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments 363
Prien, H.-J.: Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika 31
Primetshofer, B.: Ordensrecht 481
Process Philosophy: Basic Writings. Eds. J. R. Sibley und P. A. Gunter 361
Aus den Psalmen leben. Schriftleitung W. Strolz 367
Raab, G.: Rechtsschutz gegenüber der Verwaltung 139
Ratzinger, J.: Licht, das uns leuchtet 71
Theologische Realenzyklopädie. Bd III. Hrsg. von G. Krause und G. Müller 97
Rechenschaft des Glaubens. Hrsg. von K. Lehmann und A. Raffelt 299
Reifferscheid, G.: Das Bistum Ermland und das Dritte Reich 128
Religion als Beruf. Mit Beiträgen von W. Marhold, U. Bußmann, T. Eikelmann, W. Fischer, E. Löschcke, H. Przybylski, M. Schibilsky und H. Siemers 310
Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Hrsg. von L. Bertsch und F. Schlösser 145
Renaud, B.: La formation du livre de Michée 109
Revell, E. J.: Biblical Texts with Palestinian Pointing and Their Accents 190
Ricoeur, P.: Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica 19
Riedel-Spangenberger, I.: Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung (cc. 1128–1132 CIC) und das Herrenwort Mk 10,9 226
Riedl, A.: Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils 306
Riesener, I.: Der Stamm עבד im Alten Testament 369
Rivera, J. R. de: Kommunikationsstrukturen in den geistlichen Exerzitien des Ignatius von Loyola 312
Rosenzweig, F.: Der Stern der Erlösung 330
Ruppert, L. / Schaeffler, R. / Schneider, G. / Hödl, L. / Kaufmann, G.: Das Heil und die Utopien 151
Scarvaglieri, G.: La religione in una società in transformazione 148
Schäfer, T.: Das Priester-Bild im Leben und Werk des Origenes 381
Schaeffler, R. / Schneider, G. / Hödl, L. / Kaufmann, G. / Ruppert, L.: Das Heil und die Utopien 151
Schelkle, K.-H.: Der Geist und die Braut 19
Scherer, G.: Strukturen des Menschen 65
Scherschel, R.: Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens 509
Schierse, F. J.: Christologie 292
Schjørring, Theologische Gewissensethik und politische Wirklichkeit 128
Schmidt, W. H.: Einführung in das Alte Testament 271
Schmidtchen, G.: Was den Deutschen heilig ist 143
Schmitz, H.: Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht 480
Schneider, G. / Hödl, L. / Kaufmann, G. / Ruppert, L. / Schaeffler, R.: Das Heil und die Utopien 151
Schneyer, J. B.: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350 382
Schreiber, A.: Die Gemeinde in Korinth 278
Schrödter, H.: Analytische Religionsphilosophie 441
Schütz, C.: Verborgenheit Gottes 89
Seelsorge, Hrsg. von F. Wintzer 422
Seifart, A.: Der Gott der „politischen Theologie" 215
Simons, T.: Albert Camus' Stellung zum Christlichen Glauben 331
Smend, R.: Die Entstehung des Alten Testaments 366
Söll, G.: Mariologie 464
Sorrentino, S.: Schleiermacher e la filosofia della religione 68
Spicq, C.: L'Épitre aux Hébreux 18
Spicq, C.: Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire 112
Gelebte Spiritualität. Hrsg. von F. Kamphaus und J. Bours 160
Stauffer, R.: Dieu, la création et la Providence dans la predication de Calvin 27
Steck, O. H.: Welt und Umwelt 106
Stein, E.: Wege zur inneren Stille 334
Strobel, A.: Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders 465
Studien zum Pentateuch. Hrsg. von W. Braulik 103
Studium Upsalense. Ed. by A. Piltz 25
Stutzer, D.: Die Säkularisation 1803 209
Styczén, T. / Wojtyła, K. / Szostek, A.: Der Streit um den Menschen 307
Synofzik, E.: Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus 115
Szostek, A. / Styczén, T. / Wojtyła, K.: Der Streit um den Menschen 307
Thatcher, A.: The Ontology of Paul Tillich 400

Théorie de la prophetie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. Édition par J.-P. Torrel 67
Tilmann, K.: Die Führung zur Meditation Bd 1 239
Tilmann, K. / Peinen, H.-T. von: Die Führung zur Meditation Bd 2 239
Timpe, N.: Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Iuris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum 410
Tödt, H. E. / Huber, W.: Menschenrechte 62
Tolbert, M. A.: Perspectives on the Parables 456
Troll, C. W.: Sayyid Ahmad Khan 70
Ullmann, W.: Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter 203
Valdrini, P.: Conflits et recours dans l'Eglise 138
Valentin, H.: Aaron 11
Verantwortung und Gehorsam. Hrsg. von K. Hörmann, A. Laun, G. Virt 232
Verkamp, B. J.: The Indifferent Mean 384
Vohn, J.: Sittliche Erkenntnis zwischen Rationalität und Glauben 150
Vorgrimler, H.: Buße und Krankensalbung 135
Wagner, H.: Die eine Kirche und die vielen Kirchen 471
Wegman, H. A. J.: Geschichte der Liturgie im Westen und Osten 315
Welte, B.: Meister Eckhart 329
Welte, B.: Religionsphilosophie 324
Welte, B.: Die Würde des Menschen und die Religion 506
Wenz, G.: Subjekt und Sein 298
Werkbuch zum Gotteslob. Hrsg. von J. Seuffert 157
Westermann, C.: Theologie des Alten Testaments in Grundzügen 11
Whitehead, A. N.: Prozeß und Realität 353
Wieh, H.: Konzil und Gemeinde 132
Wieland, W.: Offenbarung bei Augustinus 281
Winner, L.: Sühne im interpersonalen Vollzug 491
Wojtyła, K. / Szostek, A. / Styczén, T.: Der Streit um den Menschen 307
Mit sanfter Zähigkeit. Hrsg. von N. Höslinger und T. Maas-Ewerd 322
Zulehner, P. M.: Umkehr: Prinzip und Verwirklichung 419

IV. Personennachrichten (incl. Habilitationen und Promotionen)

Ančić, Nedjelko 514
Angerer, Anton 514
Annen, Josef 512
Arendt, Hans-Peter 512
Arguello, José 513
Berthouzoz, Roger 514
Brena, Gian Luigi 514
Breulmann, Hermann 513
Bundschuh, Benno v. 513
Camarero, Jesús 513
Cessario, Romanus 514
Chiarayath, Francois 512
Decot, Rolf 512
Dillschneider, Rolf 513
Egger, Wilhelm 511
Eichinger, Werner 512
Ewen, Alois 514
Glässgen, Heinz 511
Grebner, Christian 513
Grulich, Rudolf 511
Hardt, Michael 512
Hausmann, Franz 512
Herberth, Maria 512
Heuberger, Josef 513
Hilling, Manfred 511
Horn, Axel 513
Huber, Sebastian 514
Hurtado Lopez, Juan Manuel 512
Huter, Alois 511
Illhardt, Franz-Josef 512
Junghanns, Albert 512
Kappenberg, Barbara 512
Kaspar, Franz 512
Kienzler, Klaus 511
Kilarski, Krzystof 512
Kim, Jung-Hi 513
Kim, Tjeung-Nam 514
Kniewasser, Manfred 514
Köhldorfner, Peter 513
Krauss, Veronika 514
Kronbichler, Josef 512
Küppers, Kurt 513
Lochbrunner, Manfred 512
Löffelmann, Ingeborg 514
MacCarty, Kathleen Carmel 514
Manz, Georg 512
Mauro, Jöhri P. 514
Mendecki, Norbert 514
Müller, Rudolf Augustinus 512
Muhrer, Siegrid 513
Olrich, Anna 511
Osawa, Takeo 513
Oswald, Julius 514
Parinthirickal, Mathew 513
Pfister, Peter 512
Plank, Peter 513
Probst, Manfred 511
Rabl, Josef 513
Radl, Walter 511
Raith, Paul 514
Reiterer, Friedrich 511
Ricken, Friedo 514
Rohrhofer, Werner 514
Saller, Margot 514
Sanchez, Juan José 512
Scheld, Stefan 513
Schiller, Otto 514
Schleinzer, Friedrich 514
Schmid, Johannes 513
Schultheis, Herbert 513
Schweizer, Harald 511
Seeliger, Hans Reinhard 512
Seubert, Xavier 512
Spescha, Plasch 514
Stanke, Gerhard 513
Stich, Hans 512
Strasser, Maximilian 514
Trautmann, Maria 513
Waldmüller, Lothar 511
Weimer, Ludwig 511
Weissenböck, Franz Josef 514
Weninger, Michael 514
Wiedenhofer, Siegfried 511
Wittig, Michael 513
Wolbert, Werner 512
Zöller, Karl 512
Zunder, Walter 514

V. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster,
unter Mitarbeit der Institute und Seminare des Fachbereichs Kath. Theologie
der Universität Münster 73–88, 161–176, 249–264, 337–352, 425–440, 515–528

476 Bott. 69.

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 1 **1980** **76. Jahrgang**

Wolfgang Beinert: Der Papst — Hilfe oder Hindernis für die Einheit? . . . . . Spalte 1

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 11
C. Westermann: Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (H. Groß)
H. Valentin: Aaron (R. Smend)
H. R. Cohen: Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic (O. Loretz)
A. Negev: Funde und Schätze im Land der Bibel (H. Eising)
R. Laufen: Die Doppelüberlieferung der Logienquellen und des Markusevangeliums (R. Pesch)
K. F. Althoff: Das Vaterunser (J. B. Bauer)
I. Bosold: Pazifismus und prophetische Provokation (R. Laufen)
C. Spicq: L'Épitre aux Hébreux (A. Strobel)
K.-H. Schelkle: Der Geist und die Braut (H. Rusche)
O. Edwards: Chronologie des Lebens Jesu und das Zeitgeheimnis der drei Jahre (E. Nellessen)
P. Ricoeur: Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica (P.-G. Müller)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 20
E. E. Ellis: Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity (O. Knoch)
M. Kertsch: Bildersprache bei Gregor von Nazianz (Ch. Jungck)
A. Kallis: Der Mensch im Kosmos (M.-B. von Stritzky)
J. Déchanet: Guillaume de Saint-Thierry (N. M. Häring)
Opera inedita Historiam XXII. Sessionis Concilii Basiliensis respicientia. Curavit W. Eckermann (R. Bäumer)
Studium Upsalense. Ed. by A. Piltz (L. Ott)
R. Stauffer: Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin (A. Ganoczy)
M. Brandl: Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit (Ph. Schäfer)
W. Friedberger: Die Geschichte der Sozialismuskritik im katholischen Deutschland zwischen 1830 und 1914 (U. v. Hehl)
J. Bentley: Ritualism and Politics in Victorian Britain (J. J. Hughes)
H.-J. Prien: Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika (W. Promper)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 33
F. Arnold: Freiheitsstruktur des Glaubens bei Martin Deutinger (F. Wiedmann)
V. Berning: Gott, Geist und Welt (K. Mühlek)
U. Dannemann: Theologie und Politik im Denken Karl Barths (E. H. Friedmann)
J. Pihkala: Mysterium Christi (W. Krückeberg)
P. F. Momose: Kreuzestheologie (R. Schulte)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 43
O. Fuchs: Sprechen in Gegensätzen (H. Merklein)
J. Breuss: Ostern verkündigen (E. Berning)
Nachfolge als Zeichen. Hrsg. von F. Wulf, C. Bamberg, A. Schulz (B. Doppelfeld)
Diakonie der Gemeinde, Caritas in einer erneuerten Pastoral. Hrsg. von J. Wiener und H. Erharter (B. Krabbe)
A. E. Hierold: Grundlegung und Organisation kirchlicher Caritas unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Teilkirchenrechtes (R. Völkl)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 49
R. Potz: Die Geltung kirchenrechtlicher Normen (R. Schwarz)
B. Keihl: Das staatliche Recht der res sacrae (J. Listl)

Moraltheologie . . . . . Sp. 55
In Libertatem Vocati Estis (Gal 5,13). Curantibus H. Boelaarset, R. Tremblay (G. Ermecke)
K.-W. Merks: Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie (K. Riesenhuber)

Philosophie, Religionswissenschaften . Sp. 62
W. Huber / H. E. Tödt: Menschenrechte (C. Urban)
G. Scherer: Strukturen des Menschen (B. Welte)
Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. Éd. par J.-P. Torrel (N. M. Häring)
S. Sorrentino: Schleiermacher e la filosofia della religione (R. Schaeffler)
D. Bremer: Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung (G. Lanczkowski)
E. Dammann: Grundriß der Religionsgeschichte (A.-Th. Khoury)
Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Hrsg. von H.-J. Loth, M. Mildenberger, U. Tworuschka (H. Waldenfels)
Ch. W. Troll: Sayyid Ahmad Khan (P. Antes)

Spiritualität . . . . . Sp. 71
C. S. Lewis: Das Gespräch mit Gott (O. Hagemeyer)
J. Ratzinger: Licht, das uns leuchtet (O. Hagemeyer)
Franz von Sales: Über die Gottesliebe. Mit einer Kurzbiographie des Heiligen von R. Schneider (K. Thomas)
N. Lohfink: Hinter den Dingen ein Gott (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 73

Der Papst — Hilfe oder Hindernis für die Einheit?

von Wolfgang Beinert, Regensburg

I. Seit dem Beginn des Pontifikats Johannes Pauls II. ist das Thema „Papst" von höchster Aktualität. An die zwei Dutzend mehr oder minder gewichtiger Publikationen beschäftigen sich mit dem ersten Pontifikatsjahr unter den verschiedensten Aspekten. Gehören sie zur „Jubel-Ouvertüre"[1] des neuen Amtsinhabers oder steht dahinter auch ein echtes Interesse am Amt selber? Die Frage ist nicht belanglos. Es ist heute unbestritten, daß wenigstens am Anfang der innerchristlichen Kontroversen um den römischen Bischof zunächst nicht die Dogmatik, sondern die praktische Erfahrung gestanden hat. Papsttumskritik entwickelte sich gewöhnlich aus der Pontifikatskritik, die als solche ihre lange Tradition in der Kirche, von Paulus angefangen, hat. Auch das die Ökumene so belastende Wort vom Antichrist steht in dieser Linie. Sie näher zu untersuchen, wäre sicher lohnend[2]. Die Arbeit wäre allerdings rein historisch: Die Behauptung würde von reformatorischen Christen heute nicht mehr aufrechterhalten, nicht zuletzt gerade wegen der Päpste der vergangenen 20 Jahre. Ein erstaunlicher Wandel der Szene ist zu beobachten. Als Papst

[1] Aachener Volkszeitung, zit. FAZ vom 3. 12. 1978, S. 2.

[2] Papal Primacy 25 (vgl. Anm. 12 die genaue Bibliographie); Material bietet H. D. Rauh, Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus (BGPhThMA 9), Münster 1973.

UB TÜB
27. MRZ 1980 Gd 128.40
Z(1)

Paul VI. 1967 bemerkte, er selber sei das größte Hindernis der Ökumene, konnte er sich des allgemeinen Beifalls sicher sein[3]. Noch nicht anderthalb Jahrzehnte später darf ihm widersprochen werden[4].

II. Wie kam es zu einem solchen aufregenden Wechsel der Perspektive? Zuerst ist an die Umstellung der historischen Großwetterlage zu erinnern, die im Weltkirchenrat wie auch in der römisch-katholischen Kirche zu einer Klimaveränderung geführt hat. In einer Zeit der planetaren Verflechtung aller Ereignisse können die Kirchen ihre Aufgabe nicht mehr selbstgenügsam im Blick auf sich selber und allenfalls noch ihre konfessionellen Nachbarn erfüllen. „Die Frage nach der einen Stimme, nach dem einheitlichen Zeugnis der Christenheit in der Welt von heute ist unausweichlich gestellt, und damit auch die Frage nach Diensten innerhalb der Kirche, welche dem Zustandekommen dieses einmütigen Zeugnisses förderlich sind"[5]. Das stärkte im Ökumenischen Rat den Willen zur sichtbaren Einheit, der sich immer deutlicher mit der Einsicht in die Notwendigkeit eines ökumenischen Universalamtes verbindet[6]. Dieser zentralisierenden Tendenz entspricht in der katholischen Kirche ein scheinbar gegenläufiger Trend. Im Zweiten Vatikanischen Konzil war der seit 1870 immer deutlicher entwickelte absolutistische Zentralismus vom Gedanken der Kollegialität, der Herausstellung der Partikularkirchen und vor allem von der Volk-Gottes-Ekklesiologie korrigiert worden. Durch beide Entwicklungen wurden wesentliche Stolpersteine vom ökumenischen Weg geräumt. In diesem Zusammenhang ist auch die Erklärung der Glaubenskongregation „Mysterium Ecclesiae" (1973) zu erwähnen, die durch die „Anfrage" Küngs nach der Unfehlbarkeit des Papstes provoziert worden war. In Abschnitt V dieses Dokumentes wird der Geschichtlichkeit der Dogmen Rechnung getragen. Damit war eine wesentlich unbefangenere zwischenkirchliche Diskussion sanktioniert, die gerade der Papstproblematik zugute kam.

Daraufhin setzte in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre eine lebhafte Beschäftigung mit der Frage ein. Sie fand ihren Niederschlag in einer kaum mehr überschaubaren Fülle von Monographien, Sammelwerken, Zeitschriften-Themenheften und Einzelartikeln, die alle explizit oder implizit vom ökumenischen Interesse geleitet wurden[7]. Vor allem aber befaßten sich in den letzten zehn Jahren beinahe alle bedeutenden Kirchen offiziell mit der Thematik, gewöhnlich im Dialog mit Vertretern der römisch-katholischen Kirche. Die Chronologie der Ereignisse verdient festgehalten zu werden:

1969 „Thesen zur Frage des Primates", Internationale Altkatholische Theologentagung, Bonn[8];

1970 „Der Primat in der Kirche", Erklärung der Altkatholischen Bischöfe zum 18. Juli 1970[9];

1970 „Das Petrusamt in ökumenischer Sicht", Zweite Theologische Konferenz der Stiftung „Pro Oriente", Wien[10];

1972 „Das Evangelium und die Kirche", Berichte der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission (Malta-Bericht) mit knapper, aber bedeutsamer Erwähnung der Frage[11];

1974 „Papal Primacy and the Universal Church. Differing Attitudes toward Papal Primacy", Bericht der offiziellen Dialogkommission des US-Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes und der Missourisynode einerseits, der US-Bischofskonferenz der römisch-katholischen Kirche andererseits[12];

1976 „Authority in the Church", Erklärung der anglikanisch/römisch-katholischen internationalen Kommission, Venedig[13];

1977 „Papsttum als ökumenische Frage", Symposion der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, Heidelberg[14];

1977 „Verbindliches Lehren der Kirche heute", Faith-and-Order Konsultation, Odessa[15];

1977 „Teaching Authority and Infallibility in the Church", Bericht der offiziellen Dialogkommission des US-Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes usw. (vgl. die Angaben zu 1974)[16];

1978 Römisch-katholisch / altorientalische Konsultation über Primatsfragen der Stiftung „Pro Oriente", Wien[17].

Im folgenden richtet sich unsere Aufmerksamkeit auf die drei Tagungen, die sich mit den katholisch-lutherischen Differenzen in der Papstfrage befaßt haben. Die beiden amerikanischen Gesprächsrunden waren offiziell und haben jeweils eine gemeinsame Erklärung verfaßt. Beides kann von der Heidelberger Tagung nicht gesagt werden. Ihre Publikation erinnert zwar bewußt schon in der Aufmachung an das seinerzeit viel Wirbel und wenig Wirkung erzielende Memorandum von 1973 über die Reform und Anerkennung der kirchlichen Ämter, bei dem man bewußt die Papstfrage ausgeklammert hatte[18], doch hat man dieses Mal auf ein gemeinsames Statement verzichtet. Sie darf dennoch mit großer Aufmerksamkeit rechnen, nicht zuletzt schon deswegen, weil sie dem Eindruck wehrt, das „Land der Reformation" sei – allen guten Vorsätzen der Würzburger Synode zum Trotz[19] – nun doch schon ökumenisches Entwicklungsland geworden.

III. Das Dokument der amerikanischen Dialogkommission von 1974 entstand nach ermutigenden Konsenserfahrungen in anderen Themen[20]. Von der zuletzt behandelten Ämterfrage her ergab

[3] Ansprache Pauls VI. an die Mitglieder des römischen Einheitssekretariates (AAS 59 [1967], 498).

[4] H. Stirnimann, Ökumenisches Papsttum – ökumenischer Petrusdienst; Papsttum als ökumenische Frage (vgl. Anm. 14 die genaue Bibliographie) 263f.

[5] H. Ott, Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdiskussion: a.a.O. 214; vgl. auch J. Moltmann, Ein ökumenisches Papsttum: a.a.O. 256ff., der vom notwendigen „Dienst der Gemeinschaft" dezidiert und wiederholt spricht.

[6] Vgl. auch die Debatte um den Konziliaritätsbegriff, die ich zusammenfassend wiedergegeben habe in meinem Aufsatz „Konziliarität der Kirche": Cath 33 (1979), 81–108.

[7] Neuere wichtige Werke sind u. a. A. Brandenburg - H. J. Urban (Hrsg.), Petrus und Papst. Evangelium – Einheit der Kirche – Papstdienst, 2 Bde., Münster 1977f.; U. Horst, Papst – Konzil – Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart (Walberger Studien 10, Mainz 1978; J. Ratzinger (Hrsg.), Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes, Düsseldorf 1978. Als Beispiel eines Zeitschriften-Themenheftes kann US 34 (1979), Heft 1, angeführt werden: Bleibendes und Veränderliches im Petrus-Dienst.

[8] H. Stirnimann – L. Vischer (Hrsg.), Papsttum und Petrusdienst (Ökumen. Perspektiven 7), Frankfurt a. M. 1975, 144f.

[9] A.a.O. 141–144.

[10] Pro Oriente, Konziliarität und Kollegialität – Das Petrusamt – Christus und seine Kirche, Innsbruck-Wien-München 1975, 111–172.

[11] G. Gassmann u. a. (Hrsg.), Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-lutherischen Gespräch (Ökumen. Dokumentation I), Frankfurt a. M., 23–54, vor allem Nr. 22, 23, 66, 67 (31, 47f.).

[12] P. C. Empie – T. A. Murphy (Hrsg.), Papal Primacy and the Universal Church (Lutherans and Catholics in Dialogue V), Minneapolis (Minn.) 1974, 9–42. Im Folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert, der Text ist wiedergegeben nach der deutschen Übersetzung in Stirnimann-Vischer (Hrsg.), Papsttum und Petrusdienst (vgl. Anm. 8) 91–140. Die Arbeitspapiere der Tagung sind im genannten Band von Empie-Murphy (historische und systematische Referate), bzw. in dem Werk Peter in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars, Minneapolis-New York-Toronto 1973 (dt. R. W. Brown - K. P. Donfried - J. Reumann (Hrsg.), Der Petrus der Bibel. Eine ökumen. Untersuchung, Stuttgart 1976) erschienen (exegetische Referate).

[13] Deutsche Übersetzung: Ökumene und Papstamt. Das neue anglikanisch-katholische Konsensdokument über Autorität in der Kirche: HK 31 (1977), 191–195.

[14] Arbeitsgemeinschaft ökumen. Universitätsinstitute (Hrsg.), Papsttum als ökumenische Frage, München-Mainz 1979.

[15] Verbindliches Lehren der Kirche heute. Arbeitsbericht aus dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß und Texte der Faith and Order-Konsultation Odessa 1977 (Beiheft zur ÖR 33), Frankfurt a. M. 1978, 208–227.

[16] Teaching Authority and Infallibility in the Church: TS 40 (1979), 113–166 (auch: One in Christ 15 [1979], 114–169). Im Folgenden nach TS zitiert.

[17] Die Veröffentlichung der Referate erfolgt in einer Sondernummer der Zeitschrift „Wort und Wahrheit". Ein erster Bericht und zwei Referate in US 34 (1979), 6f., 48–78.

[18] Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München-Mainz 1973.

[19] Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit IV, 1 (Gemeinsame Synode, Offiz. Gesamtausgabe I, Freiburg-Basel-Wien 1976, 108.

[20] Dem hier zu rezensierenden Dialog waren Gespräche vorausgegangen über „Der Status des Nizänischen Glaubensbekenntnisses als Dogma der Kirche" (1965), „Eine Taufe für die Vergebung der Sünden" (1966), „Die Eucharistie" (1967), „Eucharistie und Amt" (1970). Die Konsenspapiere und die Studien hierzu sind in der Reihe „Lutherans and

UNIVERSITÄT TÜBINGEN

sich das Thema des vorliegenden Dokumentes: das konkrete Amt des Papstes. Dabei beschränkte man sich zunächst auf den Jurisdiktionsprimat. Eine neue Gesprächsrunde führte dann zu dem unter Abschnitt IV zu besprechenden Papier über die Unfehlbarkeit. In beiden Fällen ging es nicht allein um die Aufarbeitung der Vergangenheit, sondern mehr noch um die Suche nach Möglichkeiten eines Dienstes an der zukünftigen Einheit der Kirche auf universaler Ebene. Beide Male wurden umfangreiche Arbeitspapiere erarbeitet. Das exegetische Material der ersten Gesprächsrunde wurde in einem eigenen Band herausgegeben[21], das historisch-systematische zusammen mit dem gemeinsamen Dokument publiziert. Die Veröffentlichung der Papiere der zweiten Gesprächsrunde ist angekündigt, liegt aber zur Stunde noch nicht vor. Die Erklärung über den Jurisdiktionsprimat besteht formal aus vier Teilen: einer Gemeinsamen Erklärung (9–23) folgen je eigene Erwägungen der lutherischen (23–33) und der römisch-katholischen Teilnehmer (33–38); eine kurze Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Papsttums schließt die Erklärung ab (38–42).

Gemeinsam stellen die Autoren fest, daß es im Neuen Testament Strukturen gibt, welche die Einheit der universalen Kirche wahren sollen; damit ist eng der Name des Apostels Petrus verknüpft. Sie sprechen daher von einer „Petrinischen Funktion". Sie sei allerdings nicht notwendig mit einer einzelnen Person verbunden, auch Ortskirchen und verschiedene Bischöfe hätten sie ausgeübt. Der Bischof von Rom ist allerdings „der bemerkenswerteste einzelne Vertreter des Amtes gegenüber der universalen Kirche" gewesen[22]. So haben sich an ihm die historischen Streitfragen zwischen den im Dialog vertretenen Kirchen entzündet. Ist das Amt des Petrus singulär oder eine Daueraufgabe; ist das konkrete Papsttum iuris divini und somit wesentlicher Bestandteil der Kirche oder nur von soziologischer Bedeutung; ist der vom Vatikanum I definierte Jurisdiktionsprimat notwendig oder nur faktisch mit dem Papsttum verbunden (und somit offen für Veränderungen)?[23] Der Bescheid zur ersten Frage lautet, daß die Exegese übereinstimmend die Sonderstellung des Petrus zur Kenntnis nimmt, aber wegen der Vielfalt der neutestamentlichen Linien gewisse Divergenzen im NT selber konstatieren muß. So kann man sicher nicht von einer „Einsetzung" des Apostels zum „ersten Papst" durch den Herrn sprechen, sondern allenfalls „Möglichkeiten einer Orientierung in diese Richtung (d. h. Papsttum, d. Vf.) sehen, wenn sie durch fördernde Faktoren in der nachfolgenden Kirche geformt werden?[24] Das eigentliche Problem wird durch die zweite Frage aufgeworfen[25]. Es ergab sich allerdings, daß es zu einem großen Teil durch eine unterschiedliche Terminologie bedingt ist. Verstehen die Katholiken „unter göttlichem Recht" ein essentielles Moment an einer Gegebenheit, hier den formalen Stiftungsakt Jesu, so sehen die Lutheraner darin eher eine soteriologische, bzw. schöpfungstheologische Verdeutlichung des göttlichen Willens. Beide sind sich darüber einig, daß das Papsttum als Einheitsamt funktional zu verstehen ist und somit wenigstens relativ vom Evangelium her gefordert wird, sofern dieses die Wahrung der Einheit verlangt. Katholiken wie Lutheraner stimmen darin überein, daß es „gottgewollt" ist. Dann aber lautet die entscheidende Frage nicht mehr, ob es einen Papst geben dürfe oder könne, sondern ob seine Aufgabe zusammen mit seiner primatialen Vollmacht die beste, einzige oder eine nur mögliche Weise der Institutionalisierung der petrinischen Funktion heute und für die absehbare Zukunft sei[26]. Sie kann in der herkömmlichen Terminologie nicht beantwortet werden. Wenn auch hier keine volle Einigung erzielt wird, zeigt sich beiden Seiten jedoch, daß die Frage sekundär ist. Die Katholiken betonen weiter, „daß der päpstliche Primat eine Institution in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes ist", den Lutheranern kommt es darauf an, daß er „dem Evangelium dient und daß seine Ausübung von Macht nicht die christliche Freiheit untergräbt"[27].

Damit gerät schon die dritte Frage ins Visier. Die Debattanten konsentieren darin, daß eine sichtbare Einheit eine institutionalisierte Autorität braucht und daß das Papsttum eine solche sein könne. Dabei muß man nicht notwendig an das gegenwärtige, durch das Papstverständnis der beiden vatikanischen Konzilien geprägte Bild denken, das sich aus einem langen Entwicklungsgang herauskristallisiert hat. Es bedarf und unterliegt der Korrektur durch die vom letzten Konzil herausgestellten Prinzipien des legitimen Pluralismus, der Kollegialität und der Subsidiarität, die zusammen ein Gleichgewicht der Kräfte in der Kirche gewährleisten und absolutistischen Tendenzen wehren[28].

Angesichts einer so beachtlichen Harmonie erhebt sich die Frage, ob die Lutheraner dann nicht ein prinzipielles Ja zu einem päpstlichen Einheitsamt sagen könnten. Darauf antworten diese im zweiten Teil des Dokumentes. Die gemeinsamen Überlegungen haben klargemacht, daß der universale Dienst an der von Christus gewollten Einheit nicht beliebig (merely optional) ist[29], daß er sich andererseits aber nicht ausschließlich auf den römischen Bischof konzentrieren muß. Vor allem aber ist klar geworden, daß der Papst auch nach katholischem Verständnis nicht an Christi Stelle tritt, sondern ihn lediglich repräsentiert, wenn es den Protestanten auch offensichtlich schwerfällt, ein solches „evangelisches" Papsttum in der heutigen Primatsausübung schon genügend verdeutlicht zu sehen. Dennoch können sie sagen: „Unsere lutherische Lehre über die Kirche und das Amt zwingt uns zu der Überzeugung, daß eine Anerkennung des päpstlichen Primats in dem Maße möglich ist, in dem ein erneuertes Papsttum wirklich die Treue dem Evangelium gegenüber fördert und in rechter Weise eine petrinische Funktion in der Kirche ausübt"[30].

Welchen Beitrag können die Katholiken für die Einheit leisten – darauf antworten die römischen Teilnehmer im dritten Teil der Erklärung. Sie halten daran fest, das bischöfliche und päpstliche Amt in seiner konkreten Grundgestalt sei „eine von Gott gewollte Fortführung der Funktionen ..., die von Petrus bzw. den anderen Aposteln ... ausgeübt worden sind"[31]. Die faktische Gestalt des Papsttums nach dem Vatikanum I wird als zeitbedingt erklärt. Das Dogma von 1870 ist nach den hermeneutischen Regeln von „Mysterium Ecclesiae" zu interpretieren. Dann kann der Jurisdiktionsprimat nicht mehr als Einengung für das Evangelium verstanden werden, da auch in ihm der Primat Christi gewahrt bleibt. Dabei ist zuzugeben, daß diese Verhältnisse besser in Erscheinung treten sollten. Es wird aber auch daran erinnert, daß es kein Rezept für die Verhinderung von Mißbräuchen gibt – auch dort nicht, wo das Papsttum fehlt. Auch für die Katholiken ist nicht ersichtlich, daß an dieser Frage eine Einigung scheitern sollte.

IV. Erstaunlicher noch sind die Konvergenzen über die Infallibilität des Papstes, die in der Diskussion der letzten Jahre auch im römisch-katholischen Bereich umstritten war. Auch hier ging die amerikanische Dialoggruppe so vor, daß sie einem gemeinsamen Statement (113–138) in einem zweiten Teil katholische Erwägungen (138–157) und lutherische Reflexionen (157–166) folgen ließ, die die Probleme noch einmal aus konfessionsspezifischer Sicht behandeln. Sie ist sich einig, daß so wenig wie bei der Primatsproblematik die Notwendigkeit einer (Lehr-)Autorität zur Debatte steht, sondern lediglich die Weise ihrer Ausübung. Unbestritten bleibt die Sonderrolle Petri, die sich bezüglich der Evangelienvermittlung als Aufgabe der Stärkung manifestiert (Lk 22,32). Auch die hervorragende Bedeutung Roms bei der Lehrentwicklung kann nicht in Zweifel gezogen werden. So bleibt die Frage nach der möglichen Weise der Ausübung von Lehrautorität. Die Dialogpartner setzen bei der Erkenntnis an, daß laut göttlicher Verheißung die Kirche als ganze indefektibel ist und darum auch

Catholics in Dialogue" I–IV veröffentlicht. Zum Dokument über die päpstliche Jurisdiktionsgewalt erschienen bereits mehrere Kommentare, aus denen erwähnt seien G. Gassmann, Erwägungen zu zwei bilateralen Dialogen über das Papstamt: Brandenburg-Urban, Petrus und Papst I (vgl. Anm. 7), 170–182, und P. Misner. Das ökumenische Gespräch über das Papsttum in den USA: a.a.O. 183–192. Dort jeweils weitere Literatur.

[21] Vgl. oben Anm. 12.

[22] Papal Primacy (vgl. Anm. 12) 12.

[23] A.a.O. 12f.

[24] A.a.O. 16.

[25] Vgl. A. C. Piepkorn, Ius divinum and Adiaphoron in Relation to structural Problems in the Church: The Position of the Lutheran Symbolical Books: a.a.O. 119–127; G. A. Lindbeck, Papacy and Ius divinum: A. Lutheran View: a.a.O. 193–208; dazu die wichtige Studie von C. J. Peter, Dimensions of Ius divinum in Roman Catholic Theology: TS 34 (1973), 227–250.

[26] G. A. Lindbeck, a.a.O. 208.

[27] A.a.O. 22.

[28] A.a.O. 19f. 22.

[29] A.a.O. 31.

[30] A.a.O. 33.

[31] A.a.O. 35.

in der Wahrheit des Glaubens bleibt. Die Gabe der Infallibilität ist dann die konkrete Form, durch die die Kirche vor dem Irrtum im Glauben bewahrt bleibt. Sie kommt ihr daher als ganzer grundlegend zu. Notwendig ist sie vor allem deswegen, weil die Geschichtlichkeit des Evangeliums wie auch der Kirche selber die ständige Neuformulierung und Neuinterpretation des Evangeliums verlangt. Hier brechen die Differenzen auf: Genügt dafür die verheißene Gegenwart des Herrn in Wort und Sakrament oder kommt sie überdies in lehramtlichen (bischöflichen und päpstlichen) Strukturen zur Erscheinung? Muß nicht das lebendige Evangelium erstarren, wenn es in irreformable Sätze eingezwängt wird? Die Ekklesiologie des Vatikanum II und das neue katholische Dogmenverständnis läßt eine befriedigende Antwort zu. Auch die päpstlichen Lehrentscheide stehen unter dem Gesetz der Geschichtlichkeit und sind nicht abschließendes Urteil, sondern Moment an einer kontinuierlichen Verstehensbemühung über das Geheimnis Christi. Die Infallibilität wird damit genau wie der Primat auf die Ebene einer Funktion für die Gesamtkirche gestellt, die sich in totaler Unterordnung unter den göttlichen Willen befindet: „Wenn immer die Unfehlbarkeit der Schrift der Kirche oder dem Papst zugeschrieben wird, hängt sie völlig von der Kraft des Wortes Gottes im Evangelium ab."[32] Da damit das fundamentale protestantische Anliegen gewahrt bleibt, sind die restlichen Verstehensdifferenzen nicht so, daß sie „eine engere Vereinigung zwischen den beiden Kirchen ausschließen, als sie gegenwärtig besteht"[33]. Die entscheidende Frage erhebt sich: „Ist für unsere Kirchen nicht die Stunde gekommen, ernstlich die Möglichkeit dessen zu erwägen, was wir als lehramtliche Gegenseitigkeit (magisterial mutuality) bezeichnen wollen? Sollten wir nicht den Geist Christi in der je anderen Kirche erkennen und die je anderen Amtsträger als Partner der Evangeliumsverkündigung in der Einheit von Glauben und Liebe anerkennen? Sollten wir nicht aufeinander bei der Lehrformulierung hören, teilhaben an den Anliegen der anderen und endlich eine einheitlichere Stimme entwickeln, um in dieser Welt das christliche Zeugnis abzulegen?"[34]

Ähnlich wie in der Diskussion über den Primat ergeben sich konkrete Anfragen an den jeweiligen Partner, die in den beiden folgenden Teilen des Dokumentes beantwortet werden. Die katholische Seite begründet zunächst die einzelnen Elemente des Konsenses näher durch die Exegese der Unfehlbarkeitsdefinition und der hermeneutischen Regeln von „Mysterium Ecclesiae". Daraus ergibt sich eine sehr strikte Interpretation der Definition von 1870 und konsequent eine größere Öffnung für das Verständnis der heutigen Schwierigkeiten, die dann relativ bedeutungslos erscheinen[35]. Vor allem wird festgestellt, daß die Nichtannahme der drei unter Berufung auf die Unfehlbarkeit des Papstes dekretierten Glaubenssätze (darunter dieses Dogma selbst) bezüglich der Lutheraner nicht kirchentrennend sein könne, da sie es auch nicht bezüglich der Orthodoxie ist, wie das vatikanische Angebot einer Kommuniongemeinschaft mit den Ostkirchen beweist. Alles in allem vermissen die katholischen Dialogpartner zwar die volle Übereinstimmung in allen Teilen, doch „haben wir es zunehmend schwierig gefunden im Laufe unseres Gesprächs, den genauen Punkt auszumachen, bei dem wir in Treue zu unseren beiderseitigen Überlieferungen zur Verweigerung der Übereinstimmung gezwungen sind"[36] – eine Feststellung, die von der anderen Seite voll bestätigt wird[37]. Hier liegt ohne Zweifel das markanteste Resultat der Konsultation.

Der lutherische Teil seinerseits betont im dritten Abschnitt der Erklärung den Primat des Fiduzialglaubens, verneint aber deswegen keineswegs die Notwendigkeit der fides quae. Es kommt ihm vor allem darauf an, die Lehrformulierungen schärfer als Doxologie und Bekenntnis denn als unfehlbare Sätze zu verstehen. Dennoch ist man überzeugt, daß man ohne sie nicht auskommt; sie sind für die Glaubensweitergabe „vitally important"[38]. Man kann dies um so leichter zugeben, als die katholischen Darlegungen gezeigt haben, daß die alten Objektionen gegen die Unfehlbarkeit des Papstes nicht mehr aufrecht erhalten werden können. Dezidiert bekennen sich die Lutheraner zur Existenz eines Lehramtes als eines „Dienstes, der die Verantwortung für die Neuformulierung der Lehre in Treue zur Schrift trägt, wenn dies die Umstände erfordern"[39]. Dennoch bleiben die Bedenken gegen den Begriff der Infallibilität. Die gemeinte Sache solle man besser unter dem Terminus Indefektibilität der Kirche verrechnen.

V. Das Heidelberger Symposion hat, wie erwähnt, kein gemeinsames Dokument erarbeitet. Man wählte die Form einer Arbeitstagung, bei der die Diskussion mitgeschnitten und den Referaten beigefügt wurde[40]. Nach einem einleitenden Vortrag über den Stand der Diskussion und die Implikationen der Problematik von E. Schlink (Grundfragen eines Gesprächs über das Amt der universalen kirchlichen Einheit, 13–32) beleuchten diese aus exegetischer Sicht der Bochumer Neutestamentler E. Gräßer (Neutestamentliche Grundlagen des Papsttums?, 33–58) und der Saarbrückener Theologe J. Blank (Petrus und das Petrus-Amt im Neuen Testament, 59–103). Zur „Entwicklung des Primats in den ersten drei Jahrhunderten" breitet W. de Vries als profunder Kenner der Materie eine reiche Fülle von Fakten aus (114–133). O. H. Pesch und H. Ott ziehen eine „Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition" (159–211 bzw. 212–233). J. Moltmann und H. Stirnimann tragen Thesen über ein mögliches „ökumenisches Papsttum" vor (251–261 bzw. 262–289). Damit befaßt sich auch die eingehende Schlußdiskussion.

Die Resultate laufen auf weite Strecken mit denen des US-Dialogs parallel. Hier wie dort besteht über den exegetisch-historischen Befund fast völlige Übereinstimmung. Einem vollen Ja zur hervorragenden Bedeutung des Petrus steht ein ausdrückliches Nein zu einer expliziten Linie von ihm zum römischen Papst entgegen. Scharf formuliert Gräßer: „Vom Petrus der Bibel zum Papst der ewigen Stadt führt kein Weg, sondern nur ein qualitativer Sprung."[41] Vorsichtiger, aber ohne erkennbare sachliche Differenz, sagt Blank: „Der römische Primat ist eine soziologisch-historische Sonderentwicklung im Sinne einer ‚Monopolisierung' des Petrus-Amtes, aber keineswegs dessen einzig mögliche Gestaltung."[42] Jedenfalls ist auch für die ersten drei Jahrhunderte, so W. de Vries, keine Beanspruchung des Primats durch Rom erkennbar. Allenfalls lassen sich Ansatzpunkte daraufhin entdecken, die für den Referenten die Legitimität der faktischen Ausbildung garantieren – nicht ohne Widerspruch seitens der anderen Teilnehmer[43]. Die Papsttheologie des 19./20. Jahrhunderts ist also nicht die einzig mögliche, erst recht nicht die allenthalben von den Quellen zu deckende. Die lange Liste der von Pesch angeführten Materialien ist recht desillusionierend.

Amerikaner wie Deutsche kommen weiter darin überein, daß die Geschichtlichkeit des Glaubens und die durch gegebene Notwendigkeit der steten Neuinterpretation anerkannt wird. Darin ist die Möglichkeit einbeschlossen, die Ausübung und Erscheinungsform des obersten Amtes Modifizierungen zu unterziehen, entsprechend den jeweiligen historischen Notwendigkeiten. H. Ott lenkt in diesem Zusammenhang die Aufmerksamkeit auf die Verifikationsproblematik. Wahrheit ist im Glauben die Darlegung der Plausibilität des Evangeliums. Dogmen sind für ihn nicht mehr primär Aussagen, sondern verbindliche Richtungsanweisungen für eben diesen Glauben. Dazu bemerkt ergänzend Y. Congar, daß bei Neuformulierungen nicht der Wahrheitsgehalt der traditionellen Aussage übersehen werden darf. Er ist in die neue Formel einzubringen[44].

[32] Teaching Authority (vgl. Anm. 16) 136.
[33] A.a.O.
[34] A.a.O. 136f.
[35] Nach Teaching Authority fallen unter die Unfehlbarkeit im Verständnis des Dogmas von 1870 weder die Kanonisationen noch die Verurteilungen gegen Jansenisten und Modernisten noch die Enzykliken „Casti connubii" und „Humanae vitae" noch die Entscheidung über die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen. Zurückgewiesen wird auch die These, die Enzykliken enthielten eine im Gewissen verbindliche Lehre (vgl. DS 3885): Roman Catholic Reflections IV – Noninfallible and doubtfully infallible papal teaching, a.a.O. 148–152.
[36] A.a.O. 155.
[37] A.a.O. 163.
[38] A.a.O. 162.
[39] A.a.O. 164.
[40] Papsttum als ökumenische Frage (vgl. Anm. 14). An der Tagung nahmen neben den Leitern und Mitarbeitern der Institute (H. Fries, München fehlte) auch Congar, Löhrer, Nissiotis, Schweizer, Stirnimann, Vischer, W. de Vries teil, womit eine gewisse Internationalität (über den evangelisch-katholischen Bereich hinaus) gegeben war.
[41] A.a.O. 54.
[42] A.a.O. 102.
[43] A.a.O. 134, 146.
[44] A.a.O. 243.

Auch in Heidelberg stehen die Fragen nach dem ius divinum, nach der genauen Interpretation der vatikanischen Dogmen und der Möglichkeit faktischer Reform des Papsttums in Richtung auf mehr Kollegialität und Synodalität an. Wie in den Vereinigten Staaten zeichnet sich eine Übereinstimmung in den wesentlichen Problemen ab – die Grundlage aller Infallibilität in der Universalkirche, die Geschichtlichkeit der Wahrheit und die Notwendigkeit eines institutionalisierten verbindlichen Lehramtes. Unübersehbar bleibt das latente protestantische Mißtrauen in die faktische Darstellung der „Struktur der Freiheit"[45] des petrinischen Dienstes.

Die teilweise frappierende Konkordanz zeigt, daß ein zunehmender Prozeß des Aufeinanderzugehens der Theologien bemerklich ist, sofern sie offen und engagiert den Dialog pflegen. Man monologisiert nicht mehr nebeneinander, sondern geht miteinander den Weg noch nicht des vollen Konsenses, wohl aber der Konvergenz. Dort hat man nicht die ersten, sondern vielleicht schon die vorletzten Schritte vor sich. Wie weit freilich die Arbeit der Theologen in der Lage ist, die Kirchenleitungen und die Ortsgemeinden, die beiden anderen großen Gruppen in den Kirchen, in Bewegung zu bringen, muß sich noch erweisen.

VI. Wir kommen damit zur Bilanz. Im bisherigen ökumenischen Gespräch haben die exegetisch-historischen Studien vor allem zu einer Entkrampfung der Lage geführt. In der herkömmlichen katholischen Theologie wurde die Ekklesiologie innerhalb der Fundamentaltheologie abgehandelt, die ihrerseits apologetisch gestimmt war. Das führte zu den sehr angestrengt wirkenden Bemühungen, Primat und Unfehlbarkeit des Papstes mit historischen Mitteln zu beweisen. Das Material, das zur Verfügung steht, wurde dabei über seine Tragfähigkeit hinaus belastet. Weder aus dem Neuen Testament (einschließlich der berühmten „Primatsstellen") noch aus der Geschichte der ersten drei Jahrhunderte ergibt sich eine eindeutige Linie, die ungebrochen bis zum Papstbild des 19. Jahrhunderts fortläuft. Ebensowenig aber ist nachzuweisen, daß zwischen beiden Größen ein unüberwindlicher Hiatus klafft. Auch der „qualitative Sprung" Gräßers entspricht den Tatsachen nicht. Richtiger wäre es, von einer geschichtlichen Entwicklung zu sprechen, bei der sich neutestamentlich angelegte Elemente (z. B. die eindeutige Sonderstellung des Petrus) mit historischen Fakten vermählen (z. B. der Rang Roms als Kapitale wie als Ort doppelter Apostolizität). Die kirchengeschichtliche Tatsache des Papsttums ist darum in ihrem Phänotyp nicht eindimensional, sondern zeigt (notwendig, nicht nur tatsächlich) verschiedene Entwicklungsphasen[46]. Die protestantischen Gesprächsteilnehmer haben den Katholiken bewußt gemacht, daß die gegenwärtige („nachvatikanische") Gestalt des Papsttums nicht unbedingt optimal, irreformabel und bewahrenswert sein muß. Umgekehrt haben diese den reformatorischen Christen in Erinnerung gerufen, daß die Neuerer des 16. Jahrhunderts sich nicht gegen das Papsttum als solches ursprünglich gewandt haben, sondern nur die faktischen Mißbräuche der Päpste ihrer Zeit ankreiden wollten. Ebenso ist klar geworden, daß in der Interpretation der Dogmen des ersten Vatikanums viele Mißverständnisse zur Geltung gekommen sind. Für eine ökumenisch wünschenswerte Verdeutlichung der Gestalt des Papsttums scheint der Hinweis von McDonnell erwägenswert zu sein, der unter Berufung auf das Ökumenismusdekret das Modell des Moderators in die Debatte wirft[47]. Aus allen Erwägungen schält sich jedenfalls die Erkenntnis heraus, daß das Problem des Papsttums sich weder exegetisch noch historisch noch apologetisch lösen läßt. Es ist ohne Zweifel ein Amt der Kirche; die Kirche aber hat ihren Ort im Glaubensbekenntnis. Die eigentlichen Entscheidungen sind somit in der Dogmatik zu fällen.

Auch hier ist ein erstaunlicher Konsens festzustellen. Die Legitimität des Papates hängt davon ab, ob er sich notwendig aus den Strukturen der neutestamentlichen Kirche ergibt. Dieses Problem hat eine Analogie in der Sakramententheologie. Hier wird niemand angestrengt und mit apologetischem Schweiß versuchen, die „Einsetzung" der Sakramente durch den historischen Jesus nachzuweisen. Die einzelnen Heilszeichen, so ist heute klar, haben ihren innersten Grund in der Heilsvermittlung der Kirche (die das Zweite Vatikanische Konzil als Ursakrament bezeichnete), die ihr als dem messianischen Volk und der Stiftung des Herrn zukommt. Ähnlich verhält es sich mit dem Papst: Christus bleibt der Herr der Kirche und der Lehrer der Wahrheit des Evangeliums, das sie allen Völkern verkünden soll. Damit aber sind ihr Strukturen eingestiftet, die, ebenso wie die Kirche als Glaubensgemeinschaft, auch eine soziale und institutionelle Erscheinungsform haben. Die Autorität und Lehrvollmacht Christi setzt sich über das Kerygma in Schrift und Tradition fort, die je vermittelt werden durch Predigt, Sakramente, Symbola, Dogmen, Glaubensformeln. Alle diese Momente sind jedoch personal getragen: es gibt die Verkündigung nicht ohne den Verkündiger. Aber beide sind nicht autonom, sondern stehen im Dienst Christi. Aus diesem Grund allein kommt ihnen Autorität zu. Ein Dienst ohne Autorität ist ein Unding. Zwar kann die Beschreibung dieser theologischen Gegebenheiten nicht mehr juridisch angemessen gegeben werden (damit erledigt sich die Frage nach dem ius divinum), es kann aber ebensowenig gezeigt werden, daß ein oberstes und universales Leitungs- und Lehramt unbegründet, unangemessen und unnütz für die Kirche sei.

Bis hierher dürfte der gegenwärtige Konsens reichen. Er enthält kein Ja zu einem ökumenischen Papsttum, aber er schließt es unter keinen Umständen mehr aus. Die Übereinstimmung ist offen für weitere Erkenntnisse. Um sie zu gewinnen, sind noch erhebliche Studien vonnöten, aber auch praktische Arbeit. Um mit dieser zu beginnen: die Reformbereitschaft aller Kirchen ist wachzuhalten; die theologische Diskussion muß ungehindert und angstfrei weitergehen; die Bemühung um ein sach- und zeitgerechtes Erscheinungsbild der Institutionen ist fortzusetzen[48]. Die theologische Forschung muß ihre Aufmerksamkeit auf den Umstand richten, daß die bestehenden Probleme um Primat und Infallibilität einer Lösung nur durch Einbeziehung der fundamentaldogmatischen Thematik zugeführt werden können. Die bisherigen Diskussionen zeigen, daß sie in engem Konnex mit den Fragen nach dem Verhältnis von Satz und Wahrheit, nach der Relevanz der Rezeption, der Entstehung verpflichtender Glaubensaussagen, der rechtlichen Tragweite verbindlichen Lehrens und im Verhältnis von Jurisdiktion und Infallibilität stehen[49]. Die Aufarbeitung steht noch ganz am Anfang.

Da das Problem ein Teilproblem der Lehre von der Kirche ist, hängt die Einigung wesentlich davon ab, wie weit dort ein interkonfessioneller Konsens erzielbar ist. Eine besondere Rolle spielt dabei die Verankerung der Ekklesiologie in der Christologie und Pneumatologie[50]. Dahinter steckt das Problem der evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Grunddifferenz. Die Gespräche offenbaren auf beiden Seiten gewisse Ängste, denen man durch einseitige Akzentuierungen gegenzusteuern trachtet. Bei den Protestanten ist es die Furcht vor unangemessener Beeinträchtigung der Souveränität Gottes durch institutionelle Usurpation seitens der sündigen Kirche; bei den Katholiken ist es das Unbehagen vor dem Zerfließen verbindlicher Maßstäbe, wenn man die sie garantierende Institution schwächt. Die Folge ist dort eine einseitig pneumatologische, hier eine überstarke christologische Ekklesiologie. Sie ist dort bedingt durch die existentiale Grundhaltung reformatorischen Denkens, hier von der scholastisch-summativen Denkweise der katholischen Tradition[51]. Entsprechend erscheint bei den Protestanten der Papst immer ein wenig als der (wenigstens latent) antichristliche Konkurrent Gottes, bei den Katholiken aber als der (wenigstens latent) einzig sichere Garant der Evangeliumsverkündigung, als die norma proxima des Lebens und der Lehre.

Aber die beiden Denkhaltungen widersprechen sich nicht, sondern können einander ergänzen. Ebenso gibt es zwischen Christus und dem Pneuma keinen Gegensatz. Eine Annäherung der Standpunkte, ja sogar eine Deckung in den wesentlichen Elementen ist möglich. Ökumene erscheint nun vornehmlich als Lernprozeß. Die lutherische Angst läßt sich überwinden, wenn man daran denkt, daß der Mißbrauch rechten Gebrauch nicht aufhebt, wohl aber in einer Welt der Sünde (die immer zugleich mit

[45] A.a.O. 277 (H. Stirnimann).

[46] G. H. Tavard, What is the Petrine Function? Papal Primacy 208–212 nennt als solche Entwicklungsphasen: Appellationsinstanz (Altertum), Gottesvikariat (Frühmittelalter), primatiale und infallible Gestalt (seit der Hochscholastik).

[47] K. McDonnell, Papal Primacy: Development, Centralization, and Changing Styles: Papal Primacy 179 unter Berufung auf das Ökumenismusdekret 14. Danach würde moderation bedeuten: Das Papsttum „would retain a preeminent responsability, but it would be collegially shared."

[48] Die Autoren weisen immer wieder auf die Realisation der communio-Ekklesiologie von „Lumen gentium" hin.

[49] Vgl. Papsttum als ökumenische Frage 15 (E. Schlink), 225 (H. Ott).

[50] A.a.O. 280f. (H. Stirnimann).

[51] Vgl. W. Beinert, Konfessionelle Grunddifferenz: Cath. Heft 1/1980.

der Rechtfertigung besteht) nicht von uns her abzuschaffen ist; die katholische Angst löst sich auf im Gedenken der absoluten Treue Gottes, der einzig und allein Herr der Kirche und Garant ihres Lebens ist, auch wenn er uns Sünder in seinen Dienst nimmt.

Ist der Papst Hilfe oder Hindernis für die Einheit der Christen? Aus den bisherigen Gesprächen steht als Ergebnis heute fest: er ist gerade wegen der Problematik seines Amtes Anstoß – zur Hinwendung beider Konfessionen auf Christus und damit auf die einende Mitte.

Westermann, Claus: **Theologie des Alten Testaments in Grundzügen.** Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1978. 222 S. (Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe, Bd 6) DM 28.–.

Zu den Schwerpunkten der Arbeit am AT in unserem Jh. gehört nicht zuletzt die atl Theologie. Neben den Entwürfen von Jacob, Köhler, Procksch, Vriezen, Zimmerli haben sich vor allem die beiden Darstellungen von W. Eichrodt und G. v. Rad einen ersten Platz in der Fachwissenschaft und weit darüber hinaus erobert: Eichrodt, weil er nach einer Zeit der religionswissenschaftlichen Nivellierung der biblischen Aussagen den Mut aufbrachte, die Eigenständigkeit atl Theologie im Rahmen der Theologie zu behaupten und mit seinem Werk zu belegen; von Rad, weil er neben dem Zentralbegriff Bund, den Eichrodt für seine systematische Zusammenschau wählte, die Nacherzählung der Offenbarungsgeschichte als Leitfaden seiner Darstellung als eigentlich bibelgemäß erkannte und bevorzugte.

Angesichts dieser Ausgangslage tritt man mit hohen Erwartungen an den neuen Versuch von W., die atl Aussagen über Gott und sein Handeln in eine Synthese zu bringen. Was die Methode seiner Darstellung angeht, so orientiert er sich an v. Rad, versteht es aber, betonter als v. Rad, auf der Grundlage der geschichtlichen Offenbarungsentwicklung seine Ausführungen um biblische Zentralbegriffe zu ordnen. In die Geschichte Israels hinein ergeht Gottes Wort als wirkende Tat; das drohende und verheißende Wort Gottes verlangt die Antwort des Menschen korrespondierend zum Vorgehen Gottes in Wort und Tat. Damit wird – und hier geht W. über Eichrodt und v. Rad hinaus –das Dialogische in der Anlage der atl Offenbarung besonders hervorgehoben.

Das wirkende Wort Gottes erfährt seine Explikationen im rettenden Handeln Gottes in der Geschichte, im segnenden Handeln Gottes in der Schöpfung, in Gericht und Erbarmen Gottes. Die Antworten des Menschen im Lobpreis Gottes, im Halten des Gesetzes, in Gottesdienst und auch in der theologischen Reflexion passen sich den verschieden gearteten Weisen des göttlichen Tätigwerdens an. Der letzte Abschnitt betont die Beziehung des AT zu Christus, stellt anhand wesentlicher Grundaussagen die Einheit der beiden Testamente heraus und schließt konsequent mit dem Verlangen nach einer gesamtbiblischen Theologie die Ausführungen ab.

Was der Darstellung der Theologie von W. ihr besonderes Gepräge gibt, ist der immer wiederholte Nachweis der verbalen Struktur des göttlichen Wirksamwerdens, das sich in der Mitte des rettenden und segnenden Handelns Gottes sammelt. Das verleiht den atl Aussagen über Gottes Wirken ihre dynamische Ausrichtung, läßt sich also nicht in statischer Deskription erfassen.

Wer das weit gestreute Oeuvre von W. kennt, wird in dieser Theologie eine Zusammenschau der Ergebnisse seiner bisherigen Werke finden und feststellen, daß W. in seinen Arbeiten eine einheitliche Linie der atl Grundaussagen konsequent verfolgt. Das Œvre von W. ist detailliert und umfassend genug, eine Synthese atl Theologie zu ergeben. Daher eignet sich W.s Theologie vorzüglich, in die Grundelemente der theologischen Aussagen des AT einzuführen. Sie wird dabei bestimmt anreizen, zu den umfangreicheren Darstellungen von Eichrodt und von v. Rad zu greifen, um bei W. gewonnene Einsichten fortzuführen und zu vertiefen. Daher ist das Werk von W. zu begrüßen, weil es bei einem weiteren Publikum das Interesse an biblischer Theologie bahnbrechend wecken kann.

Regensburg Heinrich Groß

Valentin, Heinrich: **Aaron.** Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung. – Freiburg (CH)/Göttingen: Universitätsverlag/ Vandenhoeck & Ruprecht 1978. VIII, 441 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 18) Lw.

Aaron, der Levit, oberste Priester und Bruder des Mose, ist eine der Hauptfiguren der mosaischen Geschichte und damit der für alles weitere normativen Gründungsperiode Israels, wie der Pentateuch sie erzählt. Auf ihn führt sich die gesamte Priesterschaft im späteren Israel zurück. Die Wissenschaft weiß indessen schon lange, daß dabei eine Fiktion zugrundeliegt. Von Aaron als dem Begründer des israelitischen Kultus und Priestertums erzählt erst die jüngste der großen Pentateuchquellen, die exilische oder nachexilische Priesterschrift. Aber sie hat Aaron nicht erfunden, vielmehr kommt er auch in den älteren Schichten der Pentateuchüberlieferung öfters vor, freilich in Rollen, die mit der priesterlichen fast durchweg nicht recht in Einklang zu bringen sind. Wo er in der Überlieferung ursprünglich zu Hause ist und wer gar der historische Aaron gewesen sein mag, läßt sich nur noch vermutungsweise sagen. M. Noth hat in seiner „Überlieferungsgeschichte des Pentateuch" von 1948 auf wenigen Seiten (195–199) das Problem erwogen und ist dabei zu dem Ergebnis gekommen, daß wir das älteste Gut in Ex. 17,10.12 „und dann vielleicht noch Ex. 18,12 und allenfalls Ex. 15,20" vor uns haben, Stellen, die nicht nur untereinander wenig kongruieren, sondern auch schwer mit Aaron als dem Initiator des Kultus des goldenen Kalbes (Ex. 32) und als dem Leviten und Mosebruder zusammenzubringen sind. Noth meinte daraufhin, Aaron sei in der vorpriesterschriftlichen Zeit noch lange eine lebendige Überlieferungsgestalt gewesen, von der man sich immer wieder Neues und Anderes zu erzählen wußte. Über diesen von Noth mit gewohnter Nüchternheit formulierten Stand der Sache möchte die vorliegende Arbeit, zunächst eine von H. Eising betreute Münsteraner Dissertation, wenigstens einen Schritt weit hinausführen.

Sie untersucht in großer Gründlichkeit die als vorpriesterschriftlich in Betracht kommenden Texte, nämlich Ex. 4,10-17; 17,8-16; 32 (par. Dtn. 9,7-10,11); Num. 12 sowie die Einzelstellen Ex. 5,1.4.20; 12,31; 15,20; 18,12; 19,24; 24,1.9; 24,14. Dabei ergibt sich, daß nur ein Teil dieser Texte wirklich vorpriesterschriftlich ist, nämlich Ex. 17, *8-13; 24,14; 32; Num. 12; Dtn. 9,20. Von besonderer Wichtigkeit ist das Herausfallen von Ex. 4,10-17, wo Aaron als Levit und „Mund" des Mose eingeführt wird, als nachpriesterschriftlich. Damit ist der vorpriesterschriftliche Aaron in keiner Weise mehr eine priesterliche Gestalt – noch eindeutiger als für M. Noth, der das „Hineinwachsen" Aarons in die Rolle des Leviten und also des Priesters in Ex. 4,14 „überlieferungsgeschichtlich am undurchsichtigsten" gefunden hatte. V. sieht kein Hineinwachsen, sondern einen bewußten Schritt, den erst die priesterschriftlichen Autoren vollzogen haben, die einen Ahnherrn für das Priestertum benötigten, aber Mose dafür nicht gebrauchen konnten, weil er – so sah es auch schon Noth – bereits eine zu universale Gestalt war. Dagegen eignete sich Aaron gut, weil er mit Mose verbunden war und weil seine Tätigkeit in Ex. 17,*8-13 und 32 sich als priesterlich verstehen ließ. Die vorpriesterschriftliche Überlieferung von Aaron sieht V. weniger disparat als Noth. Am Anfang steht Ex. 17,*8-13, wonach Aaron eine vermutlich historische Führergestalt aus dem südpalästinischen Bereich gewesen ist. Von hier aus wurde er später in Ex. 32 und Num. 12 eingeführt; selbständiger Wert kommt diesen und den weiteren Belegen, was die ursprüngliche Gestalt des Aaron angeht, also nicht zu.

Die Arbeit besticht durch methodische Sauberkeit. Die Texte werden einzeln gründlich untersucht und erst dann in Beziehung zueinander gesetzt, auf das spekulative Element, namentlich in Gestalt der Annahme und Rekonstruktion uns nicht mehr erhaltener Zwischenglieder der Überlieferung, wird zugunsten der nüchternen Betrachtung des Gegebenen verzichtet. Fragen möchte man nur: ist eine solche Ausführlichkeit nötig? Noth kam, um seine Meinung zum Aaronproblem darzustellen und zu begründen, mit einem winzigen Bruchteil des hier verbrauchten Raumes – die Dissertation war laut Vorwort sogar noch um mehr als ein Drittel länger – aus. Es sei einem protestantischen Kollegen, der große Stücke auf die heutige römisch-katholische Exegese hält, erlaubt, die Hoffnung zu äußern, daß die dort gegenwärtig offenbar von vielen empfundene Nötigung, auch die kleinsten Schritte der Exegese jedes herangezogenen Textes vorzuführen, nicht allzu lange bestehen bleiben möchte.

In der Sache leuchtet die Beweisführung überwiegend ein. Nicht sicher bin ich mir freilich, ob trotz mancher treffender Beobachtung zu Ex. 4,10-17 hier das letzte Wort schon gesprochen ist. Die Umstellung von v. 16a (66f) ist kühn, das angenommene Verhältnis zu priesterschriftlichen Stellen nicht unanfechtbar. Ist v. 14–16 nicht doch (trotz 136f, wo etwas abstrakt „ein

rein historisch-biographisches Interesse an der Gestalt des Aaron als solcher" als Alternative genannt wird) überinterpretiert, wenn man dort einen allgemeinen Lehrauftrag sieht, den man gegenüber Lev. 10,11 als eine jüngere Fassung der Aufgaben der levitischen Priester zu betrachten hätte (124f)? Aber auch wenn sich die These, daß Ex. 4,10-17 jünger ist als P, nicht bewähren sollte, wäre das, aufs ganze gesehen, nur eine Verschiebung innerhalb des Bildes, das V. durchaus überzeugend von der „Karriere" zeichnet, die Aaron in der israelitischen Überlieferungsgeschichte gemacht hat.

Göttingen Rudolf Smend

Cohen, Harold R. (Chaim): **Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic.** – (Missoula, Montana): Scholars Press (1978). XVI, 185 S. (Society of Biblical Literature, Dissertation Series No. 37) kart.

Die vom Vf. unternommene Wiederaufnahme der Diskussion über hapax legomena in den biblischen Schriften verbindet altbekannte Erkenntnisse aus den Anfängen der Akkadistik im vergangenen Jahrhundert und vergangener Jahrzehnte mit neueren Einzelerkenntnissen und den Ergebnissen der Ugaritologie. Er bietet somit eine willkommene Zusammenfassung der bisherigen Diskussion und informiert zuverlässig über den Stand der gegenwärtigen Auseinandersetzung. Die guten Register (175–183) ermöglichen die Benutzung des Buches, das sich nicht zur fortlaufenden Lektüre eignet, sondern als Nachschlagewerk gedacht ist.

Die Vielfalt des behandelten Stoffes und die von der Sache her oft bedingte schmale Ausgangsbasis in einzelnen Fällen erlauben nicht in allen Fällen eine befriedigende Lösung.

So dürfte z. B. die Argumentation des Vf. über hebr. *šbs, akk. šabāšu und ug. tšm in KTU 1.16 VI 48 (94 Anm. 262) dadurch beeinträchtigt sein, daß ug. tšm von tšy „ausplündern" und *šbs, šabāšu mit ug. tbš (KTU 1.22 I 6) zu vergleichen sind. Der Vergleich von mhmrwt (Ps 140,11) mit ug. mhmrt (121f Anm. 39) übersieht, daß in KTU 1,5 I 6–7 bm hmrt zu lesen ist (siehe O. Loretz, Die Psalmen II. AOAT. 207/2. 1979, S. 448–451). Vf. stimmt dem Vergleich von hebr. *spsjgjm (Prov. 26,23) und ug. spsg zu (122f. Anm. 40). Zum Wert dieser „celebrated discovery" siehe Ugarit-Forschungen 8, 1976, 37–40, wo die Unsicherheit dieser Parallelisierung aufgezeigt wird.

Vf. verdanken wir ein höchst nützliches und sauber ausgearbeitetes Werk zur biblischen Lexikographie.

Münster Oswald Loretz

Negev, Avraham: **Funde und Schätze im Land der Bibel.** – Stuttgart: Calwer (1978). 161 S., (Bildband mit Text) geb. DM 19.80

Dieses Buch gefällt auf den ersten Blick und enttäuscht auch nicht beim kritischen Lesen. Besseres kann in einem Textteil von nur 35 S. über die Geschichte des Hl. Landes von seiner Archäologie bis zu den Kreuzfahrern kaum geboten werden, was jeweils Abbildungen (28) und Karten (6) verdeutlichen. Ein reicher Bildteil mit 48 Farb- und 85 SW-Fotos folgt, die erfreulich hinausgehen über die Abbildungen ähnlicher Veröffentlichungen. Ausführliche Erläuterungen dazu erschließen sie.

Wenn trotz solcher Anerkennung auch etwas Negatives erlaubt ist, dann wüßte man S. 18 gerne, welche „älteste Inschrift" gemeint ist und auch, wo die „Schatzhöhle" liegt, die wohl nur der Fachmann kennt (48). Im Bildteil sind die Abb. S. 93 u. 95 in der Lokalisierung nicht deutlich genug. Nicht immer stimmt die Namensschreibung zwischen den beiden Teilen des Buches überein (Marisa S. 29 und Maresha S. 89). S. 35 soll Heptapegon östlich des Sees Gennesaret liegen, während man S. 143 richtig erfährt, daß es westlich liegt, wo aber die Pilgerin Ätheria zu einem „Pilger" gemacht wird.

Angesichts der Schönheit dieses Buches sind das aber Kleinigkeiten zur Verbesserung in künftigen Auflagen. Das Buch ist wahrlich ein Geschenk!

Münster Hermann Eising

Laufen, Rudolf: **Die Doppelüberlieferung der Logienquellen und des Markusevangeliums.** – Bonn: Druck Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität 1978. 615 S.

Die bei Heinrich Zimmermann angefertigte Bonner Dissertation hat sich die traditionsgeschichtliche Aufarbeitung ausgewählter Q-Mk-Doppelüberlieferungen zum Ziel gesetzt.

Im ersten Kapitel (nach Vorwort: 5, Inhaltsverzeichnis: 7–15, Verzeichnis der Abkürzungen: 17–20 und Literaturverzeichnis: 21–58, der „Einleitung" 59–92) wird über die Forschungsgeschichte (59–77) zur Frage der Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums berichtet, Ziel und Methode (77–81) der nicht mehr rein literarkritisch, sondern stärker traditionsgeschichtlich orientierten Untersuchung bestimmt sowie der Umfang der Doppelüberlieferungen (81–92) gesichtet: danach können 25 Logien und Perikopen als Mk-Q-Doppelüberlieferungen angesehen werden (Mk 1,2–Mt 11,10/Lk 7,27; Mk 1,7.8–Mt 3,11/Lk 3,16; Mk 3,22–26 – Mt 12,24–26/Lk 11,15–18; Mk 3,27–Lk 11,21.22; Mk 3,28.29 – Mt 12,32/Lk 12,10; Mk 4,21–Mt 5,15/Lk 11,33; Mk 4,22–Mt 10,26/Lk 12,2; Mk 4,24–Mt 7,2/Lk 6,38; Mk 4,25–Mt 25,29/Lk 19,26; Mk 4,30–32 – Mt 13,31.32 – Lk 13,18.19; Mk 6,7–13 – Mt 9.37–10,16/Lk 10.1–12: Mk 8,11.12 – Mt 12,38.39/Lk 11,29; Mk 8,34–Mt 10,38/Lk 14,27; Mk 8,35–Mt 10,39/Lk 17,33; Mk 8,38–Mt 10,32.33/Lk 12,8.9; Mk 9,37–Mt 10,40/Lk 10,16; Mk 9,50–Mt 5,13/Lk 14,34.35; Mk 10,11.12 – Mt 5,32/Lk 16,18; Mk 11,22.23–Mt 17,20/Lk 17,6; Mk 11,24–Mt 7,8/Lk 11,10; Mk 12,38.39–Mt 23,6.7/Lk 11,43; Mk 13,11–Mt 10,19/Lk 12,11.12; Mk 13,12–Mt 10,35/Lk 12,53; Mk 13,21–Mt 24,26/Lk 17,23; Mk 13,35–Mt 24,44/Lk 12,40), von denen 9 (je ein Beispiel der vorkommenden literarischen Formen) für eine genaue Analyse ausgewählt wurden, in welcher geleistet werden sollte: „Erhellung der Traditionsgeschichte vor Abfassung der synoptischen Quellenschriften Q und Markus und Würdigung ihrer redaktionellen Eigenleistung durch Scheidung von Tradition und Redaktion, Untersuchung der Beziehung der Tradition („Urfassung") zum ursprünglichen Wort im Munde Jesu, Bestimmung des traditions- und theologiegeschichtlichen Ortes auf der jeweiligen Stufe der Überlieferung" (79).

Die allgemeinen Erkenntnisse, die sich aus den Einzelanalysen ablesen lassen, sind im kurzen Schluß (385–387) vor den Anmerkungen (388–614) zusammengefaßt: Weder der Q-Bearbeiter hat das Mk-Ev, noch hat Markus Q „als direkte literarische Vorlage benutzt", denn teilweise bietet Mk, teilweise Q „die ältere und ursprünglichere Fassung eines Logions" (385); die christliche Überlieferung von Herrenworten – geprägt durch „ein Höchstmaß an Kontinuität" – wurzelt „in der Geschichte Jesu selbst" (386); Q und Mk stehen „sich nicht nur in ihrer parānetischen, sondern auch in ihrer christologischen Konzeption näher . . . , als bisweilen behauptet wird" (386).

In den 8 Kapiteln (II–IX) der Einzeluntersuchungen werden behandelt: II. Die Ankündigung des Messias durch Johannes den Täufer (93–125), III. Das Streitgespräch über den Vorwurf des Teufelsbündnisses (126–155), IV. Das Offenbarwerden des Verborgenen (156–173), V. Das Gleichnis vom Senfkorn (174–200), VI. Die Aussendungsrede (201–301), VII. Die Worte vom Kreuznehmen und Lebenverlieren/Lebenfinden (302–342), VIII. Das Wort von Ehescheidung und Ehebruch (343–360), IX. Die Warnung vor falschen Messiassen (361–384). Jeweils folgt der Rekonstruktion des Q-Textes der Vergleich zwischen der Q- und der Mk-Variante, welcher der Rekonstruktion der vermutlichen „Urfassung" dient, welche ggfs. ins Leben Jesu zurückverfolgt wird. Die abschließende traditionsgeschichtliche Darstellung charakterisiert die Stadien der Überlieferung (Urfassung, Q, Mk), bestimmt deren theologie- und kirchengeschichtlichen Ort und kontrastiert „die Redaktionen mit ihrem je eigenen theologischen und literarischen Konzept" (81).

Dem weitgespannten Programm der kenntnisreichen und in vieler Hinsicht nützlichen Untersuchung mangelt es leider an einem klaren, durchgehaltenen methodologischen Konzept für die jeweilige Rekonstruktionsarbeit. So ist z. B. die Frage nach möglicher Quellenverschmelzung (aus Mk + Q) bei der Analyse der mt und lk Texte, welche für die Q-Rekonstruktion nicht außer acht gelassen werden darf, nicht durchgehend gestellt (z. B. nicht für Lk 16,16). Ebenso sind keine klaren Kriterien für die Rekonstruktion der jeweiligen „Urfassung" im Mk-Q-Vergleich bzw. für die Rekonstruktion der von der „Urfassung" divergierenden ursprünglicheren Fassung Jesu zu erkennen. So ergeben sich Widersprüche, welche die Rekonstruktion nicht empfehlen; z. B. wird im Gleichnis vom Senfkorn für Q der „Garten" (Lk) statt des „Ackers" (Mt) als ursprünglicher Ort der Aussaat angenommen, im Mk-Q-Vergleich jedoch für das „Land" (Mk) plädiert: „Da es in Israel nicht üblich war, Senf im Garten anzupflanzen, muß man annehmen, daß die Urfassung allgemein vom Erdboden, von der γῆ, sprach" (180). Dieses Argument – wäre es stichhaltig – könnte nun mit dem gleichen Recht für den „Acker" als Wortlaut der doch palästinischen Logienquelle geltend gemacht werden und für die Nennung des „Gartens" als einer Zutat lk Redaktion. Aus Mk 1,7f parr rekonstruiert Vf. zwei ursprünglich „voneinander unabhängige Logien, die auf den Täufer selbst zurückzuführen kein grundsätzliches Hindernis im Wege steht" (116); deren Selbständigkeit kann aber gerade nicht plausibel gemacht werden, vielmehr leitet die heuristische Idee selbständiger Sprüche die Rekonstruktion. Da nun die Vorstellung der Traditionsgeschichte von den gegebenen Rekonstruktionen abhängt, darf man zu ihr nicht mehr Zutrauen

haben. Freilich kann die vorgelegte Untersuchung bei weiterer Beschäftigung mit den behandelten Doppelüberlieferungen nicht übergangen werden, kann sie mit Gewinn benutzt werden, jedoch nur für methodologisch geklärteres Bemühen. Wie Rez. es sich vorstellt, mag man in seiner Behandlung des Bekenner- und Verleugnerspruchs in der Festschrift für H. Schürmann (1977) nachlesen; ohne die Mühen extensiver Konkordanzarbeit ist angemessene Sicherheit bei der Rekonstruktion der Doppelüberlieferungen vorausliegenden Fassung(en) nicht zu erhoffen, durch Berufung auf Sekundärliteratur ist sie – zumal angesichts von deren Divergenzen – nicht mehr zu ersetzen.

Frankfurt Rudolf Pesch

Althoff, Karl Friedrich: **Das Vaterunser.** Die Wortgestalt des Menschheitsgebetes auf ihrem Weg durch die Kulturen der Völker. – (Stuttgart): Urachhaus (1978). 280 S. Ln DM 34.–

Im Geist Rudolf Steiners erklärt Vf. die einzelnen Zeilen des Vaterunsers, das er in seinem griechischen Urwortlaut von Christus selbst in der Bergpredigt gesprochen weiß (268 A.86), als Brücke zu den Sphären des Weltenkreises und den Sinnen des Menschen. A. etymologisiert, spürt Zahlenrhythmen und anderen Aufbaugeheimnissen nach, legt Übersetzungen in zahlreiche Sprachen vor, hat aber merkwürdigerweise bei all seiner Frage- und Sammelleidenschaft niemand gefunden, der ihn auf die Arbeiten von Dalman, Fiebig, Schlatter, Lohmeyer, Kuhn, Jeremias, Carmignac aufmerksam gemacht hätte.

Graz Johannes B. Bauer

Bosold, Iris: **Pazifismus und prophetische Provokation.** Das Grußverbot Lk 10,4b und sein historischer Kontext. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (1978). 98 S. (Stuttgarter Bibelstudien 90) kart. DM 16.–

Das Verbot, unterwegs jemanden zu grüßen, das Jesus nach Lk 10,4b seinen siebzig bzw. zweiundsiebzig Boten im Rahmen der großen Aussendungsrede auferlegt, wird in fast allen Kommentaren seit Ambrosius als Aufforderung zu uneingeschränkter Hingabe an den Verkündigungsauftrag und als Ausdruck eschatologischer Eile ausgelegt. Ergänzend zu dieser Grundinterpretation weisen manche Autoren darauf hin, daß durch das Grußverbot das Gebot des Friedensgrußes in Lk 10,5 in seiner spezifischen Qualität hervorgehoben werden solle. Weitere Deutungen sind: es solle ein längeres Verweilen an einem Ort verhindert werden (G. L. Hahn); es werde der Anschluß an eine in gleicher Richtung wandernde Karawane verboten (J. Jeremias); es handle sich nicht um einen strengen Befehl, sondern um eine mehr oder weniger unverbindliche Weisung (P. Schanz). In der bisher einzigen ausführlicheren Abhandlung über den lukanischen Halbvers von A. O'Hagan (1965/66) wird das Grußverbot primär als Aufforderung zur Feindseligkeit gegenüber einer feindlichen Umwelt verstanden. Diesen vorhandenen Deutungen fügt I. Bosold in ihrer für den Druck geringfügig redigierten „Zulassungsarbeit" (?) eine weitere hinzu. Dabei macht es das Charakteristikum dieser Arbeit aus, über die Anwendung der literarkritischen sowie der form-, redaktions- und traditionsgeschichtlichen Methode hinaus die literatursoziologische Fragestellung für die Deutung des Grußverbotes zu nutzen. Die Autorin sieht das Interesse ihrer Arbeit weniger in der angebotenen Deutung selbst als vielmehr gerade in der Erhellung der soziologischen Eigenart der das Grußverbot tradierenden und praktizierenden Gruppe (7).

Das Buch gliedert sich in fünf Teile. Zunächst wird eine sehr nützliche Übersicht über die bisherigen Auslegungen des Grußverbotes von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart geboten (13–23). Die beiden folgenden Teile (24–42, 43–51) sind allgemeinen literarkritischen und (davon nicht zu trennen) redaktionsgeschichtlichen Vorfragen zur Aussendungsrede insgesamt und zur Stellung von Lk 10,4b innerhalb derselben gewidmet. Die Autorin kann sich hier auf einen weitgehenden Konsens in der Forschung berufen und dementsprechend überwiegend referieren: Die vier synoptischen Aussendungsperikopen Mk 6,7–13, Lk 9,1–6, Lk 10,1–12 und Mt 9,37f; 10,5–16 lassen sich auf zwei relativ eigenständige Traditionsstränge – die Logienquelle und Markus – zurückführen. Matthäus hat die beiden Fassungen miteinander kombiniert. Die ursprünglichere Textgestalt der Q-Tradition, sowohl was den Wortlaut als auch was die Akoluthie betrifft, ist bei Lukas (Kap. 10) zu finden. Wahrscheinlich war die Aussendungsrede der Logienquelle nicht mit einer genauen Adressatenangabe versehen. Die in Lk 10,1 erwähnten (zwei- und)siebzig Boten gehen entweder auf lukanische Redaktion oder auf vorlukanische Bearbeitung der Perikope zurück. Der dritte Evangelist hat die Dublette zu 9,1–6 (= Markus) in sein Werk aufgenommen, um auf die veränderte Missionssituation seiner Zeit (Universalität) hinzuweisen. Das Grußverbot stammt, wie B. ausführlich und überzeugend begründet, nicht von ihm, sondern aus Q.

Im vierten Teil (52–72) beleuchtet die Autorin den zeitgeschichtlichen Rahmen des Grußverbotes auf den verschiedenen Stufen der Tradition. Dabei hebt sie besonders auf die Existenz mehrerer miteinander konkurrierender prophetisch-charismatischer und in brennender Naherwartung lebender Bewegungen neben der Jesus-Bewegung ab, von denen sie die militanten Zeloten (nach M. Hengel und G. Baumbach) und die pazifistischen Essener (nach C. K. Barrett) besonders charakterisiert. Es sei das Bestreben dieser umherwandernden Gruppen gewesen, die neben spezifischen Unterschieden zahlreiche Parallelen in Auftreten, Lehre und Ethos aufwiesen (eschatologisches Bewußtsein, radikaler Verzicht auf Besitz und Familie, Bindung an den charismatischen Führer, Martyriumsbereitschaft, unterprivilegierte Volksschicht als bevorzugte Zielgruppe), sich voneinander abzuheben und so auf sich aufmerksam zu machen. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Charakterisierung der ältesten palästinensischen Q-Gemeinde, auf die die Aussendungsperikope als literarische Einheit (nicht die einzelnen Logien) zurückgeführt wird. Die Q-Gemeinde habe sich als das geistbegabte Gottesvolk der Messiaszeit gewußt, dazu berufen, durch missionarischen Eifer die Restitution des Zwölfstämmevolkes zu bewirken. Demgemäß habe die Gemeinde eine prophetisch-charismatisch-enthusiastisch geprägte Missionsbewegung hervorgebracht. Heidenmission habe sie zwar nicht bekämpft, aber auch nicht aktiv betrieben. Vielmehr habe sie in intensiver Naherwartung der Wiederkunft des Menschensohnes Jesus als Richter entgegengeharrt. Die Eschatologie der Q-Gemeinde sei aber nicht rein futurisch, sondern zugleich präsentisch gewesen. Der Anbruch der Basileia habe sich nach ihrer Überzeugung mit dem Auftreten Jesu vollzogen. Freilich sei die Christologie als noch schwach entwickelt zu beurteilen; man habe sich mehr am vorösterlichen Jesus als am auferstandenen Christus orientiert. Darum sei das Ethos der Q-Gemeinde vor allem von der Idee einer möglichst authentischen Nachfolge Jesu bestimmt worden, das Auftreten der in völliger Armut und Bedürfnislosigkeit lebenden Wandermissionare habe demonstrativen Charakter gehabt. Als besonderes Kennzeichen der Q-Gruppe habe ihr Pazifismus zu gelten. Mit zunehmender Institutionalisierung der Gemeinden sei die Gruppe untergegangen. All dies wird in starker Anlehnung an E. Käsemann und teilweise P. Hoffman referiert, wobei auf ntl Belegstellen fast ganz verzichtet wird, so daß dem Leser die Möglichkeit der Nachprüfung fehlt.

Nachdem so der zeitgeschichtliche Hintergrund vor allem auf der Ebene der Q-Gemeinde und ihrer Missionstätigkeit erhellt wurde, geht B. im letzten Teil ihrer Arbeit auf das Grußverbot selbst ein (73–93). Dabei setzt sie sich zunächst in überzeugender Weise mit den eingangs genannten bisherigen Deutungen kritisch auseinander und zeigt, daß außerbiblische Grußverbotsparallelen nicht zu einer befriedigenden Interpretation verhelfen.

Auch das atl. Grußverbot in 2 Kön 4,29, das von fast allen Auslegern als Parallele herangezogen wird, ermöglicht nach Meinung der Autorin keine ausreichende Ableitung oder Erklärung von Lk 10,4b. Statt dessen schlägt sie vor, das Grußverbot als „prophetisches Provokationszeichen" (84) aufzufassen. Begründend weist sie sowohl auf den unmittelbaren literarischen Kontext, das nicht spiritualisierend zu verharmlosende, sondern in seiner ganzen Radikalität wörtlich zu verstehende Ausrüstungsverbot Lk 10,4a, als auch auf den im vierten Teil der Arbeit dargestellten soziologischen Kontext des Grußverbotes hin. Das Auftreten der Q-Boten sei eine „eschatologische Demonstration" (P. Hoffmann). In diesem Zusammenhang weise das wörtlich zu nehmende Verbot einen a) provokativen, b) unterscheidenden und c) hinweisenden Aspekt auf. Durch das Außerachtlassen der einfachsten Form der Höflichkeit solle – wie durch das ganze höchst ungewöhnliche Auftreten der Q-Missionare (absolute Bedürfnislosigkeit, Verzicht auf Schuhwerk und Stab) – Neugierde erweckt und die Aufmerksamkeit der Menschen angezogen werden. Das Grußverbot gelte nicht nur unterwegs, sondern auch innerhalb der Dörfer und Kleinstädte, während das Gebot des Friedensgrußes sich auf die Häuser beziehe, in denen man für die Dauer des Missionsaufenthaltes bleiben wolle, der Friedensgruß „gleichsam eine Aufforderung zur Beherbergung" (90) darstelle. Über diese provokative Funktion hinaus sei das Nichtgrüßen ein Mittel der Q-Boten, sich von konkurrierenden Wandermissionaren (besonders Zeloten) zu distanzieren und in besonderer Weise zu profilieren. Schließlich weise das prophetische Zeichen der Grußverweigerung auf „die besondere Dignität des auszurichtenden eschatologischen Friedensgrußes Lk 10,5" (91) hin, der keine leere Formel sei, sondern bewirke, was er aussagt. Da die Missionare der ältesten Q-Gemeinde in großer historischer Nähe zu Jesus selbst stehen, trifft diese Auslegung des Grußverbotes nach Auffassung der Autorin nicht nur für die Q-Boten, sondern für Jesus selbst zu, mit dessen Intention das Wort in seiner Radikalität gut vereinbar und deshalb wohl als ipsissima vox anzusehen sei (52).

Kritik muß m. E. sowohl an den Darlegungen im vierten als auch im fünften Teil geübt werden. Das Bild von der Q-Gemeinde und ihren Missionaren, das dort gezeichnet wird, ist keineswegs unanfechtbar. Vor allem muß gegen B. und ihre Gewährsmänner festgestellt werden, daß die Q-Gruppe keine soziologisch, ja selbst theologisch so eindeutig faßbare Größe ist, wie die gebotene Charakterisierung es erscheinen läßt. Es ist eine Illusion zu glauben, die hinter der Logienquelle stehende Gemeinde sei so zweifelsfrei dingfest zu machen. Mindestens in drei entscheidenden Punkten kann man mit guten Gründen die der Autorin entgegengesetzte Auffassung vertreten. So ist weder die Annahme glühender Naherwartung noch erst recht die einer ausschließlichen Judenmission nach Sichtung des gesamten Q-Materials zwingend. Vielmehr gibt es Anzeichen dafür, daß die Q-Gemeinde in überhitzten apokalyptischen Spekulationen über das Erscheinen des Menschensohnes eher eine Gefahr sah und sich um Nüchternheit und Besonnenheit bemühte (vgl. Mt 24,26–28/Lk 17,23.24.37b innerhalb der eschatologischen Rede der Logienquelle). Desgleichen ist die Grundsätzlichkeit, mit der sowohl der Gegensatz zu den Juden als auch die Heidenfreundlichkeit in Q zum Thema gemacht wird, zu massiv und eindeutig, als daß eine Beschränkung der Mission auf Israel anzunehmen wäre. Am wenigsten ist der Schluß vom Fehlen der Passionsgeschichte und des Osterkerygmas auf eine noch unentwickelte Christologie und die primäre Orientierung am irdischen Jesus überzeugend. Vielmehr setzt die für Q charakteristische Weitergabe der Jesustradition nach Karfreitag die theologische Bewältigung von Tod und Auferstehung Jesu und damit das Christuskerygma voraus. Das wird besonders durch die präsentisch-christologische Interpretation der Basileiapredigt deutlich.

Die von B. vorgeschlagene Deutung des Grußverbotes vermag nicht zu überzeugen, schon aus allgemeinen Überlegungen nicht. Zu Recht unterstreicht die Autorin die besondere Bedeutung des Grußes im alten Orient, wie die Ausbildung sehr differenzierter Grußzeremonielle zeigt. „Ein Nichtgrüßen bedeutet eine Disqualifizierung, Geringschätzung, ja Verachtung" (85). Ist es also möglich, durch Nichtgrüßen positiv zu provozieren? Kann man durch den krassen Ausdruck von Geringschätzung wohlwollendes Interesse wecken? Hier muß man die Autorin wohl an das Motto erinnern, das sie ihrer eigenen Arbeit vorangestellt hat: „Je mehr wir uns der Wahrheit zu nähern versuchen, desto mehr entfernen wir uns von der Wirklichkeit" (7).

Dem Rez. erscheint die vorgeschlagene Deutung höchst unrealistisch und gekünstelt. Aber auch strenger textorientierte Gründe sprechen dagegen. So plädiert Vf.in mit Recht dafür, das Grußverbot nicht isoliert zu betrachten, sondern es in seinem Kontext, vor allem dem unmittelbar vorausgehenden Ausrüstungsverbot, zu erfassen. Nur ist eben sehr fraglich, ob der Kontext so zu verstehen ist, wie die Autorin meint. Sie geht von der Voraussetzung aus, die Entwicklung der Aussendungsrede sei von einem radikalkonkreten zu einem spiritualisierenden Verständnis verlaufen. Unterzieht man aber die Aussendungsrede einer gründlichen traditionsgeschichtlichen Untersuchung, in die außer der Q-Fassung sowohl die Q und Markus vorausliegende gemeinsame „Urfassung" als auch die Varianten der Evangelisten einzubeziehen sind, so stellt man die entgegengesetzte Entwicklung fest: Am Anfang stand eine geistlich-theologisch akzentuierte Rede, die erst im Laufe der Zeit aufgrund konkreter Fragen und Probleme der Missionspraxis (Frage des Quartierwechsels, der Versorgung, Beachtung von Speisevorschriften u. a.) um technisch-praktische Anweisungen erweitert und so aus einem kunstvoll komponierten theologischen Lehrstück zum Thema Sendung (so in Q) zu einer Missionsinstruktion im engeren Sinne (so in der vormarkinischen Tradition) wurde. Dementsprechend ist die Ausrüstungsanweisung ursprünglich wohl eher hyperbolisch gemeint gewesen. Die rhetorische Form der Hyperbel ist ja im Alten und Neuen Testament häufig zu finden und erklärt sich aus der Neigung des orientalischen Menschen zu anschaulicher und einprägsamer Darstellung. Auch bei der Ausrüstungsanweisung dürfte es sich ursprünglich um einen pointiert zugespitzten Imperativ handeln, der die Boten (durchaus realistisch und nicht spirituell verhamlosend) zu Armut und äußerster Bedürfnislosigkeit verpflichtet. Die vormarkinische Tradition, die das Ausrüstungsverbot unter dem Gesichtspunkt der Praktikabilität betrachtet, hat Stock und Sandalen vom Verbot ausgenommen (Mk 6,8f), Matthäus hat aus dem Verbot der Reiseausrüstung eine Aussage über die Unentgeltlichkeit der Mission gemacht (Mt 10,9f). In dieser Entwicklungslinie ist auch das Grußverbot zu sehen. Es fordert ursprünglich in hyperbolischer Weise zu ganzem Einsatz und zu ungeteilter Hingabe an den Dienst der Verkündigung auf. Erst als die Aussendungsrede mit anderen Augen gelesen wurde, fiel das Grußverbot weg (Mk/Mt). Es wörtlich zu verstehen erscheint ebenso abwegig, als wollte man die Aufforderung Jesu, seine nächsten Verwandten zu hassen (Lk 14,26), wörtlich auffassen.

Die Arbeit von B. bereichert die exegetische Wissenschaft um eine weitere, allerdings problematische Deutung des Grußverbotes Lk 10,4b. Bedenkt man freilich den mit den Stuttgarter Bibelstudien angesprochenen größeren Leserkreis, so ist die Untersuchung geeignet, an einem überschaubaren Beispiel das mühevolle und aufwendige philologische Ringen um das rechte Verständnis eines scheinbar simplen Satzes der Bibel zu veranschaulichen.

Düsseldorf Rudolf Laufen

Spicq, Ceslas: **L'Épitre aux Hébreux.** – Paris: Libraire Lecoffre, J. Gabalda et Cie. 1977, 235 S. (Sources Bibliques) kart.

C. Spicq, O. P., hat in der Reihe „Sources Bibliques" eine Zusammenfassung seines monumentalen Kommentars zum Hebräerbrief (2 Bde Paris 1952/53) geliefert. Da er in Suppl. Dict. de la Bible VII (col. 272–279) bereits einen bibliographischen Nachtrag für die Jahre 1950–1961 erstellt hat, konnte er sich nun darauf beschränken, die Literatur der Jahre 1961–1976 zu erfassen. Sie findet sich auf den S. 44–54 im großen und ganzen lückenlos verzeichnet. Wir vermissen: O. Linton, Brevet till Hebréerna, Stockh. 1970. Zusammen mit den reichen Hinweisen und Angaben des Kommentars bildet sie ein hilfreiches Instrumentarium für einen jeden, der sich mit den zahlreichen Problemen dieses einmaligen Dokuments beschäftigt.

Obschon der Standpunkt des Autors weithin bekannt sein dürfte, mag hier noch einmal kurz zusammengefaßt werden, was ihm, dem ersten Kenner des Briefes, wichtig ist:

a) Nicht frei von apologetischen Anliegen, die die Überlegenheit des neuen Bundes über den alten erweisen sollen, appelliere der Brief ebenso an den Intellekt wie auch an den Willen seiner Leser, um ihnen eine Stärkung des Glaubens zu geben. Der Brief sei nach den Regeln einer Rhetorik erstellt, die im 1. Jh. n. Chr. voll ausgebildet war. Insgesamt ziele das Schreiben weniger auf literarische als auf rednerische Wirkung, wie auch der homiletische Charakter des Entwurfs offensichtlich sei (9–12).

b) Die Fülle literarischer Anklänge an Philo, dessen Schriften allenthalben verwertet sind, legten den Schluß nahe, der Verfasser sei „un philonien converti au christianisme" (13–15).

c) Er habe verschiedene Überlieferungen der Evangelien verarbeitet. Ferner sei eine gewisse Nähe zur johanneischen Tradition gegeben (16–19).

d) „La langue, le style, nombre de schèmes de pensée portent la marque philonienne. Du point de vue littéraire et doctrinal, cette épître sur le sacerdoce du Christ ne peut être de la main de Paul" (21).

e) Die Zuordnung zum paulinischen Korpus dürfte innerhalb der Herausbildung des Kanons relativ spät erfolgt sein, wie auch keine verläßliche Tradition vorliegt (21–24).

f) Als Verfasser komme aus der Fülle von Vorschlägen wegen des Inhalts und wegen der Form des Briefes nur Apollos in Betracht. Er habe sich z. B. in Ephesus über die johanneische Unterweisung informieren können (24–28).

g) Die Adressaten sollten unter jenen jüdischen Flüchtlingen gesucht werden, die wegen der Verfolgung in den Tagen des Stephanus außer Landes gingen. Nach Apg 6,7 schloß sich damals eine große Zahl Priester den messiasgläubigen Frommen an (29–31).

h) Was den Ort der Abfassung betrifft, so müsse aufgrund von Kp. 13,24 an eine Stadt in Italien (Hafen?) gedacht werden. Zeitlich sei man auf einen Zeitpunkt vor 70 n. Chr. gewiesen. Die Argumentation des Autors lasse erkennen, daß das Priestertum am Heiligtum noch uneingeschränkt amtierte (31f).

i) Der Aufbau des Schreibens sei überlegt und kunstvoll (s. die Arbeiten von A. Vaganay und A. Vanhoye) (32–34). Der Inhalt gliedere sich folgendermaßen: 1,1–4 Prolog; 1,5–2,18 „Le Fils de Dieu incarné est roi de l'univers"; 3,1–5,10 „Jésus, grand-Prêtre fidèle et compatissant"; 5,11–10,18 „L'authentique sacerdoce de Jésus Christ"; 10,19–12,29 „La foi persévérant"; ferner: 13,1–19 Postscriptum; 13,20–25 Epilog (34–36).

Wir heben hervor, daß sich die Auslegung (56–231) genau wie das umfassendere Kommentarwerk durch eine Fülle von Detail- und Literaturhinweisen auszeichnet. Wir stehen mit ihr aber weniger vor einer Deutung als vor einer inhaltsreichen Sacherklärung. Man wird sie dankbar gebrauchen, wird aber vielleicht als Mangel empfinden, daß der rote Faden des theologischen

Zeugnisses nicht immer erkennbar ist. Vor allem die Fülle der ntl Parallelen kann in dieser Hinsicht irritieren.

Wegweisend ist die zeit- und religionsgeschichtliche Einordnung des Briefes. Wird man sich auch nicht allen Kombinationen anvertrauen (vgl. z. B. oben g), so ist mit der Einsicht der Abhängigkeit des Hebr vom Werk Philos grundsätzlich der richtige Weg für das Verständnis des geistigen Hintergrundes eröffnet. Hinzu kommt die fundamentale Erkenntnis, daß das Zeugnis des Briefes über Priestertum und Tempel, die nicht nur als atl, sondern auch als gegenwärtige Institutionen im Blick stehen, nach 70 n. Chr. so nicht mehr denkbar wäre.

Neuendettelsau August Strobel

Schelkle, Karl-Hermann: **Der Geist und die Braut.** Die Frau in der Bibel. – Düsseldorf: Patmos (1977). 176 S. kart. DM 19.80

Mit der gleichen Sorgfalt, die Sch. aufwendet, um in seiner „Theologie des Neuen Testaments" bestimmten Fragen und ihrer Einbettung in geistige Zusammenhänge und Umwelt nachzugehen, untersucht er hier die biblischen Schriften nach ihren Aussagen über die Frau. Dabei wird aus bestimmten Gründen (Vorwort S. 12) Maria, die Mutter Jesu, ausgespart. Absicht und Ziel dieser Schrift ist nicht, einzelne Gestalten vor Augen zu rücken, sondern die Stellung der Frau in den Bereichen Ehe, Familie, Recht, Kultgemeinde aufzuzeigen. Besonderes Interesse findet der zuletzt genannte Bereich. Nirgendwo wird die Abhängigkeit der Stellung der Frau von zeitbedingten Faktoren und von der auch außerhalb der Bibel üblichen Einschätzung verschwiegen, zutreffend aber auch ihre besondere Wertung im Gegensatz zum allgemeinen Trend hervorgehoben, sei es bei Jesus oder innerhalb der apostolischen Gemeinden. Von einem Mißbrauch ihrer Sonderstellung im gemeindlichen Gefüge gibt es zum Glück nur wenige biblische Beweise (z. B.: Apk 2,20). Zuletzt weist Sch. noch auf das Phänomen, daß die Kirche in ihrer Gesamtheit den Ehrennamen „Braut" trägt.

So stellt dieses nicht umfangreiche Werk ein zuverlässiges Handbuch über die Frau in der Bibel dar, das sich gut als Grundlage für Gespräche in Kreisen der Erwachsenenbildung und als Nachschlagewerk eignet.

Münster Helga Rusche

Edwards, Ormond: **Chronologie des Lebens Jesu und das Zeitgeheimnis der drei Jahre.** Neue Gesichtspunkte zur Datierung seiner Geburt. Übersetzt von Tilde von Eiff und Arnold Suckau. – (Stuttgart): Urachhaus (1978). 87 S. Ln DM 18.–

Der Versuch, eine Chronologie des Lebens Jesu auf 87 Seiten vorzulegen, weckt schon kein großes Vertrauen. Entsprechend dürftig sind Bibliographie (42 Titel, davon der jüngste aus 1971) und Anmerkungen (ganze 19). Die Darstellung läßt alle methodische Sorgfalt vermissen, desgleichen eine fundierte Auseinandersetzung mit anderslautenden Thesen. Die vorgetragene Hypothese über das Todesdatum Jesu ist weder neu (Fotheringham 1934, vgl. Einleitung S. 10) noch von der Mehrheit der Forscher anerkannt. E. bietet auch keine wesentlichen Gesichtspunkte zu ihrer Erhärtung. Willkürlich werden Zeitangaben aus dem NT herangezogen und andere mindestens ebenso bedeutsame übergangen. Es genügt zur Charakterisierung, auf die „Tabelle X – Chronologische Gesamtübersicht" zu verweisen, wo man hintereinander folgendes lesen kann: 4. Januar 1 v. Chr. Geburt Jesu nach Matthäus; 6. Januar 1 v. Chr. Ankunft der Heiligen Drei Könige; März 1 v. Chr. Tod des Herodes; ... 29. Juni 1 v. Chr. Geburt des Johannes; 25. Dezember 1 v. Chr. Geburt Jesu nach Lukas (73f).

Bad Honnef Ernst Nellessen

Ricoeur, Paul: **Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica.** – Brescia: Paideia Editrice 1977. 100 S. (Studi Biblici 43) kart. Lire 2000.–

Der Band vereinigt drei Referate, die Ricoeur anläßlich eines Postgraduiertenkurses der Theol. Fakultäten Fribourg, Genf, Lausanne und Neuchâtel im Wintersemester 1972/73 hielt und die bereits in dem französischen Tagungsband von G. Antoine, L. Beirnaert, F. Bovon, J. Leenhardt, P. Ricoeur, G. Rouiller, P. Secretan, C. Senft, Y. Tissot, Exegesis. Problèmes de méthode et exercises de lecture (Genèse 22 et Luc 15). Travaux publiés sous la direction de F. Bovon et G. Rouiller, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, veröffentlicht worden waren. Am Beispiel der Texte von ‚Isaaks Opferung' (Gen. 22) und vom ‚Verlorenen Sohn' (Luk 15) waren historisch-kritische Methoden und literaturanalytische-linguistische Methoden verglichen worden, und Ricoeur hatte Grundlagenreflektionen dazu geliefert.

Im ersten Referat „Die Aufgabe der Hermeneutik" (13–52) gibt Vf. einen Überblick über die Entstehung der allgemeinen Hermeneutik und behandelt nacheinander F. Schleiermacher, W. Dilthey, M. Heidegger und H. G. Gadamer. Im zweiten Referat „Die hermeneutische Funktion des Verstehensabstandes" (53–78) behandelt Vf. sprachtheoretische Probleme des Verhältnisses von Sprache und Rede, von Sprachwelt und Sprechakt, von Text und Schriftlichkeit und stellt innertextliche Prozesse dar. Im dritten Referat „Philosophische Hermeneutik und biblische Hermeneutik" (79–100) wendet Vf. die sprachphilosophischen Prämissen auf die Form biblischen Sprechens und auf die biblische Textgestalt an. Er fragt nach der Dialektik von Wort und Schrift, behandelt „Das neue Sein und die Sache des Textes" und reflektiert schließlich die hermeneutischen Voraussetzungen des biblischen Glaubenszeugnisses.

Trotz der Schwierigkeit einer italienischen Wiedergabe der heideggerschen und gadamerschen Eigenterminologie ist der Versuch, einem breiteren italienischen Publikum die Gedankenwelt neuer Hermeneutik zu erschließen, begrüßenswert; Ricoeur führt in allgemein verständlicher Sprache und mitvollziehbaren Schritten in die Problematik der reflektierten Verstehensprozesse ein, so daß alle an lebensrelevanten Texten, ihrer Interpretation und speziell der an der Bibel Interessierte die Ausführungen dieses Bändchens mit Gewinn lesen. – Das Vorwort (9–11) schrieb François Bovon.

Stuttgart Paul-Gerd Müller

Ellis, Earle E.: **Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity,** New Testament Essays. – Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1978, XVII, 290 S. (Wiss. Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd 18), Ln DM 83.–

Der Bd vereinigt einige Aufsätze zum Thema, welche der Vf. während seines „Sabbatjahres" 1968/69 in Göttingen erarbeitete. Diese Aufsätze und Untersuchungen kreisen um 2 Schwerpunkte: The Pneumatics and the early Christian Mission und: Prophecy as Exegesis: Early Christian Hermeneutic. Im ersten Teil befaßt sich Ellis vor allem mit den Aussagen des 1. Korintherbriefes über die Charismen, über Weisheit und Wissen und die Weisheit des Kreuzes sowie mit den Aussagen der Apostelgeschichte über das Wirken christlicher Propheten und deren Bedeutung für die Mission der Kirche. Ellis will zeigen, daß die Pneumatiker die führende Rolle in der Mission unter hellenistischen Juden und Heiden innehatten und in diesen Missionsgemeinden auch den Gottesdienst und die Unterweisung leiteten. Paulus gehörte deren Kreis zu und ist in seiner Theologie, Christologie und Pneumatologie ebenso wie in seiner Ekklesiologie entscheidend geprägt vom Denken und der Erfahrung dieser Pneumatiker. Erst der Mißbrauch, den in Korinth Pneumatiker mit ihren Gaben theologisch und pastoral trieben, führte dann auf Seiten des Paulus zu kritischer Distanzierung und theologisch-kritischer Reflexion über deren theologische Positionen (Kreuzestheologie gegen Weisheitsanspruch) und deren praktische Rolle im Leben der Gemeinden.

Diese Darlegungen sind nicht gerade neu, bedeutsam ist aber die Zusammenschau aller Hinweise auf die Rolle und Bedeutung der Pneumatiker in den paulinischen Missionsgemeinden und die Meinung von Ellis, daß es sich bei der sog. korinthischen Weisheitsspekulation nicht um gnostisches, sondern pneumatisches Denken handelt.

Bedeutsamer sind die Untersuchungen über die Bedeutung der christlichen Prophetie für den frühchristlichen „Schriftgebrauch" und die frühchristliche Theologie. Wertvoll sind hier die Übersichten über: Midrash pesher in Pauline Hermeneutics; Midrash, Targum and New Testament Quotations; Prophecy and Hermeneutic in Jude. Hier weist E. mit Nachdruck darauf hin, daß nach dem Tod der führenden Apostel Propheten und Lehrer, die zuvor Mitarbeiter der apostolischen Führer waren, deren Verkündigung und Lehre je in die neue Situation hinein auslegten und gegen Mißdeutung verteidigten. Diesen Gesichtspunkt gelte es gerade bei den „pseudonymen" Schriften zu beachten, die in dieser Hinsicht also apostolische Folgeliteratur darstellten. Instruktiv und anregend ist die abschließende Übersicht über: New Directions in Form Criticism. E. kommt dabei zu dem Ergebnis, daß Jesus selbst als Rabbi und Lehrer eine bestimmte Form der Auslegung des AT geprägt hätte, an die sich seine Schüler und die Autoren der Evangelien später gehalten und diese dann weiterentfaltet hätten.

Stücke wie Lk 10,25–37 und Mt 21,33–46 rechnet er zu den Teilen der Evangelien, die ihrer Form nach auf Jesus zurückgingen.

Insgesamt nötigen diese Arbeiten von Ellis, mehr Aufmerksamkeit Gesichtspunkten zu widmen, die in der deutschen exegetischen Forschung bisher eher vernachlässigt wurden. Dies stellt das besondere Verdienst dieser Studien dar.

Passau Otto Knoch

Kertsch, Manfred: **Bildersprache bei Gregor von Nazianz.** Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosphie. Graz (Eigenverlag des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz. A–8010 Graz, Universitätsplatz 3). 1978. XIV, 265 S. (Grazer Theologische Studien Bd 2) kart. öS 180,–

Der Leser ist zunächst etwas überrascht durch die Ankündigung des Vf.s, er wolle nur zwei Motivkomplexe behandeln: Das Wasser (mit den Unterabteilungen „Die Unbeständigkeit des Wassers", „Die Gewalt des Wassers" und „Das Wasser als Quelle") und die Sonne (nach einem größeren allgemeinen Teil folgt „Die Sonne als Strahlungszentrum" und „Die Sonne im Spiegel"). Bald merkt er aber, daß dies für K. nur das äußere Gerüst ist, innerhalb dessen er bald verwandte Bilder, bald Bilder für Unbeständigkeit, mitreißende Gewalt usw., bald Beobachtungen und Lesefrüchte aller Art unterbringt. Ausführliche Register erschließen das Buch dem, der Parallelen und Belege für einzelnes sucht; als ganzes ist das Buch eine mühselige Lektüre, auch wenn eindrückliche Zusammenstellungen nicht fehlen (vgl. z. B. 189f über das Bild der Morgenröte).

Grundsätzliche Fragen kommen noch am ehesten in der Einleitung (IVff) zu ihrem Recht. Gregors Verwendung von Metaphern und Vergleichen wird zutreffend vor allem im Rahmen der späteren Rhetorenschule (der sog. 2. Sophistik) gesehen; sie stammen aus der literarischen Tradition (zu der natürlich auch die Bibel zu rechnen ist), nicht dem unmittelbaren Erleben. Nach K. dienen sie zum Schmuck oder einem didaktischen Ziel (IX); das Zurückgreifen auf immer dieselben Klischees sei durch arbeitsökonomische Überlegungen bestimmt (49). Es sei dem Rez. gestattet, hier einige grundsätzliche Überlegungen anzufügen. Auf die schwierige Abgrenzung von Bild/Vergleich und abgeblaßtem metaphorischem Gebrauch (z. B. „Quelle") sei nur hingewiesen; bei der Überfülle an Material dürfte sich eine klare Beschränkung auf eigentliche Bilder empfehlen. Seit Homer gehören sie zum Schmuck der Erzählung, dann der Rede, den der Hörer erwartet. In der besonderen Ausprägung bei den Kirchenvätern des 4. Jh. sind sie Element der Kunstprosa, damit Stilmerkmal des rhetorisch und philosophisch gebildeten Predigers.

So viel ich sehe, macht K. nirgends den Versuch, von diesem Gebrauch die Bilder und Gleichnisse zu scheiden, welche Unsagbares andeuten und Unbegreifliches wenigstens ein Stück weit begreifbar machen sollen – es sei hier nur an Heraklit und dann natürlich vor allem Plato auf der einen, an die Gleichnisse Jesu auf der anderen Seite erinnert. Eine solche Funktion haben Bilder wenigstens andeutungsweise in der Trinitätsdiskussion (vgl. 191ff), auch wenn sie in den unendlichen Auseinandersetzungen dann nur zu rasch abgegriffene Münzen werden. Da der Streit um die Personen der Trinität zu einem guten Teil in und mit Bildern ausgefochten worden ist, ließe sich auch fragen, ob nicht dominant gewordene Bilder ihrerseits in der Sache auf das theologische Denken zurückgewirkt haben.

Selbstverständlich stellt K. immer auch die Frage nach dem Ursprung und der Geschichte eines Bildes in der griechischen Literatur. Exakte Antworten sind dabei nur in besonders günstigen Fällen möglich. Oft muß man sich mit einer der bekannten „Leerformeln" wie „kynisch-stoische Diatribe" bescheiden (bei K. ist in gewissem Sinn auch „Poseidonios" dazu zu rechnen). Gerade weil er immer wieder frappierende Übereinstimmungen gefunden hat, warnt K. (3) vor übereilten Rekonstruktionen von Abhängigkeitsverhältnissen zwischen einzelnen Autoren.

Basel Christoph Jungck

Kallis, Anastasios: **Der Mensch im Kosmos.** Das Weltbild Nemesios' von Emesa. – Münster: Aschendorff (1978). XXIV, 190 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 43) kart. DM 48.–

Nachdem die Nemesiosforschung von je verschiedenen Ansatzpunkten ausgehend den Bischof von Emesa einerseits als unselbständigen Kompilator betrachtet, andererseits seine Selbständigkeit gegenüber den Quellen überschätzt hat, ist es das Anliegen dieser Münsteraner Dissertation, den Mittelweg zwischen den aufgezeigten extremen Positionen zu beschreiten. Der Vf. setzt sich die Aufgabe, Nemesios in den geistesgeschichtlichen Kontext seiner Zeit einzuordnen und durch die Analyse einzelner charakteristischer Kapitel der Schrift „de natura hominis" die Synthese von griechischer Philosophie und christlichem Denken im Hinblick auf die Anthropologie darzustellen.

Den Ausgangspunkt der Arbeit bildet eine Erörterung der Elementenlehre, die keineswegs als Fremdkörper innerhalb des Traktats zu betrachten ist, sondern – wie K. nachweist – eine erforderliche Voraussetzung für das Verständnis anthropologischer Probleme bedeutet (10–11). Außerdem ist zu bedenken, daß sich zu jener Zeit Überlegungen zur Bestimmung der Wesensbestandteile des Menschen und ihres Verhältnisses zueinander vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen um das Wesen Christi vollzogen, und somit die „Anthropologie zu einem Vorfeld der Christologie" wurde (128).

Während Nemesios in seiner Darlegung über die Verbindung der Elemente als Mischungs- und Verwandlungsvorgang traditionellen Vorstellungen der griechischen Philosophie folgt – wobei der Hauptakzent auf der stoischen Lehre von der κρᾶσις δι' ὅλων liegt –, gewinnt in diesem Zusammenhang sein Aufgreifen des mosaischen Schöpfungsberichts und dessen Interpretation durch christliche Schriftsteller für die Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum an Bedeutung. In klarer Absetzung von der Weltbildungslehre des platonischen Timaios – hier wäre M. Baltes, Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten I, Leiden 1976, zu zitieren – vertritt Nemesios mit seinen christlichen Vorgängern die Schöpfung aus dem Nichts, da nur so die Allmacht Gottes nicht in Frage gestellt wird (28–33). Auch seine anschließenden Gedanken über die Elemente als Bestandteile der Lebewesen sind nicht Selbstzweck, sondern dienen der Hinführung auf sein eigentliches Thema: Die Stellung des Menschen im Kosmos (39–47).

Die bei Nemesios erfolgende Ausdehnung des Prinzips der Einheit bei den Elementen auf alle Stufen der Natur führte W. Jaeger auf Poseidonios zurück. Dieser Auffassung widerspricht der Vf. bei Anerkennung des Fortwirkens poseidonianischer Gedanken bei Nemesios, da die Verbindung von Syndesmos- und Stufenlehre – zwei einander entgegengesetzter Theorien – als ganze unposeidonianisch sei. Außerdem sei sie keineswegs auf Nemesios beschränkt, sondern finde sich in Ansätzen sowohl im Neuplatonismus wie bei den Kirchenvätern, „die bei der Darstellung der christlichen Weltanschauung nicht streng der philosophischen Tradition folgten und beide Lehren ergänzend anwandten" (51). Für den Bischof von Emesa, das hebt K. klar hervor, steht der theologische Aspekt der Einheit der Welt gegenüber dem gnostischen Dualismus im Vordergrund, da die Einheit der Schöpfung auf einen Schöpfer schließen läßt. Noch deutlicher wird die biblische Orientierung des Nemesios bei der ethischen Auswertung der Syndesmoslehre, andererseits zeigt das Eindringen naturwissenschaftlicher Gedanken in seine Interpretation vom Sündenfall, wie eng sich bei ihm philosophisches und christliches Gedankengut berühren (64–69).

Bei der Betrachtung der Sonderstellung des Menschen im Kosmos und den sich daraus ergebenden Problemen folgt Nemesios zunächst der stoischen Kulturphilosophie, arbeitet dann jedoch den für die christliche Anthropologie bedeutsamen vorläufigen Charakter der Doppelheit im Menschen heraus, der unter eschatologischem Aspekt wieder in die Einheit einmündet (78–81). K. macht deutlich, daß der Unterschied zwischen der nemesianischen Theologie und der des Poseidonios darin besteht, daß der Mensch als bedürftiger Nutznießer wie als vernunftbegabter Gebieter der Natur erscheint. Den Höhepunkt der Überlegungen des Nemesios bildet das Enkomion auf den Menschen, in dem die christliche Anthropologie und das griechische Menschenbild eine wirkliche Synthese eingehen (96–97).

In einem weiteren Schritt wird die Besonderheit des Menschen im Kosmos durch die Bestimmung des Verhältnisses der Seele zu den verschiedenen Daseinsstufen relevant (98–124). Daran anschließend stellt sich für Nemesios – basierend auf der Erkenntnis der mikrokosmischen Einheit als Voraussetzung für die Welteinheit – die Frage nach der Art der Einung von Körper und Seele im Menschen, die im Hinblick auf die Christologie von höchster Brisanz war (126–128). Die Kritik an den klassichen Einungslehren und sein christliches Interesse führen Nemesios zum Einungsgesetz des Ammonios: Im Bereich der metaphysischen Einung erfolgt keine Veränderung der Komponenten. Somit wird auch der Weg frei zur christologischen Körper-Seele-Einheit.

Der Vf. bringt zum Ausdruck, daß es das Anliegen des Nemesios war, mit Hilfe der Philosophie „einerseits die Substantialität und Selbständigkeit der Seele und andererseits ihre organische Einheit mit dem Körper als zwei gleichgewichtige Fakten christlicher Anthropologie herauszustellen" (173).

In kritischer Auseinandersetzung mit der Forschung ist es K. gelungen, bei der Anerkennung der Abhängigkeit des Nemesios von antiken philosophischen Lehren sein Ringen um ein christliches Menschenbild und die Umschmelzung philosophischer Be-

griffe in christliches Verständnis sichtbar zu machen. Dabei waren gelegentliche Breiten in der Darstellung zur Erhellung des Sachverhalts wohl nicht zu umgehen. Abschließend ist zu sagen, daß die Diskussion um Nemesios durch diese Arbeit zweifellos eine Bereicherung erfahren hat.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Déchanet, Jean: **Guillaume de Saint-Thierry.** Aux sources d'une pensée. – Paris: Éditions Beauchesne (1978). 150 S. (Théologie historique 49) kart. FF 42.–

Der um 1080–85 in Lüttich geborene Wilhelm studierte in Reims und Lyon, wurde Benediktiner in der Abtei Saint-Nicaise und 1119 Abt von Saint-Thierry bei Reims. Mit dem hl. Bernhard befreundet, verließ er in den dreißiger Jahren seinen Orden und wurde Mönch in dem Zisterzienserstift Signy, wo er 1148/9 starb. Der Benediktiner J. Déchanet hat seit 1937 eine Reihe von Studien veröffentlicht, die sich mit der Gedankenwelt und den Quellen Wilhelms beschäftigen. D. erzählt (8), daß man ihn neuerdings gebeten hat, die Broschüre Aux sources de la spiritualité de G. de Saint-Thierry (1940) und vor allem die Biographie G. de Saint-Thierry, l'Homme et son OEuvre (1943) neu herauszugeben. Es fehlte ihm aber der Mut, „diese Kinder seiner Jugend" (9) wieder vorzustellen, da die Werke die Zeichen der Kriegsjahre, in denen sie entstanden, an sich trügen. Neuere Forscher, so gesteht D., sind stärker an Wilhelms Person und an seinem Verhältnis zu Bernhard und Abaelard interessiert, während er selbst seine Aufgabe in der Erforschung von Wilhelms Gedankengut gesehen hatte.

Das bestätigen D.s Übersetzungen von Wilhelms Werken und die Titel seiner Studien. Sein neuester Beitrag ist im Wesentlichen eine Zusammenfassung der Ergebnisse früherer Untersuchungen. Man kann dabei allerdings feststellen, daß D. manche frühere Thesen hat fallen lassen. Er nennt z. B. nicht mehr den hl. Athanasius (vgl. Déchanet, G. de Saint-Thierry, Brügge 1942, S. 102 und 203) unter Wilhelms Quellen. Wie andere Autoren seines Jh.s zitiert Wilhelm irrtümlich einen (Pseudo-) Vigilius von Thapsus oder Eusebius von Vercelli unter dem Namen des hl. Athanasius. D. glaubt auch, „den Schatten Plotins" in den Werken Wilhelms entdeckt zu haben (120–36). Klugerweise nennt er die aus den Enneadan herangezogenen angeblichen Parallel-Texte nicht Zitate sondern „réminiscences". Man müßte aber erst einmal nachweisen, ob Plotin den Lateinern überhaupt schon zugänglich war. Allerdings entlehnte Wilhelm aus Augustinus (De civ. dei ix, 17) einen Text (142), den man auf Plotin zurückführt, wenn er auch von Wilhelm dem Plato zugeschrieben wird.

Besser begründet ist die Annahme, daß Wilhelm den Claudianus Mamertus kannte (PL 184, 382BD), den Wilhelms Zeitgenosse, Nikolaus von Clairvaux, als den „neuen Augustinus" bezeichnet (102). D. ist auch dem starken Einfluß Gregors von Nyssa auf Wilhelm nachgegangen. Gregors Ideen wurden den Lateinern zum Teil durch den Iren Johannes Eriugena vermittelt, dessen De Praedestinatione (38) und De divisione naturae (53–55) von Wilhelm benutzt wurden. Vor allem in seiner Physica animae (PL 180, 707–717) macht Wilhelm ausgiebigen Gebrauch von Gregors De Hominis opificio, eine Schrift, die Johannes Eriugena ins Lateinische übertragen hatte.

Aus dem Gesagten wird die Disposition von D.s Studie klarer. Nach einem Avant-propos (7–15) behandelt D. „un Irlandais à la cour de France" (23–38), den Wilhelm versteckt als „quidam servus tuus" bezeichnet (29–32). Darauf spricht D. von dem Intellektualismus des Iren (33–35) und dessen Einfluß auf gewisse Thesen Wilhelms (36–59). Im zweiten Teil weist D. nach, daß Wilhelm schon 1125 Gregors De Hominis opificio benützte (63–68), um das „Geheimnis des Menschen" (69–76) zu beleuchten, der Ebenbild (imago) und Gleichnis (similitudo) Gottes ist (77–79 und 80–86). Von hier geht D. auf das über, was er „la région de la dissemblance" nennt (87–97), obwohl Wilhelm den Ausdruck „regio dissimilitudinis" nicht zu benützen scheint. Am Ende dieses Abschnitts macht D. einige interessante Mitteilungen über Handschriften von Wilhelms Werken in der Bibliothek von Charleville (aus Signy). Man darf jedoch nicht übersehen, daß das Interesse an Wilhelms echten (nicht unter dem Namen des hl. Bernhard verbreiteten) Schriften sehr gering war. Im Scriptorium 6 (1952) 197 gesteht D., daß Wilhelms Werken nur ein „succès minime" beschieden war.

Das dritte Kap. stellt uns „den neuen Augustinus", Claudianus Mamertus vor (101–102), dem, wie D. glaubt, Wilhelm die Unterscheidung von Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit entlehnt hat (103–105). Allerdings genügt Augustinus, um diese Unterscheidung zu erklären. Dieses Kap. endet mit einem „plaidoyer pour le corps" (110–113), wie wir es z. B. bei Gregor, Wilhelm und anderen finden.

Darauf erklärt D. „den Schatten Plotins" (117–136). In der Zusammenfassung (137–140) stellt D. fest: „Dans les écrits de notre Auteur, Plotin est à la même enseigne que Saint-Grégoire de Nysse, Claudien Mamert, Origène, voire Saint-Ambroise et Saint-Augustin, largement pillés et jamais nommés" (139).

Aus dieser Bemerkung geht hervor, wie schwierig es ist, den wirklichen Quellen Wilhelms auf die Spur zu kommen. Gelegentliche Hinweise auf die Arbeiten über Wilhelm von M.-M. Davy und O. Brooke hätten den Wert der Studie zweifellos erhöht.

Vallendar N. M. Häring

Opera inedita Historiam XXII. Sessionis Concilii Basiliensis respicientia: Augustini de Roma O. E. S. A., **Contra quosdam errores haereticorum** et **Defensorium sacramenti unitatis Christi et ecclesiae,** atque **Henrici Kalteisen** O. P., **Propositiones in condemnatione libelli Augustini de Roma,** quae edenda curavit Willigis Eckermann O.S.A. – Rom: Augustinianum 1978, X, 217 S. (Corpus Scriptorum Augustinianorum VI.) Ppb.

In der 22. Sitzung am 15. Oktober 1435 verurteilte das Basler Konzil Werke des Augustin von Rom, die Schrift „De sacramento unitatis Christi et ecclesiae" – die übrigens 1971 in kritischer Ausgabe herausgegeben wurde – und den Traktat „De Christo capite ecclesiae" und „De caritate Christi", weil sie „ungesunde und irrige" Glaubenslehren enthielten.

Für die damaligen Auseinandersetzungen um die Schriften des Augustiners von Rom ist das ausführliche Gutachten von Johannes von Torquemada, das er auf Wunsch der italienischen Nation erstellte, aufschlußreich.

Die Quellen zur Vorgeschichte der Verurteilung konnten jetzt durch die Edition von Schriften des Augustin von Rom und Heinrich von Kalteisen erweitert werden, die uns durch E. vorgelegt wurden.

Hrsg. hatte bereits in der Festschrift für A. Zumkeller über Augustinus von Rom und Johannes Wyclif und den Ansatz ihrer Lehre über die Kirche berichtet und 1975 in der Zeitschrift „Augustiniana" Überlegungen Heinrich Kalteisens zu Propositionen des Augustinus von Rom veröffentlicht.

Zur theologischen Einordnung des Augustinus von Rom, der zu den bedeutenden Vertretern des spätmittelalterlichen Augustinismus gehört, ist vielleicht erwähnenswert, daß er wegen seiner Auffassungen über Erbsünde und Rechtfertigung von A. V. Müller als Vorläufer Luthers bezeichnet wurde.

Die von E. edierte Verteidigungsschrift des Augustinus von Rom aus dem Jahre 1430 wurde erst vor gut 20 Jahren von P. Wendelin Pfeuffer in Basel entdeckt. E. hat sich der Mühe unterzogen, die vorhandenen Handschriften der Universitätsbibliothek von Basel und Bonn in einer kritischen Ausgabe vorzulegen. Nach einer Einführung, in der er u. a. über Leben und Werk des Augustinus von Rom informiert, berichtet er über den kirchlichen Prozeß gegen ihn, die Arbeit der Glaubensdeputationen in Basel und die Gutachten von Torquemada und Kalteisen. Beide Gutachter unterscheiden übrigens zwischen der äußeren Form der Sätze und den Intentionen des Autors. Das Basler Konzil verurteilte daraufhin 1435 einzelne Sätze des Augustinus von Rom als ungesund und irrig, nicht aber als häretisch. Ausdrücklich wird vermerkt, daß Augustinus vorschriftsmäßig zur Verteidigung seiner Sätze vor das Konzil geladen worden sei, sich aber durch triftige Gründe entschuldigt habe. Aus seinen Schriften gehe hervor, daß er zur Unterwerfung unter die lehramtliche Entscheidung der Kirche bereit sei.

Nach seiner Verurteilung durch das Konzil hat sich Augustinus von Rom jedoch nicht dem Urteilsspruch des Konzils unterworfen, sondern vom Konzil an den Papst appelliert. Durch dieses Verhalten erregte er verständlicherweise den Widerspruch des Konzils. Der Fortgang der Angelegenheit ist im einzelnen bisher noch nicht geklärt, da keine direkten Nachrichten über Verhandlungen an der römischen Kurie überliefert sind.

E. gibt anschließend einen Überblick über die handschriftliche Überlieferung der Verteidigungsschriften des Augustinus von Rom und fügt eine kritische Edition seiner Schriften „Contra quosdam errores haereticorum", „Defensorium sacramenti unitatis Christi et ecclesiae" an. Von besonderem Interesse sind auch die von E. in kritischer Edition vorgelegten 7 Gutachten des Dominikaners Heinrich Kalteisen. In einem Anhang ediert E. drei Dokumente: 1. Kalteisens „Conclusiones", 2. die Schedula des Patriarchen von Antiochien und 3. eine Notiz von Heinrich Rietmüller von Liechstal. Ein ausführlicher Index schließt die Edition ab, die sorgfältig gearbeitet ist und nicht nur die Schrift- und Väterzitate, sondern auch die übrigen Belegstellen verifiziert.

Einige kleinere Ergänzungen: Zu Seite 5: Benedikt XIII. wurde 1417 vom Konstanzer Konzil abgesetzt und starb 1423, nicht 1424. Zu Seite 7: Nicht zustimmen würde ich der Ansicht, daß Gregor XII. vom Pisaner Konzil widerrechtlich abgesetzt wurde. Diese Auffassung vertrat zwar damals König Ruprecht durch seine Konzilsgesandten am Pisaner Konzil. Nach der Lehre der Kanonisten waren jedoch im Falle eines andauern-

den Schismas die Kardinäle zur Konzilsberufung berechtigt. Zu Seite 14: Über Torquemada wäre zu ergänzen K. Binder, Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada (Wien 1976).

Die Edition von E. stellt eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnisse über die Vorgeschichte der 22. Sitzung des Basler Konzils, der dort erfolgten Verurteilung des Augustinus von Rom und seiner Theologie war. Für die Theologie- und Konziliengeschichte eine beachtenswerte Edition.

Freiburg Remigius Bäumer

Studium Upsalense. Specimens of the Oldest Lecture Notes Taken in the Mediaeval University of Uppsala. Critically edited, with an introduction, a description of the MMS., a list of abbreviations, and indices by Anders Piltz. – (Stockholm): (Almquist & Wiksell International 1977). 382 S. (Acta Universitatis Upsaliensis, C. Organisation och Historia 36) Ppb. Sw. kr. 91.–

Das vorliegende Werk führt den Leser in das erste Jahrzehnt der Universität Uppsala zurück, die im Jahre 1477 von dem Erzbischof Jakob Ulfsson gegründet wurde. Es gibt einen Einblick in das wissenschaftliche Leben der jungen Universität, die von der neuen Strömung des Humanismus und der Renaissance noch unberührt war. Die Arbeit zerfällt in drei Hauptteile: 1. die englisch geschriebene Einführung, die über die in Frage kommenden Universitätslehrer, ihre Vorlesungen, ihre Stellungnahme in dem sogenannten Zwei-Wege-Streit und ihre Arbeitsmethode in Philosophie und Theologie unterrichtet (11–65), 2. Die Beschreibung der als Quellen dienenden Handschriften in lateinischer Sprache (67–135), 3. die Edition ausgewählter Texte (137–313).

Da die Statuten der neugegründeten Universität verlorengegangen sind, war Vf. auf Handschriften (Hss) angewiesen, die Nachschriften von Vorlesungen der frühesten Universitätslehrer enthalten. Acht dieser Hss befinden sich heute in der Universitätsbibliothek von Uppsala, eine in der Kathedralbibliothek von Strängnäs. Sie wurden zum großen Teil von einem Studenten der Universität mit Namen Olaus Johannis Gutho (oder Guto) geschrieben, der im Jahre 1506 mit seinen Bücherschätzen in das Birgittenkloster Vadstena eintrat und 1516 starb. Die Universitätsdozenten, die aus den Hss bekannt sind, sind folgende: Ericus Olai (Olsson), Petrus Johannis Galle (Peder Galle), Andreas Brusen (oder Bruse), Petrus Olai, Johannes de Mechlinia (von Mecheln). Von anderen Dozenten sind Schriften, aber keine Namen bekannt. Ericus Olai († 1486) hinterließ eine Schrift über die theologische Methode unter dem Titel Regulae sacrae theologiae, die von Fr. Stegmüller (Analecta Upsaliensia 1953) herausgegeben wurde, Kommentare zum Matthaeus-Evangelium, zum Breviloquium Bonaventuras, zum Opusculum De operibus trium dierum Hugos von St. Viktor, zur Schrift De confessione des Petrus von Blois, wahrscheinlich auch Erklärungen zu den Sonntagsevangelien und Glossen zu einem großen Teil des Neuen Testaments. Am bekanntesten ist seine Chronica Gothorum, eine wichtige Quelle für die mittelalterliche Geschichte Schwedens. Petrus Johannis Galle († 1537/38) schrieb Kommentare zu den aristotelischen logischen Schriften Categoriae und Perihermeneias und Quästionen zur Isagoge des Porphyrius, die aus Disputationen hervorgegangen waren. Später lehrte er Theologie und war das Haupt der katholischen Opposition gegen die Reformation. Andreas Brusen, der nur aus einer unserer Hss bekannt ist, verfaßte einen Kommentar zu den Analytica Priora des Aristoteles. Er wird für das Jahr 1481 als Dekan der Artistenfakultät bezeichnet. Petrus Olai, der ebenfalls nur aus unseren Hss bekannt ist, las über die Ars vetus (Isagoge des Porphyrius, Categoriae und Perihermeneias des Aristoteles), die Sophistici Elenchi des Aristoteles, die Sophismen des Albert von Sachsen, Sophistria genannt, und über die Quästionen des Johannes von Jandun zur Physik des Aristoteles. Johannes von Mecheln († 1496/97) las 1484 über die aristotelische Schrift De anima. Wenigstens drei der genannten Lehrer, Ericus Olai, Petrus Johannis Galle und Andreas Brusen, studierten an der Universität Rostock. Ein Petrus Olai wurde 1472 in Rostock immatrikuliert; es steht aber nicht fest, ob er mit dem späteren Lehrer von Uppsala identisch ist. Da sehr viele Schweden, auch der Gründer der Universität, in Rostock studierten, ist es sehr wahrscheinlich, daß die Studienordnung von Rostock, die ihrerseits mit den Studienordnungen von Greifswald und Leipzig nahe verwandt ist, die Grundlage für die Studienordnung der neuen Universität Uppsala bildete.

In dem Zwei-Wege-Streit, der sich an der Universalienfrage entzündete, standen die frühen Lehrer von Uppsala zum größten Teil auf der Seite der via antiqua, d. h. des Realismus, wie er von Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus und ihren Schulen vertreten wurde. Eine Ausnahme machte Petrus Olai, der in seinen Kommentaren und Quästionen hervorragende Vertreter der via moderna, Johannes Buridanus, Albert von Sachsen, Marsilius von Inghen, Johannes von Jandun zu Wort kommen läßt, aber in seinem Kommentar zu den Sophistici Elenchi weitgehend von Aegidius von Rom, einem Vertreter des Realismus, abhängig ist.

Der zweite Teil bietet eine sehr ausführliche Beschreibung der Hss, in denen Vorlesungen aufgezeichnet sind, die in den Jahren 1477–1486 an der Universität Uppsala gehalten wurden. Acht dieser Hss gehören heute der Universitätsbibliothek Uppsala an.

Sie tragen folgende Signaturen: C 195, C 242, C 599, C 600, C 601, C 602, C 629, Ink 35:129 (enthält zwischen zwei gedruckten Werken auf sechs gefalteten Blättern mit 24 Seiten das Opusculum Hugos von St. Viktor mit den Glossen des Ericus Olai, geschrieben von Olaus Johannis Gutho). Alle diese Hss stammen aus der Bibliothek des Klosters Vadstena und waren ursprünglich im Besitz des Olaus Johannis Gutho, der sie zum großen Teil auch selbst geschrieben hat. Eine neunte Hs aus der Kathedralbibliothek von Strängnäs trägt die Signatur Q 16. Sie enthält neben einer Reihe von kleineren theologischen Abhandlungen von zumeist mittelalterlichen Autoren die Regulae sacrae theologiae des Ericus Olai. Die inhaltliche Beschreibung der Hss begnügt sich nicht mit summarischen Angaben, sondern gibt von jedem einzelnen Stück, sogar von jeder einzelnen Quästion, den genauen Titel an.

Der dritte Teil umfaßt 61 ausgewählte Texte aus den Schriften sowohl der bekannten als auch anonymer Dozenten des ersten Jahrzehnts der Universität, unter anderem acht Texte aus dem Matthaeus-Kommentar des Ericus Olai, elf Texte aus dem Kommentar zu den Sonntagsevangelien, drei Texte aus dem Apokalypse-Kommentar, sieben Texte aus einem anonymen Kommentar zur Sphaera des Johannes de Sacrobosco, dazu viele Texte bekannter und unbekannter Autoren aus Kommentaren und Quästionen zu aristotelischen Schriften, zur Logica vetus und nova, zu De anima und zur Physik.

Der Hrsg. bemühte sich, den Wortlaut der Hss möglichst getreu wiederzugeben. Darum behielt er auch die mittelalterliche Schreibweise bei, z. B. que = quae, jehenne = gehennae, eroice = heroicae. Da die Hss keinen fehlerfreien Text bieten, ergab sich die Notwendigkeit, den Text an manchen Stellen zu korrigieren. In der Regel stand nur eine einzige Hs zur Verfügung. Darum konnte die Korrektur nur durch Konjekturalkritik erfolgen, was häufig einen gewissen Grad von Unsicherheit mit sich bringt. Der Hrsg. war mit Korrekturen sehr sparsam, nach meiner Ansicht zu sparsam. Mir scheint, daß in den edierten Texten manche falsche Lesarten stehen geblieben sind, die auf Unachtsamkeit, Unkenntnis oder Mißverständnis des Schreibers zurückgehen. Manche Fehler dürften bloße Druckversehen sein. Ich notiere folgende Stellen, die notwendig oder sehr wahrscheinlich zu korrigieren sind:

S. 143 Zeile 3 Promissis: lies Premissis. 143,9 exprimitur: exprimuntur. 145,78 postiti: positi. 163,54 Argitur: Arguitur. 175,205 natat: natet. 181,82 super: per (cf. 81). 181,89 divicias: electam oder elevatam (sc. vitam) mit der Hs. 186,3 Lucis: Luce (cf. 11). 189,14 futuri: futura (cf. 162,25). 194,46 consonet: consonat. 200,89 poto: potu. 202,3 Balilonica: Babilonica. 203,2 Macumentum: Macumetum (cf. 23 u. ö.). 206,18 redentur: reddentur. 208,101 abstinaciores; obstinaciores, 213,24 radione: racione. 222,4 sec: sed. 223,21 proprietates: proprietatum (parallel zu conclusionis). 223,28 proprietas: proprietates. 224,59 correspondet: correspondent; ebenso 226,22, 29; 254,26; 265,100. 226,28 tre: tres. 236,37 i: in. 242,34 duplica: duplicia. 248,39 significat: significant (cf. 40). 252,74 et[1]: zu tilgen. 254,37 sine: sive. 255,70 proprietas; proprietates. 257,8 contradiccionis: conclusionis (cf. 4–5). 257,16 premissam: ergänze falsam (cf. 14). 257,16 paralenci: paralogismi (cf. 18). 257,37 procedunt: precedunt. 258,48 vere: ergänze sunt. 258,64 debitum: elevatum (Hs eletu vgl. A. Pelzer, Abbréviations latines médiévales, Louvain-Paris, [2]1966, 26). 267,198 modus: minus. 269,259 vera: vere. 269,279 predicetur: predicatur. 270,303 sciencis: sciencia. 276,128 hac: ergänze vorher sine. 283,7 Aristotilis: Aristotiles. 284,13 se: si. 286,32 diminuantur: diminuuntur. 287,22 que: qui; ebenso 288,30. 289,78 tamen: tantum. 290,21 elementa: elementata. 291,10 impetum: nachher Punkt oder Strichpunkt. 292,53 eius: eiusdem (cf. 58). 292,54 tum: tamen. 295,63 littera procedit: natura precedit. 295,64 et: non. 296,12 operata vel ordinata: operate vel ordinate. 297,18 vivit (zweimal); vivat. 302,17 difficicio: diffinicio. 303,1 alia: illa. 304,55 A quibus: a quibus (kein neuer Satz). 304,58 individuo: in individuo. 305,109 virtutes: virtutis. 306,142 promissum: premissum. 307,201 ea: eo. 309,2 u. ö. condicionis: contradiccionis. 310,42 indicaverit: iudicaverit. 311,68 et: zu tilgen (cf. 71). 311,70 potest: possunt. 311,88 appetibile: appetibili. 312,12 u. ö. incensiones: intensiones.

An jedes Textstück schließt sich ein Quellenapparat und ein Variantenapparat an. Der Nachweis der Quellen erforderte viel Mühe, weil die Quellenangaben gewöhnlich sehr unvollständig sind. Kein Wunder, daß das Suchen nicht selten erfolglos blieb. In den theologischen Stücken des Ericus Olai wurden die Schriftkommentare des Nikolaus von Lyra ausgebeutet. Auch die Catena aurea des Thomas von Aquin wurde zu Rate gezogen. In den philosophischen Stücken kommen die Schriften des Aristoteles und die Kommentare des Averroes häufig zu Wort. Zwei Väterzitate zu Mt 5,13–20 unter dem Namen des Hieronymus (144,49) und des Cassiodor (147,167), die der Hrsg. nicht nachweisen konnte, finden sich in dem Matthaeus-Kommentar des hl. Thomas, jedoch in einer leicht veränderten Textfassung (Ed. IV Taurinensis, 1925, 81a, 83).

Auf die Textausgabe folgt ein umfangreicher Index notarum (315–341), in welchem in alphabetischer Folge eine große Zahl von

Abbreviaturen in getreuer Nachbildung zusammengestellt ist, die sich in den benützten Hss finden, und zwar hauptsächlich solche, die in dem Abbreviaturenlexikon von A. Capelli nicht verzeichnet sind. Zu jeder Abbreviatur ist die Umschrift, die Bedeutung und die Fundstelle in einer der Hss angegeben. Die weit fortgeschrittene Abkürzungstechnik läßt erahnen, daß das Lesen der Hss hohe Anforderungen stellte.

Weitere Indices folgen: ein Index der wichtigeren Wörter, Begriffe und Unterscheidungen (342–350), ein Index der Fundstellen der im Apparat angeführten Quellen (351–364), eine sehr reichhaltige Bibliographie (365–375), ein Verzeichnis der Sachen und Personen (376–381) und ein Verzeichnis der Siglen (382).

Der Vf. bemerkt in der Vorrunde über das Ziel seiner Arbeit: „Diese Edition erhebt nicht den Anspruch, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der Theologie zu sein; sie ist vielmehr ein Bericht über einen Zeitpunkt in der ideengeschichtlichen Entwicklung Europas. Sie ist gedacht als ein Arbeitsinstrument für Mediävisten verschiedener Schattierungen, aber auch als ein Akt der Huldigung an meine Alma mater zu ihrem 500. Jahr."

Eichstätt Ludwig Ott

Stauffer, Richard: **Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin.** – Bern, Frankfurt, Las Vegas: Peter Lang 1978. 344 S. (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie Bd 33) br. Sfr 62.–

Der Pariser Kirchenhistoriker Richard Stauffer veröffentlicht mit der vorliegenden Arbeit Ergebnisse seiner langjährigen Forschungen über die Predigten Calvins (darunter 89 bisher unveröffentlichte). Thematisch beschränkt er sich auf sechs Punkte: allgemeine und besondere Offenbarung, Attribute Gottes, Trinität, Schöpfung, Vorsehung; ein weiterer Band über die Christologie und die Soteriologie des Reformators soll später erscheinen (vgl. 206, 212).

Es ist Vf. gelungen, eine imposante Summe von Texten auszuwerten (insgesamt 1200 Predigten), die darin verwendeten Hauptbegriffe klärend zu ordnen und einige thematische Grundzüge jener gepredigten Exegese des Genfer Reformators, die er in den Jahren 1545 bis 1564 seinen Hörern vorlegte, herauszuarbeiten. Auf dieser Basis wird es der Forschung möglich sein, eine nunmehr tiefere Einsicht in die Strukturen der eigentlichen Hermeneutik Calvins zu gewinnen. Der Autor selbst erhebt auf die Durchführung dieser Aufgabe keinen Anspruch (11). Zwar nimmt er zu Einzelheiten der calvinischen Theologie Stellung und setzt sich dabei mit anderen Calvinforschern gekonnt auseinander (die katholischen kommen leider wenig zu Wort, was z. B. bezüglich einer so themennahen Arbeit wie Gerd Babelotzkys Werk über „Platonische Bilder und Gedankengänge in Calvins Lehre vom Menschen", Wiesbaden 1977, besonders verwundern mag); sein Hauptziel liegt aber klar in der sachlichen unvoreingenommenen Darlegung des calvinischen Textbefundes. Diesbezüglich gebührt ihm höchste Anerkennung: er vertuscht die heute wissenschaftlich nicht mehr vertretbaren Ansichten Calvins (z. B. 188) wie jene berühmten „Härten" seiner Lehre von einem vorherbestimmenden, strafenden und verdammenden Gott (119–124; vgl. 197, 278) nicht. Nichts Anstößiges wird verschwiegen, mitunter wird es auch als solches kritisiert (32,43,50).

Eine lückenlose Kenntnis der Fachliteratur erhöht den Wert der Arbeit zusätzlich. Bei ihren Antwortversuchen auf noch ungelöste Fragen der Forschung (z. B. warum Calvin in seinen Predigten gegenüber dem Trinitätsdogma so zurückhaltend war, vgl. S. 162f) fällt die Vielfalt der ins Auge gefaßten Möglichkeiten erfreulich auf.

Historiker der Theologie Calvins werden wahrscheinlich durch die These St.s besonders zur Diskussion angeregt, nach der die Predigten des Reformators „eine Dogmatik enthalten, die an vielen Punkten" die Institutio „bereichert, korrigiert oder ‚mildert'" (12, vgl. 303), manche „charakteristische Auslassungen" (305) aufzeigt und auf jeden Fall durch eine beachtliche „originalité doctrinale" (305) gekennzeichnet ist. In den angeführten Beispielen für Abweichungen wird manchen Lesern vielleicht auffallen, daß die Theologie, die Calvin in seinen Predigten vertritt, hinter die Institutio eher zurückfällt. In formaler Hinsicht zeigt er sich z. B. weniger als Humanist (23f, 30,71,205) und weniger auf patristische Argumente bedacht (157), in inhaltlicher Hinsicht vertritt er nur noch abgeschwächt eine christologische Interpretation der Schrift (61f) – darin wird ein frappanter Unterschied zu den Predigten Luthers sichtbar! – und er schweigt sich auch weitgehend über das trinitarische Dogma aus, zumindest was die Termini „Natur", „Person" und „Trinität" anbelangt (159). Eine inhaltliche „Bereicherung" scheint nur an einem Punkt feststellbar: es werden mehr Gottesattribute angesprochen bzw. hervorgehoben: Einigkeit, Impassibilität, Unveränderbarkeit, Weisheit, Unbegreiflichkeit, Unendlichkeit (105), wobei sich m. E. fragen läßt, ob diese nicht als Zeichen zunehmender „Platonisierung" des calvinischen Gottdenkens interpretiert werden sollten (vgl. dazu 107, 191). Abgesehen von diesen Unterschieden wird man insgesamt aber doch eher auf eine sehr weitgehende Übereinstimmung der Theologie der Predigten mit der in der Institutio vertretenen Theologie schließen müssen (siehe die Vergleiche 177, 179, 182, 190, 192, 206, 276), was dann die Aussage Stauffers über die „fixité" bzw. „invariance théologique" des Reformators (304) in den Jahren 1549–1563 nur bestätigen könnte. In der Tat scheinen mir allerdings die zusätzlich noch angeführten Beispiele für terminologische Änderungen (bezüglich des „sensus divinitatis": 23f, des „testimonium internum Spiritus": 66, der zwei Arten der göttlichen Weisheit: 108, und der „doppelten Gerechtigkeit Gottes": 118) eine noch schmale Basis, um die These von einer wirklichen „originalité doctrinale" der Homiletik Calvins zu unterstützen.

Die damit angedeutete Interpretationsdiskussion könnte m. E. dadurch noch an Interesse gewinnen, daß man als Vergleichsbasis neben der Institutio und den Predigten auch die biblischen Kommentare Calvins hinzuzöge. Denn es läßt sich mit E. Mülhaupt und D. Schellong annehmen, daß diese Kommentare, zumindest was die Evangelienharmonie anbelangt, aber vermutlich auch darüber hinaus, derart die direkte Grundlage für die Sermons bildeten, daß sie diese auch noch in sprachlicher Hinsicht geprägt haben. (Dazu siehe D. Schellong, Calvins Auslegung der Synoptischen Evangelien, München 1969, 41f). Sollte man denken, daß Stauffer einen solchen Vergleich gerade wegen einer vermutbaren Quasi-Identität der Theologie der Kommentare mit der der Predigten nicht (oder nur ausnahmsweise: 113,201) durchführt? Bezüglich solcher Quasi-Identität wäre es m. E. interessant, die Meinung T. H. L. Parkers (Autor der Werke: The Oracle of God. An Introduction to the Preading of John Calvin, London-Redhill 1947 und Calvin's New Testament Commentaries, London 1971) im gegenwärtigen Stand seiner Forschung einzuholen.

Aber auch vom Gesichtspunkt der calvinischen Hermeneutik wäre es reizvoll, die Frage zur Debatte zu stellen, ob und wieweit die Exegese für Calvin die jeweilig fundamentale Stufe für alle Theologie-Reflexion war; und hier müßte man sich mit seinem Paulinismus und seinem Römerbriefverständnis auseinandersetzen (Dazu: A. Ganoczy, Calvin als paulinischer Theologe, Calvinus Theologus, hrsg. v. W. H. Neuser, Neukirchen-Vluyn 1976, 39–69). Oder sollte man bei ihm eher ein dogmatisches Vorverständnis hervorheben, das bereits seine Exegese und folglich sein homiletisches Werk durch und durch bestimmt hätte? Damit würden wir aber wiederum auf die hermeneutische Bedeutung der Institutio (und ihrer vorab lutherischen Inspiriertheit) verweisen.

Wie auch immer die These St.s über die „originalité doctrinale" der calvinischen Predigten zu den Themen Gott, Schöpfung und Vorsehung beurteilt werden mag, eines bleibt über jeden Zweifel erhaben: der große dokumentarische und interpretatorische Wert seines vorliegenden Buches. Der verdiente französische Kirchenhistoriker hat seinen Kollegen (auch den katholischen) ein vorzügliches Instrument zur Ergänzung ihres Calvinbildes in die Hand gegeben.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Brandl, Manfred: **Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit.** Ein Repertorium. Bd 2: Aufklärung. (Salzburg: Wolfgang Neugebauer 1978). XXXIV, 321 S. Ln DM 138.–; S 900.–

Bibliographien sind unerläßliche Hilfsmittel der Forschung. Sie erleichtern die wissenschaftliche Arbeit und ersparen dem Forscher leidigen Zeitaufwand bei der Suche nach Schriftstellern und Titeln. Da für die Theologie der Neuzeit nur Repertorien von Orden (Sommervogel, Lindner) und die unzureichenden Sammlungen von Hurter und Glae vorliegen, wird jeder, der sich mit der katholischen Theologie der Neuzeit befaßt, dankbar das Erscheinen dieses umfangreichen Repertoriums begrüßen.

B. hat in jahrelanger mühevoller Arbeit aus Zeitschriften, Bücherverzeichnissen und großen Bibliotheken Titel katholischer Autoren deutscher Sprache gesammelt. Im vorliegenden Bd erschließt er an die 2450 Autoren aus der Zeit zwischen 1760/70 und 1810/20.

Im Vorwort schildert er das Werden und das Ziel seines Werkes. Nach den Abkürzungen verzeichnet er in der Reihenfolge ihres Erscheinungsbeginns die einschlägigen Zeitschriften dieser Zeitspanne (XII–XV). Daran schließt er ein Literaturverzeichnis (XVI–XXXIV) mit an die 1400 Titeln an. Der Hauptteil erschließt die Autoren in alphabetischer Reihenfolge. Nach den Lebensdaten und wichtigen Stationen ihres Arbeitens

werden die Titel der Autoren aufgeführt. Ferner wird auf die wichtigere Literatur zu den Autoren verwiesen. Ein Verzeichnis von annähernd 2000 anonymen Werken (281–304) ist angefügt. Sach-, Orts- und Personenregister beschließen den Band.

Dieses Repertorium leistet der Forschung große Dienste. Rez. kann den Umfang und die Genauigkeit dieses Repertoriums nicht überprüfen und daher nicht beurteilen. Er kann nur staunen, daß es dem Hrsg. gleichsam im Alleingang gelungen ist, diese Fülle von Autoren und Titeln zu erschließen und aufzulisten. Es drängt sich die Frage auf, ob ein solches Unternehmen nicht von mehreren getragen werden müßte. Die Abgrenzung der einzelnen Bde zueinander wäre wohl besser nach eindeutigen Daten und nicht nach umstrittenen Zeitraumsbezeichnungen erfolgt. Der Historiker wird in diesem Band zur Aufklärung manchen Schriftsteller vermissen, den der Hrsg. mit der Zustimmung des Systematikers einem anderen Bd zuordnet.

Einige Bemerkungen zur Gliederung und Anordnung könnten den Zugang erleichtern. Doch findet sich der Benützer in diesem sorgfältig und umsichtig erstellten Werk rasch zurecht.

Der Hrsg. verdient Anerkennung und Dank für seine immense Arbeit, die andern nun das Arbeiten erleichtert. Hoffen wir, daß er die übrigen Bände bald folgen lassen kann.

Fulda Philipp Schäfer

Friedberger, Walter: **Die Geschichte der Sozialismuskritik im katholischen Deutschland zwischen 1830 und 1914.** – Frankfurt am Main, Bern, Las Vegas: Peter Lang (1978). – 370 S. (Regensburger Studien zur Theologie Bd 14) kart. DM 89.65

Ungeachtet einer Fülle einschlägiger Publikationen ist das Verhältnis von Katholizismus und Sozialismus in Deutschland bislang historisch nicht hinreichend erforscht, geschweige denn umfassend dargestellt worden. Die Schwierigkeiten liegen in der Sache; sie beginnen mit Fragen der Definition und der Abgrenzung. Es liegt beispielsweise nahe, nicht nur die geistige Auseinandersetzung katholischer Gelehrter und Publizisten mit dem Gedankengebäude sozialistischer Theoretiker zu untersuchen, sondern auch nach den praktischen Folgen der Begegnung von Katholizismus und sozialistischer Bewegung zu fragen. Näherhin: Welche Wirkung haben sozialistische Parteien, Gewerkschaften, Vereine und Organisationen im katholischen Raum erzielt? Wie haben Papst, Bischöfe, Klerus und Laienführer, wie katholische Parteien, Organisationen und Vereine, wie das katholische Wählervolk und hier vornehmlich die Arbeiterschaft reagiert? Wo gab es Berührungspunkte in den Weltanschauungen und wo klafften Abgründe? In welchen Bereichen war eine Zusammenarbeit möglich, in welchen nicht? Und wie, schließlich, haben sich veränderte historische Situationen und Konstellationen auf das beiderseitige Verhältnis ausgewirkt?

Solche Fragen, die beliebig ergänzt oder präzisiert werden können, machen immerhin deutlich, daß ein in jeder Hinsicht „weites Feld" unter verschiedenartigster Problemstellung und mit unterschiedlichem methodischem Zugriff zu bearbeiten ist, will man zu weiterführenden Ergebnissen gelangen. Hierzu fehlen noch wesentliche Vorarbeiten.

Um so mehr ist die vorliegende Studie des Vf. zur Sozialismuskritik im katholischen Deutschland zu begrüßen, auch wenn sie sich auf eine rein geistes- und ideengeschichtliche Darstellung der publizistischen Auseinandersetzung zwischen 1830 und 1914 beschränkt, ohne die naheliegende Frage nach den praktischen Auswirkungen zu stellen.

In der thematischen Beschränkung lag allerdings die Chance, das gedruckt vorliegende Schrifttum im wesentlichen erschöpfend auszuwerten. Das ist dem Vf. m. E. gelungen, und es war sicher richtig, die andersartige Situation in Österreich zumindest umrißhaft miteinzubeziehen.

In einem systematischen und vier chronologischen Kapiteln sind die Stufen der Begegnung und Auseinandersetzung geschildert: von ihren Anfängen im Vormärz über eine „Phase der Kontakte und des beginnenden Kampfes" bis hin zu den Jahren zwischen Gothaer und Erfurter Programm, die Vf. als „Zeit der Verhärtung der Fronten und der Konfrontation" beschreibt (19). Der vierte und letzte chronologische Abschnitt reicht bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges; es ist die „Phase der Systematisierung der Sozialismuskritik und der Abkehr von der Defensive" (ebd.), die Hand in Hand gehen mit voranschreitender „staatlich-soziale(r) Integration" der Katholiken in den Rahmen des Kaiserreiches (20).

Als Ergebnis von F.s Darstellung ist hervorzuheben, daß die „Kritik der Katholiken ... eine Resonanz auf die Selbstdarstellung des Sozialismus" darstellt (299). Sie geht in erster Linie auf die antireligiös-aggressive Phase der Marxrezeption in der Sozialdemokratie zwischen 1875 und 1891 zurück: „Damit begann die totale Konfrontation ohne Chance einer Begegnung. Diese Situation gewann durch die beidseitige Politisierung an Dichte. Der Katholizismus band sich an das Zentrum und vollzog Sozialismuskritik zum Teil als Agitation für die politische Partei. Der Sozialismus wurde zur Integrationsideologie der sozialdemokratischen Partei, und diese wiederum wartete mit Erfolgen seit den Wahlen von 1884 auf, die ihre Kontrahenten entsetzte" (296).

Die entscheidenden Gegensätze lagen jedoch im weltanschaulichen Bereich, in den unterschiedlichen Auffassungen etwa von Einzelperson, Familie, Kirche und Staat, von Eigentum und Arbeit; sie wurden auch durch den um die Jahrhundertwende einsetzenden Revisionismus nicht überbrückt. Mit Recht hebt Vf. hervor, daß Kirche und Sozialdemokratie inkompatible „Größen auf verschiedenen Ebenen mit verschiedenen Zielen" sind (308), die folglich auch die beide gemeinsam berührende soziale Frage ganz unterschiedlich zu lösen suchten.

Es hätte allerdings nahegelegen, die chronologische Linie der Darstellung zumindest bis zum Ende des Kaiserreiches weiterzuziehen, um zu prüfen, ob der Krieg das gespannte Verhältnis entschärfen konnte. Überdies bedeuten Revolution und Zusammenbruch 1918/19 für Katholizismus wie Sozialdemokratie eine tiefere Zäsur als das Jahr 1914. Die Frage zu klären, was die politische Zusammenarbeit von Zentrum und SPD während der Weimarer Jahre für das Verhältnis von Katholizismus und Sozialismus bedeutet hat, müßte jedoch einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben, die dann sinnvollerweise auch die Zeit nach 1945 miteinzubeziehen hätte.

Der ebenso reizvollen wie schwierigen Aufgabe, die spröde Materie der (theoretischen) Sozialismuskritik in ansprechender, gut lesbarer Form darzustellen, ist Vf. ausgewichen. Er beschränkt sich darauf, das in imponierender Fülle zusammengetragene Material kunstlos und mit manchen Wiederholungen aneinanderzureihen, unterteilt in zahllose kleine und kleinste Kapitel, die ihrerseits wiederum in so viele Absätze zerfallen, daß letztere oft nur aus einem Satz bestehen. Hier ist das Bestreben nach verdeutlichender Untergliederung sicher zu weit getrieben.

Warum die Inhaltsübersicht keinen Hinweis auf das Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie einen undatierten und nicht näher erläuterten Anhang („Unsere Aufgabe gegenüber der Socialdemokratie") enthält, bleibt unerfindlich. Ein Register fehlt, jedoch ermöglichen die – sofern ich recht zähle – 142 Einzelüberschriften eine ausreichend schnelle Orientierung.

Unbeschadet solcher kritischen Einwände ist die Arbeit in mehrfacher Hinsicht eine Pionierleistung, und sie stellt in ihrer dichten Materialfülle eine Fundgrube für künftige Forschungen dar.

Bonn Ulrich von Hehl

Bentley, James: **Ritualism and Politics in Victorian Britain.** The Attempt to Legislate for Belief. – Oxford: Oxford University Press 1978. XIII, 162 S. (Oxford Theological Monographs) Lw £ 6.50

In seinen Lebenserinnerungen beschreibt der einstige evangelische Landesbischof von Oldenburg Wilhelm Stählin den nachhaltigen Eindruck, den seine erste Begegnung mit der hochkirchlichen Bewegung in der anglikanischen Kirche während eines England-Aufenthaltes im Sommer 1908 auf ihn gemacht habe. „Ein richtiger Schock" war es für den jungen Vikar, als ein Domherr der Westminster-Abtei die Frage seines deutschen Besuchers, ob die Kirche von England protestantisch oder katholisch sei, beantwortete: „Das Wort ‚protestantisch' hasse ich. Ich glaube an die eine, heilige, evangelisch-katholische Kirche." Kaum weniger aufrüttelnd war die Antwort eines anglikanischen Bischofs auf Stählins Frage nach der größten Idee der anglikanischen Theologie im 19. Jahrhundert. „Ohne jedes Zögern bekam ich die Antwort: ‚Die Kirche'". (W. Stählin, Via Vitae [Kassel, 1968], 96f).

Die Neuentdeckung der Kirche durch die Oxford-Bewegung der Jahre nach 1833 bedeutete zugleich die Hervorhebung des katholischen Erbes der Kirche von England und die Wiederbetonung der These ihrer Kontinuität mit der ecclesia anglicana des Mittelalters. Diese ursprünglich rein geistige Bewegung in der anglikanischen Theologie suchte je länger desto mehr sichtbaren Ausdruck in einer wiederbelebten Sakramentalen Praxis meist nach dem Muster der zeitgenössischen römisch-katholischen Liturgie. Gewisse Formulierungen der Rubriken im Book of Common Prayer erlaubten den Ritualisten (wie die katholizierenden Anglikaner bald im Volksmund hießen), längst in Vergessenheit geratene liturgische

Bräuche wieder einzuführen und für sie auch die Legalität zu beanspruchen. Die Empörung weiter Volksschichten einschließlich der Königin Victoria über dieses Wiederaufleben katholischen Erbgutes in der längst für selbstverständlich völlig protestantisch gehaltenen Nationalkirche führte das englische Parlament im Jahre 1874 zum Versuch, die Praktiken der Ritualisten durch öffentliches Gesetz (das Public Worship Regulation Act) zu unterbinden.

Binnen einiger Jahre scheiterte das Gesetz kläglich am Widerstand der tapferen wenn auch oft eigenwilligen und selbstgerechten Ritualisten. Nachdem vier Geistliche Gefängnisstrafen abgebüßt hatten, gestand 1881 selbst Erzbischof Tait von Canterbury, das von ihm selbst betriebene Gesetz habe „nicht gerade glatt" funktioniert. Während der nächsten drei Jahrzehnte hielten die anglikanischen Bischöfe Englands es für angebracht, in dreiunddreißig Fällen das gesetzliche Ahnden von Ritualisten durch Gebrauch des den Bischöfen im Gesetz eingestandenen Vetorechts zu unterbinden, um das Entstehen noch weiterer Märtyrer zu verhindern. Erst im 20. Jh. gestanden die Führer der Kirche von England offen, daß die amtliche Liturgie „für moderne Verhältnisse zu eng" sei. Der langausgedehnte und oft schmerzliche Prozeß liturgischer Erweiterung und Erneuerung dauert in dieser Kirche heute noch an.

Diese oft verwickelte aber auch spannende Geschichte wird in dieser wissenschaftlich sauberen Monographie gut dargestellt. Der sich im Dickicht der englischen parlamentarischen Usancen nicht auskennende Leser dürfte es schwer finden, die hier skizzierten Stufen von Vorlage bis zur Verabschiedung des Public Worship Regulation Act zu verfolgen. Ansonsten leistet diese Arbeit einen anerkennenswerten Beitrag zur Geschichte der Entwicklung des englischen Toleranz- und Freiheitsbegriffs.

Missouri/USA John Jay Hughes

Prien, Hans-Jürgen: **Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 1302 S. Mit 7 Abbildungen und 2 Karten im Text sowie 1 Faltkarte. Geb. DM 128.–

Es geht dem Vf. (z. Z. Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate) um einen „Versuch, die Grundlinien der Kirchengeschichte der Neuen Welt im Spannungsfeld der gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Strukturen der verschiedenen Epochen aufzuzeigen" (17). Die Tatsache, daß der Vf. nach seiner Tätigkeit in Zentralamerika (im Außenhandel, 1958–1961) und nach dem Studium der Theologie und der Amerikanistik in Deutschland (1961–1968) zum zweiten Mal in die Neue Welt übersiedelte (Lehrstuhl für Kirchen- und Dogmengeschichte der Theologischen Fakultät der «Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil» in São Leopoldo, 1969–1973), erleichterte es ihm, wie er in seiner Einleitung (17) betont, „die eurozentrische Betrachtungsweise der Geschichte zu überwinden und seinen Standpunkt in Lateinamerika selbst zu beziehen". Einfühlungsvermögen in die lateinamerikanische Situation in allen Bereichen und ökumenische Offenheit zeichnen diesen „Versuch" aus, der adäquat sowohl Spanisch-Amerika als auch Brasilien und den karibischen Raum (als erstes Haupteinzugsgebiet der protestantischen Missionare) behandelt.

Zum besseren Verständnis der Missions- und Kirchengeschichte hat der Vf. ein völkerkundlich-religionswissenschaftliches Kapitel über die präkolumbische Zeit vorausgeschickt (33–78). Die „Geschichte des Christentums" will er nicht als den Aufbau und die Organisation (katholischer) Kirchenstrukturen, sondern als Beschreibung „des Weges und der Wirkung des Evangeliums in der Geschichte von Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika" verstanden wissen (21). Er meint sogar, „auch die Kolonialgeschichte selbst sei ohne das Erscheinen von Protestanten keine rein katholische Kirchengeschichte, da die Geschichte des Katholizismus in Lateinamerika fast von Anfang an die Geschichte einer Welt sei, die den Protestantismus gewaltsam ausschloß und daher ohne das protestantische Gegenüber nicht zureichend verstanden werden könne" (22). Damit dürften der Standpunkt des Vf. und die Anlage des Werkes klar umrissen sein. Somit wird verständlich, daß das Werk, obwohl durchaus ökumenisch konzipiert, doch an erster Stelle für den protestantischen Gesichtspunkt und die Darstellung der Entwicklung der protestantischen Denominationen in Lateinamerika als besonders wertvoll bezeichnet werden kann. Die „ökumenische Weite von Luthers Kirchenbegriff" wird als Ausgangspunkt für die ökumenische Offenheit besonders unterstrichen (21). Die Kapitel über die Ausbreitung des Protestantismus (420–423, 742–843) und die zunehmende ökumenische Zusammenarbeit der verschiedenen Denominationen aller Gattungen (906–934) informieren hervorragend und ergänzen die Arbeiten des spanischen Jesuiten Damboriena. Als Gesamtphänomen wird der Protestantismus beispielhaft in Mexiko und Brasilien dargestellt.

Das breite Spektrum lateinamerikanischer Religiosität und Frömmigkeit, „das weder die römisch-katholische Kirche noch die Einwandererkirchen oder die historischen protestantischen Denominationen voll in ihrem religiösen Prisma bündeln konnten", wird in einem eigenen Kapitel unter dem Titel „Volksreligiosität und enthusiastische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert" beschrieben (844–884).

Im letzten Hauptteil werden neuere und neueste Entwicklungen des Christentums im Zeitalter des Ökumenismus und der Entwicklungskonflikte dargestellt (885–1178). Als Ausgangspunkt wurde das lateinamerikanische Plenarkonzil gewählt, das 1899 in Rom stattfand.

Leider haben dem Vf. die Konzilsakten nicht vorgelegen, so daß er sich nur auf Sekundärliteratur, besonders Köhler (eine Veröffentlichung von 1973, die leider im Literaturverzeichnis fehlt) stützen konnte. Ebensowenig hat P. in die Akten der Ersten Allgemeinen Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (Rio de Janeiro 1955: 7 kg Referate und Papers, maschinenschriftlich, die während der Konferenz verteilt wurden) Einblick genommen, auch nicht in die in Rom veröffentlichten „Conclusiones". Die Spannungen zwischen Kirche und Staat in den einzelnen Ländern werden treffend geschildert, auch neueste Entwicklungen im Kontext der Theologie der Befreiung.

Meine Untersuchungen zum Problem des Priestermangels in Lateinamerika hat P. (wie wohl kaum jemand vor ihm) verarbeitet und fortgeführt. Meinen Überblick über die Gründung von Päpstlichen Gesandtschaften in der postemanzipatorischen Phase des 19. Jh.s hat er „im vollen Wortlaut" übernommen (415).

Eine Anmerkung mit dem Verweis auf „Promper 1965, 224–228" muß wohl in der Setzerei unter den Tisch gefallen sein, da P. im übrigen mehrere Dutzend Zitate genau belegt. Hier wäre auch der Hinweis auf die von mir benutzten Quellen für den Leser wertvoll gewesen (besonders W. J. Coleman, The First Apostolic Delegation in Rio de Janeiro and its Influence in Spanish America, Washington 1950, und G. de Marchi, Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al 1956, Rom 1957, die auch im Literaturverzeichnis fehlen). Die umstrittene Bedeutung der Nuntiaturen in Lateinamerika scheint P. bisher entgangen zu sein (vgl. dazu Promper, A propos du pouvoir excessif des nonces: Église Vivante, Löwen, 1966, 336ff und Les nonces, une institution contestée: ebd. 1970, 370ff).

Mit besonderer Sorgfalt hat Vf. eine sehr klare Übersicht über die Entwicklung der Diözesanstrukturen während der Kolonialzeit erstellt (106–116, durchweg nach Dussel; Gams, Eubel und die Bibliotheca Missionum wurden nicht herangezogen). Mit der gleichen Sorgfalt und Akribie wurde eine Tabelle zur Entwicklung der Seminargründungen zusammengestellt (247–248). Die Bezeichnung «Seminario Conciliar» ist allerdings nicht mit „Konzilsseminar", sondern mit „Tridentinisches Seminar" wiederzugeben. In diesem Abschnitt über die Tridentinischen Seminare muß es (249) heißen: Vertreibung der Jesuiten 1759 (wie auch anderweitig korrekt angegeben, nicht 1756). Das von der römischen Studienkongregation herausgegebene Nachschlagewerk „Seminaria Ecclesiae Catholicae" hätte herangezogen werden sollen, auch für die neuere Zeit, ebenfalls das «Annuario Pontificio», das über die katholischen Universitäten und theologischen Fakultäten Aufschluß gibt. Seit 1971 erscheint auch ein «Annuarium Statisticum Ecclesiae» (als selbständige Veröffentlichung), das P. (im Literaturverzeichnis und anderweitig) kurios als «Annuario Pontificio della Chiesa Estatistico» (Erscheinungsort: Città del Vaticano, nicht Rom) zitiert. Als kirchliches Direktorium für Lateinamerika kennt P. nur die (von Carlos Alfaro, Costa Rica, besorgte, in Barcelona erschienene) Erstausgabe von 1965. Seit mehreren Jahren gibt das CELAM-Sekretariat in Bogotá regelmäßig die «Guía Eclesiástica Latinoamericana» heraus.

Die Durchsicht des ausgedehnten Literaturverzeichnisses (1188–1243) ist atemberaubend, obgleich man nicht recht versteht, warum so bedeutende Werke wie die Bibliotheca Missionum (allein 5 Bde „Amerikanische Missionsliteratur", mit z. T. ausführlichen Inhaltsübersichten der einzelnen Werke und Dokumente), der Atlas Hierarchicus (Auflagen 1913, 1929, 1968, 1975), Astrain, Pastells, Mateos, Jann, das offizielle «Boletín» (seit 1955) sowie die verschiedenen Sammlungen des CELAM (z. B. über 30 Bde „Documentos CELAM"), das Archivo Ibero-Americano, die Missionalia Hispanica und vieles andere fehlen. Die S. 647 zitierte, seit 1956 in Madrid erscheinende ICIA (= Información Católica Iberoamericana) fehlt im Abkürzungsverzeichnis, ebenfalls im Literaturverzeichnis. Ivan Illich wird irrtümlich als „nordamerikanischer Jesuit" vorgestellt (1064). Auch hinter den Namen der beiden Priester des Löwener Lateinamerika-Kollegs Legrand und Renaud steht das SJ zu Unrecht (692).

P.s Leistung ist überwältigend. Diesem Werk ist gegenwärtig nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen. Es ergänzt die Arbeiten von Dussel und darf wohl als Vorläufer der vielbändigen von der CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en

América Latina) projektierten lateinamerikanischen Kirchengeschichte angesehen werden, zu deren 6. Kommissionssitzung P. im Dezember 1976 nach Panamá eingeladen war. Neben den zahlreichen bereits erwähnten Vorzügen dieses einbändigen übersichtlichen Kompendiums der gesamten lateinamerikanischen Kirchengeschichte von ihren Anfängen bis in die Gegenwart ist hervorhebenswert, daß der Vf. ausgewogen sowohl die umfangreiche Literatur des romanischen (besonders iberischen) Sprachraums als auch zahlreiche deutsche und angelsächsische Publikationen ausgewertet hat. So müssen allerdings auch manche Druckversehen mit in Kauf genommen werden, die sich trotz der beeindruckenden Akribie, die der Arbeitsweise des Vf. eignet, nicht vermeiden ließen, sowie andere kleine Irrtümer, die den meisten Lesern kaum auffallen. Eine kleine Auswahl von Hinweisen in diesem Sinne soll die Leistung des verdienten Vf. in keiner Weise schmälern.

Zahlreiche ungewöhnliche Eindeutschungen katholischer Begriffe fallen immer wieder auf, z. B. Residenzbischöfe, Hilfsbischöfe, Ordensväter, Christenheitskursbewegungen (werden sogar in Korea unübersetzt «cursillos de cristiandad» genannt), nicht regulierte Studenten der Theologie (statt Weltpriesteramtskandidaten, 1075), Schwesternschaften (statt Frauenorden), etc. – Puebla wurde 1903 zum Erzbistum erhoben (nicht 1904, 726; vgl. meinen Beitrag «Puebla» im LThK). – Die spanische Abkürzung für Priester (presbítero) hinter manchen Namen (passim) muß lauten: pbro. (nicht Prbo.). – Obwohl mein Landsmann Joseph Comblin mit 7 (älteren) Titeln im Literaturverzeichnis vertreten ist und sehr reichlich zitiert wird, steht diese Auswertung in keinem Verhältnis zu seiner wirklichen Bedeutung. Seine Hauptwerke (Théologie de la Révolution, 2 Bde etc.), durchweg französisch verfaßt, blieben unberücksichtigt. In unserem missionswissenschaftlichen Institut in Münster stehen unter seinem Namen bisher 62 Titel. – SIC (Abkürzungsverzeichnis) ist eine Zeitschrift, die von den Jesuiten in Venezuela herausgegeben wird, seit 1938 (ursprüngliche, jetzt vielfach in Vergessenheit geratene Bedeutung: Seminario Interdiocesano de Caracas, das anfangs unter der Leitung der Jesuiten stand, bis es vor ca. 20 Jahren in die Hände der Eudisten überging, als die Jesuiten mit der Gründung der katholischen Universität beauftragt wurden und dazu ihr Personal aus dem Interdiözesanseminar zurückzogen). – Literaturverzeichnis: 1188 contrarrevolución; 1189 internationaux; Alfaro; Constituições; Amurrio González; Salvador da Bahia; librairie; 1190 pbro.; umgekehrte Fragezeichen vor der Frage; Lázaro de Aspurz (Geburtsort stets bei den Ordensnamen der Kapuziner); Assmann, ... praxis de la liberación; Aubry, El Instituto; 1191 Barreto, Ação; independência; 1193 De Bie, Jan (Flame, nur Großschreibung vor dem Namen zulässig); Biermann, Tätigkeit des P. A. Vieira; 1194 Brasilien, perspectivas; 1200 Dautzenberg; 1205 Freyre, Gilberto; 1241 Willeke, Zulassung von Negern: ZMR; etc. – S. 1109 muß es heißen: A. Lorscheider, Erzbischof von Fortaleza (nicht Belém). – Antonio Samorè (seit 1967 Kardinal) fehlt im Personenregister. Seine Bedeutung für Lateinamerika (besonders im Zusammenhang mit der Gründung des CELAM) darf (ungeachtet aller oft berechtigten Kritik) nicht totgeschwiegen werden. Unter Pius XII. und Johannes XXIII. galt er unstreitig als der wichtigste Mann für Lateinamerika in Rom. Johannes Paul II. sandte ihn im Dezember 1978 zur Schlichtung des Grenzstreits nach Argentinien und Chile.

Münster Werner Promper

Arnold, Fritz: **Freiheitsstruktur des Glaubens bei Martin Deutinger.** – München: im Selbstverlag d. Vf.s 1978. VIII, 314 S., kart.

Das Thema „Glaube und Wissen" ist zwar so alt wie die frühesten Belege des Denkens und längst ausdiskutiert, für einen Wissenschaftler des 19. Jh.s jedoch war eine Stellungnahme unausweichlich. Die Gründe für die Aktualität sind vorwiegend in den extremen Positionen eines grob materialistischen Positivismus der damaligen Naturwissenschaften einerseits und der emanzipatorischen Freiheitsphilosophie des sogenannten Deutschen Idealismus andererseits zu suchen. Für beide war „Glauben" ein törichter Akt, unwissenschaftlich, unkritisch, ein Dornröschen-Zustand, durch den Kuß des Prinzen der Vernunft als überwindbar oder im kirchlichen Autoritätsgehorsam als indiskutabel anzusehen.
Das andere Thema „Freiheit" war ähnlich kontrapunktorisch verteilt; für viele „exakte" Wissenschaftler war die menschliche Willensfreiheit eine längst überwundene Hypothese, da sich durch strenge Gesetzmäßigkeit alles erklären ließe; den Philosophen klang der Aufruf Kants zur Befreiung aus der „selbstverschuldeten Unmündigkeit" noch im Ohr, und so verschieden die positiven Ansätze zur Freiheit bei Hegel, Fichte und Schelling auch sind, so bleibt es doch weithin beim negativen Aspekt der Freiheit als Befreiung von den Fesseln eines dogmatischen Glaubens.

Die Theologie des 19. Jh.s, gänzlich unterschieden von der ängstlichen Apologetik der Amtskirche, beschränkte sich weithin auf richtige Akzentuierung in der Rollenverteilung von Vernunft und Glauben, auf ein ausgewogenes „sowohl-als-auch" im Verhältnis beider Faktoren unseres Erkenntnisvermögens. Die Impulse neuer Sehweisen kamen aber von theologischen Außenseitern; wenn man für Deutschland (andere Namen fallen einem ein für Frankreich oder England) einen benennen sollte, hätte man mit Martin Deutinger einen zwar fast unbekannten, dennoch hervorragenden Repräsentanten gewählt.

Vor etwa 120 Jahren predigte er von der Kanzel St. Ludwigs in München: „Der Glaube ist der Freiheit mehr verwandt als das Denken" (Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes, Freiburg/Br. 1862, Bd II, 75), einen Satz, der nach der vorangehenden Skizze der damaligen geistigen Situation nur als Provokation aufgefaßt werden kann und vermutlich heute noch diejenigen überraschen wird, die in Deutinger den Epigonen Schellings und katholischen Erben der protestantischen deutschen Philosophie sehen.

Freiheit tritt bei Deutinger als Freiheit im Denken hervor, Freiheit im Können und Freiheit im Tun, das sich in Liebe vollendet. Freiheit ist „Mitgift der Schöpfung", ein „Geschenk der Erlösung", eine „Frucht des Glaubens", radikaler Gegensatz zu jeglicher Notwendigkeit, auch der Vernunftnotwendigkeit. Glauben ist für ihn nicht Unterwerfung des Verstandes, nicht blinder Gehorsam, auch nicht ein bloßes „Für-Wahr-Halten", vielmehr ein Grundakt der Autonomie des Menschen.

Die Äußerungen Deutingers zu „Glaube" und „Freiheit" sind über das ganze vielbändige Werk verstreut und stehen meist in jeweils anderem Textzusammenhang. Es bedarf einer eigenen schöpferischen Kraft, um gelegentliche, wenn auch zahlreiche, Stellen zu ordnen. Und das erste, was über die Leistung von A. gesagt werden muß, ist die Anerkennung einer souveränen Handhabung des Gestaltens. Das zweite ist seine bewundernswerte Fähigkeit, Nähe und Distanz zu Deutinger zu wahren, das Zeitbedingte in der sprachlichen Form zu belassen, so daß es als ein Text aus der Diskussion der Mitte des letzten Jahrhunderts zu erkennen ist, und es dennoch herauszuheben in das Interesse unserer Tage.

A. sieht aber auch klar die Grenzen Deutingers, und das ist ein dritter, hervorzuhebender Zug in seiner Monographie. Man erwiese dem verdienstvollen Ästhetiker Deutinger keinen guten Dienst, wollte man ihn zum Theologen einer neuen Anthropologie befördern. Er hat seinen inzwischen unbestrittenen Platz in der Philosophiegeschichte, und vielleicht kann er mit seinem „Versuch einer Zurückführung aller Teile der Philosophie auf christliche Prinzipien" (1843–53) wie kein anderer den Titel eines katholischen Philosophen beanspruchen; zur Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff der Existenzphilosophen, zur gegenwärtigen allwissenschaftlichen Bemühung um das Verständnis vom Menschen, zum theologischen Konzept der Glaubensstruktur wird Deutinger einiges beitragen können; ein mächtiger Impuls für die Philosophie oder die Theologie aber ist nicht zu erwarten. Die Person des streitbaren Philosophen, Kunstliebhabers und Predigers in der Wirkung an seinem Ort zu seiner Zeit, in der Eigenständigkeit und Liebenswürdigkeit belassen zu haben, gereicht dem Buch A.s zum schönsten Lob.

Würzburg Franz Wiedmann

Berning, Vincent: **Gott, Geist und Welt.** Herman Schell als Philosoph und Theologe. Einführung in die spekulativen Grundlinien seines Werkes. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1978. 132 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N. F. H. 37) kart. DM 18.80

Vf. möchte in Erweiterung und Fortführung seiner schon früher erschienenen Arbeit (Das Denken Herman Schells, Essen 1964) erneut auf die Bedeutsamkeit des Philosophen und Theologen Herman Schell hinweisen. Er tut dies sehr deutlich mit folgendem Einleitungssatz: „Herman Schell ist ein Theologe, dessen respektables philosophisches und theologisches Oeuvre auf den Gefilden der neueren Geistesgeschichte noch immer wie ein rätselhafter Findlingsstein herausragt. Trotz zahlreicher, auch beachtlicher Versuche, ist es immer noch nicht ganz gelungen, das blockhafte Gefüge seines Gesamtwerkes zu durchdringen, um es in der Diskussion der Gegenwart zur Sprache zu bringen und in die Denkbewegung der heutigen Theologie zu integrieren" (10). Einen Versuch der Integrierung will er zweifelsohne unternehmen. Diesen Versuch geht er in sieben Einzelabschnitten an.

Zunächst zeigt B. die Stellung Herman Schells in der Gegenwart (Kap. I), seine Bedeutung und seine geistesgeschichtlichen Auswirkungen (Kap. II) auf. Dies geschieht in geraffter und übersichtlicher Dar-

legung. Das abschließende Resümee scheint jedoch nicht ganz gerechtfertigt. Er schreibt: „Aber gerade weil Schells Nachwirken meist von Laien weitergeführt wurde, ist es aus dem theologischen Horizont des gegenwärtigen Katholizismus weitgehend verschwunden. Noch vergessener ist sein Werk als Philosoph und Theologe. Daran halten wir fest, auch angesichts der neueren Schell-Literatur. Nur wenige Interpreten versuchen, Schell aus sich selbst zu verstehen. Meistens sind es Fragestellungen, die von außen an das Schellsche Oeuvre herangetragen werden. Sei es, daß in der Absicht einer Rehabilitation mit Recht versucht wird zu zeigen, daß Schell Thesen vertrat, die heute von anderen Theologen als selbstverständich vorgetragen werden, sei es, daß Schell im Ganzen als Vorläufer für bestimmte theologische Richtungen der Gegenwart beansprucht wird, z. B. sogar für den Teilhardismus“ (20/21). Solche genannten Arbeits- und Forschungsansätze scheinen durchaus legitim, weil doch in keiner Weise immer von neuem alle Grundüberlegungen aufgenommen werden können.

Sehr gut legt B. im Kap. III: Zwischen Neuscholastik und Spätidealismus: Ansätze zur Synthese Schells (22–49) die verschiedenen Bezugsfelder Schells in seinem wissenschaftlichen Werdegang dar, mit besonderer Betonung der philosophischen Voraussetzungen und deren zeitgemäßen Ausstrahlungen in den theologischen Bereich, vorab der Tübinger Schule und der Neuscholastik.

Dadurch kommt die Kontinuität des Denkens und die Eigenständigkeit der Überlegungen deutlich zum Vorschein. Fehlerhafte bzw. „frag“-würdige Gedankengänge werden durchaus als solche benannt, aber auch mit ihrer Zeiteingebundenheit aufgezeigt. Das Kap. IV: „Naturphilosophische Aspekte bei Schell in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Naturwissenschaften, insbesondere den Problemen der Evolutionstheorie“, zeigt auf der einen Seite, daß Schell sich der notwendigen Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaft vollauf bewußt war und auch die entsprechenden Folgerungen gezogen hat, und zeigt auf der anderen Seite, daß Schell mit heutigen Ausagen der Naturphilosophie und deren theologischen Folgerungen nicht ohne weiteres konform betrachtet werden kann. Was B. für einen Spezialfall aussagt, kann wohl umfassender betont werden: „Schell kommt das Verdienst zu, als einer der ersten Theologen die spekulativen Konsequenzen für den Fall gezogen zu haben, daß die naturwissenschaftliche Hypothese der Phylogenie als gesicherte Tatsache anzusehen ist“ (53). Das Kap. als solches verdiente durchaus eine umfassendere Darlegung. So mußte mancher Gedanke sehr kompakt ausgeführt werden.

Inhaltlich am umfassendsten und auch die größten Denkanforderungen stellend ist Kap. V: „Die philosopisch-theologische Systematik Schells in ihrem Aufbau und ihre spekulativen Grundlinien“.

Der philosophische Teil behandelt das Selbstbewußtsein und die transzendentale Erkenntnistheorie sowie den Zusammenhang von Natur und menschlichem Geist unter besonderer Berücksichtigung des Phänomens Sprache in verschiedenen Bezugsfeldern. Der theologische Teil legt Schells Grundgedanken von der Idee Gottes klar gegliedert dar, betont insbesondere das Problem der psychologischen Gotteserkenntnis und die Überlegungen zu Gott als Urgrund. „Schell wollte zeigen, daß Gott mehr ist als bloß absolutes Sein. Gott ist als Person schöpferisches Denken und Wollen, das sein Wesen in selbstmächtiger Tat vollzieht und umfaßt“ (80). Die Folgerungen des theologischen Denkens für die Trinitätslehre werden anschließend in Kürze dargelegt.

Im abschließenden Kap. VI: „Würdigung der philosophisch-theologischen Systematik Schells“ vollzieht B. einen Vergleich mit zeitgenössischen Bestrebungen und mit heutigen Überlegungen.

Er folgert: „Seine Gedankenwelt birgt eine Fülle von überraschenden Einsichten, originalen Perspektiven und tiefen Intuitionen. Es ist schade, daß diese noch nicht ihre entsprechende Anerkennung gefunden haben“ (88). Er scheint aber auch selbst zu überfordern, wenn er feststellt: „Schells Theologie kann nur unter Heranziehung seiner philosophischen Spekulation verstanden und gewürdigt werden. Soweit sich Arbeiten mit seinen theologischen Gedanken beschäftigen, leiden sie mehr oder weniger an der Unkenntnis seiner philosophischen Systematik, oder finden keine Gelegenheit zur integrativen Interpretation beider“ (90).

Die bleibende Aktualität der Theologie Schells kennzeichnet B., und darin muß man ihm voll und ganz zustimmen, mit folgenden Perspektiven: Geschichtlichkeit der Theologie, Philosophie und Theologie, Natur und Übernatur, die Bedeutung des Heiligen Geistes. Schließlich enden die Darlegungen mit der Besinnung auf die persönliche Vorbildhaftigkeit und die persönliche Tragik Herman Schells.

Die vorliegende Arbeit gibt somit einen Durchblick durch das Denken Herman Schells mit seinen Abhängigkeiten und seinen spekulativen Eigenständigkeiten. Manches ist sehr kurz gefaßt und nicht immer in leicht eingänglicher Diktion abgefaßt. Zuweilen nimmt B. zu wenig Bezug auf eine bereits relativ umfassend geleistete Schell-Forschung oder würdigt deren Ansätze nicht in ihrer Eigenständigkeit. Gleichzeitig werden von ihm aber Möglichkeiten der Vertiefung und Weiterführung des Forschens aufgezeigt und benannt, deren Ausführung man nur wünschen kann.

Nur am Rande sei auf Druckfehler und Textunklarheiten hingewiesen (14, 34, 38, 63 und 98).

Passau Karl Mühlek

Dannemann, Ulrich: **Theologie und Politik im Denken Karl Barths.** – München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1977, 274 S. (Gesellschaft und Theologie, Abteilung: Systematische Beiträge. Nr. 22) kart. DM 32.–

In dieser Diss. (Ruhr-Universität Bochum 1975) geht es um den Zusammenhang von Theologie und Politik, um die „Theologie-Politik-Konnexion“, wie Vf. sich ausdrückt, im Denken Karl Barths. Diese Frage wurde von der theologischen Forschung schon des öfteren aufgeworfen (vgl. 18). Deshalb muß Vf. Methode und Absicht seiner Arbeit präzisieren: In einer Strukturanalyse der Hauptwerke Barths will er die theologischen Begründungszusammenhänge untersuchen, die für dessen Verständnis der Gesellschaft und ihrer konkreten politischen Gestaltung maßgeblich sind. Dadurch soll der Nachweis erbracht werden, daß Barths politische Parteinahmen nicht auf Willkür und Dezisionismus beruhen, sondern in der „Theologie-Politik-Konnexion“ seines Denkens begründet sind. Am Beispiel Barths soll ferner gezeigt werden, daß Theologie nicht politisch neutral sein kann, „sondern im Gegenteil zu konkretem und verbindlichem politischen Handeln freimacht“ (24; vgl. 17–24).

Der Aufbau des Buches ergibt sich damit von selbst: In zwei ausführlichen Kapiteln arbeitet D. den Zusammenhang von Theologie und Politik in den beiden „Römerbriefen“ (25–121) bzw. in der Kirchlichen Dogmatik (122–229) heraus. Das dritte Kapitel (230–260) bietet ein Resümee.

Enttäuscht von den Vertretern der liberalen Theologie und von der internationalen Sozialdemokratie stellt der junge Barth immer wieder die Frage nach der politischen Verantwortung der Christengemeinde. D. geht mit Recht von dieser „doppelten Desillusionierung“ des damaligen Pfarrers und von der „Katharsis des Jahres 1914“ (25) aus und interpretiert einige seiner Aufsätze aus dieser Zeit im Licht der späteren Entwicklung (25–54). Im Jahre 1919 werden die für das Denken des späten Barth charakteristischen Konturen der Konnexion von Theologie und Politik bereits sichtbar (42): Die Wirklichkeit Gottes verändert die „Wirklichkeit“ der Gesellschaft, „Gottes Revolution“ ist die radikale Umkehrung der gesellschaftlichen Verhältnisse, und der Mensch hat diese nach Maßgabe der „Revolution Gottes“ mitzuverändern. Der Liberalismus nimmt die Gesellschaft, wie sie ist, der Sozialismus hingegen fügt sich ein in die Veränderung der Gesellschaft. Deshalb bekennt sich der Christ zum radikalen Sozialismus. Charakteristisch für den frühen Barth ist jedoch, daß er trotz seines Bekenntnisses zum Sozialismus keine konkreten Vorstellungen über Weg und Ziel sozialistischer Politik entwickelt, sondern sein Interesse auf die Theologie, auf „das Kommen des Reiches Gottes“ konzentriert.

Auf diese Verbindung von Theologie und Politik hin untersucht D. nun die beiden „Römerbriefe“ (54–94 bzw. 94–121), um Barths Entwicklung gegenüber seinen ersten „Lernjahren“ zu erfassen.

In der Beschäftigung mit dem Hauptwerk, der Kirchlichen Dogmatik, legt Vf. das Schwergewicht seiner Untersuchung auf die Lehre von der Versöhnung (KD IV). Zuvor kommt er jedoch auf die methodischen Grundlagen des Zusammenhangs von Dogmatik und Politik (122–143) und auf die Bezugspunkte in Barths Biographie zu sprechen. Einige Aufsätze aus den dreißiger Jahren erweisen sich dabei als besonders aufschlußreich. In den Abschnitten „Jesus Christus als die Krise und Hoffnung der Gesellschaft“ (143–183) und „Jesus Christus als die Versöhnung der Gesellschaft“ (183–229) werden dann Barths Aussagen über den Menschen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im Rahmen seines Konzeptes der Christologie übersichtlich dargestellt. Dabei greift D. auch auf einige Abschnitte aus der Schöpfungslehre (KD III) zurück. Es zeigt sich u. a., daß sich Ansatz und Grundposition des frühen Barth trotz aller Modifizierungen infolge der „christologischen Wende“ auch später durchgehalten haben.

Vf. leistet in verschiedener Hinsicht einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der Theologie Barths. Alleine schon die konzise Darstellung dieses wichtigen Aspektes seines Denkens ist angesichts des immensen Werkes eine beachtliche und sehr nützliche Leistung. D. zeichnet die Entwicklung im Denken Barths einfühlend nach und legt die Wurzeln seines politischen Engagements frei; dazu muß er auch auf unveröffentlichte Aufsätze aus der Frühzeit zurückgreifen. Die einschlägige Literatur ist nahezu vollständig berücksichtigt, nur U. Hedingers Arbeit über den Freiheitsbegriff in der KD (Zürich 1962) wäre im Rahmen des Themas noch zu

beachten gewesen. Insbesondere beweist D. mit seiner Diss. einmal mehr, daß Barths Denken nicht undifferenziert als weltfremde „Theologie von oben" qualifiziert werden kann.

An diesem Punkt und bei gelegentlichen Hinweisen darauf (z. B. 234, Anm. 11) kommt allerdings die Schwäche und in gewissem Sinn auch eine Schlagseite des Buches zum Vorschein. D. ist m. E. entschieden zu wenig in einen kritisch-konstruktiven Dialog mit Barth und dessen Gesprächspartnern eingetreten. Die Lektüre des dritten Kapitels wirkt nach den sachkundigen Darlegungen der Kapitel 1 und 2 enttäuschend. Dieses Schlußkapitel referiert noch zu viel und bringt etliche überflüssige Wiederholungen. Es fehlt hier an der theologischen Durchdringung und Verarbeitung dessen, was vor allem das Kapitel 2 erbracht hat. Stattdessen wird Barth im Hinblick auf seine gesellschaftstheoretischen Aussagen mit Rousseau, Lukács und Adorno verglichen. Ein solcher Vergleich bringt freilich Gemeinsamkeiten im Verständnis der Gesellschaft zutage. Die Frage ist aber doch, wie weit Barths Aussagen, etwa über die Entfremdung des Menschen, und seine konkreten Stellungnahmen, z. B. gegen den Kapitalismus und für den Sozialismus, theologisch tatsächlich gedeckt und haltbar sind. M. a. W.: Barths Methode hätte hinterfragt werden müssen und darüber hinaus wäre zu prüfen gewesen, wie weit seine Einzelaussagen mit seiner Methode in Einklang stehen. Denn in seinem weitläufigen Werk wird er häufig den eigenen Behauptungen und Forderungen methodisch nicht gerecht. Man vgl. beispielsweise die Spannung zwischen Barths Auffassung von den „wahren Worten" profaner Humanität in KD IV (D. 134f) mit der streng christologischen Begründung der Anthropologie.

Die Grundfrage theologischer Ethik besteht heute gerade in dem Problem, wie konkretes Handeln theologisch verbindlich begründet werden kann. Das gilt erst recht für den politischen und gesellschaftlichen Bereich. Um zu zeigen, daß Theologie „zu konkretem und verbindlichem politischen Handeln freimacht" (24), hätte Vf. im letzten Kap. seiner Arbeit einen anderen Weg einschlagen und vor allem mit Theologen – statt mit Gesellschaftstheoretikern – ins Gespräch eintreten müssen. Nur auf diese Weise wäre auch dem gegenüber Barth immer wieder geäußerten Verdacht des „politischen Dezisionismus" (24) effektiv zu begegnen gewesen.

Münsterschwarzach Abtei Edgar H. Friedmann

Pihkala, Juha: **Mysterium Christi.** Kirche bei Hans Asmussen seit 1945. – Helsinki: Kirjapaya Oy 1978. 207 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 17) kart.

Vf. bemerkt in seinem Vorwort, daß er bis 1972 von Asmussen nur dessen Namen gekannt, dann aber gemerkt habe, daß es bei ihm „viel Wertvolles auszugraben" gab. Bescheiden bezieht er Salomos Wort auf seine Arbeit, daß „viel Büchermachens kein Ende ist". Man darf ihm aber dazu antworten, daß es eine ausgesprochen gute Tat war, von Asmussen ein Buch zu machen und daß man seinem Buch nur viele Freunde wünschen kann.

Eine vorausgeschickte Zeitcharakterisierung mag verständlich machen, warum P. seine Untersuchung mit 1945 ansetzt. Gegen Ende der Zwanziger Jahre schrieb Otto Dibelius als aufsteigender protestantischer Kirchenmann sein Buch „Jahrhundert der Kirche", in dem sich zugestandenermaßen einige sehr hochgemute Passagen finden. Wir Heutigen sprechen angesichts der Fülle grauenvoller Fakten in weiten Teilen der Welt schon lange von einem „Jahrhundert der Christenverfolgungen". Doch müssen diese beiden Kennzeichnungen nicht unbedingt einander widersprechen. Sie signalisieren vielmehr jede auf ihre Weise, daß Christi Kirche dort erst recht erfahren wird, wo man ihr ans Leben will, „wo alle Wehleidigkeit, alle Flucht vor der unzumutbaren Härte des Evangeliums, aller Rückzug ins bloße Diskutieren ihr Recht verloren hat" (Klaus Hemmerle). Genau an dem Kreuzungspunkt unausweichlicher Auseinandersetzung von Kirche und Welt, wo im Widerstreit sich insgeheim der Sieg Christi bewährt, kommt Hans Asmussen zu stehen.

Geboren 1898 in Flensburg als jüngstes von sieben Kindern hat er als Frontsoldat im 1. Weltkrieg am eigenen Leibe die ganze Härte des Daseins erfahren, um sich dann der theologischen Anforderung der Zeit zu stellen. Früh spürte der echte Sohn seiner Holsteiner Heimat heraus, welche Täuschung unserem Volk mit der heraufziehenden Hitlerbewegung drohte. Er wagte unerschrocken den Widerstand dort, wo er für ihn aus der Verantwortung eines Dieners Christi geboten war. Dies kostete ihn 1934 den Hinauswurf aus dem regulären Pfarrdienst von seiten der deutschchristlich beherrschten Kirchenbehörde. Im Zusammenwirken mit Martin Niemöller und anderen entstand die „Bekennende Kirche". Schrittweise erkannte besonders Asmussen, daß Widerstand auf die Dauer eines verläßlichen Widerhaltes bedurfte. Das aber bedeutete eine umfassende Regeneration des evangelischen Kirchentums, die sehr unterschiedlich gesehen wurde. P. macht auf jenen höchst eigenartigen Vorgang aufmerksam, der bei Asmussen den Stein ins Rollen gebracht hat und für sein katholisch orientiertes Denken und Handeln „seit 1945" bestimmend wurde. Niemöller, der 1938 in ein Konzentrationslager eingeliefert wurde, war dort mit katholischen Priestern in enge Berührung gekommen. Er trug sich mit dem Gedanken, zur römischen Kirche überzugehen. Asmussen als sein geistlicher Berater sah es als seine Aufgabe an, ihm davon abzuraten. Doch auf der Suche nach Argumenten vertiefte er sich derart in das Wesensgefüge der Kirche, daß sich ihm ganz andere Perspektiven eröffneten. Während Niemöller nach kurzer Zeit sein Vorhaben aufgegeben hatte und sogar nach Kriegsende Asmussen als heimlichen Katholiken bezichtigte, gab Asmussen offen zur Antwort: „Ich habe keine katholisierenden Neigungen, aber eine katholische Leidenschaft." Seine Begründung dafür lautete so: „Deshalb suche ich die Gemeinschaft mit den Christgläubigen unserer Tage ebenso wie die mit denen der Vergangenheit... Deshalb aber möchte ich auch allen Entscheidungen der Kirche vergangener Zeiten mich einordnen und muß deshalb wissen, welche dieser vergangenen Entscheidungen für mich verbindlich sind. Was verbindlich ist, das ist das, was mich trägt" (10).

Deutlich engagiert ist nun der finnische Theologe darangegangen, ein Gesamtbild von Asmussens theologischem Wirken zu entwerfen. Übersichtlich und durchweg spannend stellt er in sechs Abschnitten das Charakteristische dar. In einem einführenden Teil schildert er mit den wichtigsten biographischen Daten seinen Entwicklungsgang. Dem vom Pietismus mitgeprägten Lutheraner gab zunächst die Berührung mit Karl Barth entscheidende Anstöße. Das sollte wichtig werden für jenes gemeinsame Zeugnis von Barmen (1934) gegen die aufgekommene massive Umfälschung des Evangeliums. Später allerdings ging es Asmussen auf, daß er Barths Grundansatz nicht ungeteilt übernehmen konnte. Um der Aufrichtigkeit willen mußte die daraus resultierende Schwächung der „Bekenntnisfront" hingenommen werden. Asmussen dachte durchaus auch kirchenpolitisch, Opportunist aber war er nie. In seinem 2. Teil geht es um Asmussens theologischen Ansatz. Nicht nur den protestantischen Nationalismus aus der Zeit der Freiheitskriege galt es grundsätzlich zu überwinden, sondern auch die von Kant ins Theologische eingeflossene Denkweise, die ihm eine verderbliche Reduktion bedeutete. „Der Glaube kennt keine zwei Wirklichkeiten, sondern nur eine. Zwischen Ding an sich und seiner Erscheinungsform ist kein Bruch, sondern ein Kontinuum." Mit einem Wort: er denkt ontologisch. Der Glaube ist für ihn „neues Sein", das weder physikalisch noch historisch noch philosophisch bestimmbar ist, für das nur die Bezeichnungen „sakramental" oder „Mysterium" angemessen sind. Von dort führt Vf. die Punkte auf, an denen sich Asmussens Entschiedenheit für die Kirche realisiert: Wort, Sakrament und Amt als Christi Erscheinungsformen und Vermittler des neuen Seins. In Gottes ewigem Wort, das in Jesus zeitlich wurde, erblickt er das Ursakrament, wobei Maria das notwendige Zwischenglied ist. Sie ist „ein wesentlicher Teil des Glaubens der Kirche. Ohne Maria ist kein Heil, denn ohne Maria ist keine Inkarnation und ohne Inkarnation keine Versöhnung" (70). So lapidar wie seine Präsentation der Gottesmutterschaft Mariens gegenüber aller Verschwommenheit in seinem Umkreis ist auch sein Lehren von der sakramentalen Gegenwart Christi: „Jesu Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen wiederholen sich nicht, aber sie sind gegenwärtig und geschehen heute. So ist Christi Geschichte sakramentale Geschichte" (74). In der römischen Transsubstantiationslehre und der lutherischen unio sacramentalis sieht er nahe Verwandte, und doch befriedigen ihn beide Begriffe nicht ganz. Wichtig ist ihm die enge Bezogenheit von „Wort" und „Sakrament". Das Sakrament ist seinem Wesen nach Wort, das Wort ist sakramental. Er spricht dies kritisch sowohl zur Schwerpunktverlagerung nach dem Wort hin (lutherisch) als auch nach dem Sakrament hin (römisch). Ähnlich klar, aber nicht weiter „erklärend" ist für Asmussen „das sakramentale Opfer keine Wiederholung von Christi Opfer, auch keine Erinnerung daran, sondern es ist Christi Opfer" (84). Für Katholiken mag derartiges nicht neu sein, wohl aber für einen evangelischen Theologen, solches sich anzueignen und weiterzugeben. Entsprechend konsequent bezeugt Asmussen die göttliche Institution des geistlichen Amtes. „Die von den Reformatoren durch-

geführte Entkleidung des Amtes von seiner priesterlichen Natur und seine Verwandlung in das Amt des ministerium verbi ist nach ihm eine dem NT widersprechende Reduktion" (96). Ihm ist auch klar, daß der Bischof die Konzentration des Amtspriestertums darstellt. Allerdings will er dabei das reformatorische Anliegen gewahrt wissen: „Neben der Hirte-Herde-Dynamik muß die brüderliche Congregatio-Struktur fungieren" (111).

Asmussens Schrift von 1949 „Warum noch lutherische Kirche?" kann hinsichtlich seiner gesamten Zielrichtung als programmatisch gelten. Darin finden sich die folgenden Sätze: „Will die lutherische Kirche zu sich selbst kommen, dann muß sie aufarbeiten, was von ihren Anfängen her noch nicht verarbeitet ist. Denn der Weg zur Einheit der Christenheit geht durch die Konfessionen hindurch und nicht an ihnen vorbei". – „Die lutherische Kirche kann nicht sie selbst werden ohne Rom." Es läßt sich unschwer vorstellen, daß solche Aussagen den Rahmen des Bisherigen im evangelischen Raum aufsprengten. Sie riefen vielfaches Befremden hervor. Er mußte es hinnehmen, beiseite gelassen zu werden. Aber gerade das war es, was auf der anderen Seite aufhorchen ließ. Dadurch wurde er doch so manchem zum Lehrer. In diesem Zusammenhang führt Vf. ein interessantes Urteil von Joseph Lortz an, das dieser nach Asmussens Heimgang (1968) schrieb: „Es steht nicht zur Diskussion, Hans Asmussen die geniale schöpferische Kraft in der Theologie zuzuschreiben, mit der der ältere Barth ... für zwei und ein halbes Jahrzehnt es fertig brachte, daß der theologische Liberalismus in der evangelischen Theologie dahinschmolz wie Butter vor der Sonne. Aber in manchem war Asmussen dem urigen Schweizer durchaus gleichwertig. Im Durchhalten der im Kirchenkampf aufgestellten Grundsätze auch nach dem Kriege bewies Asmussen die größere Konsequenz" (13).

Damit kann eine Rezension der knapp 200 Seiten umfassenden Asmussen-Studie eigentlich schließen. Auf seine aufschlußreichen Überlegungen zur politischen Dimension des Evangeliums im eschatologischen Aspekt sei nur noch aufmerksam gemacht. Der Mann, der eine besondere Vorliebe für „Elia den Tisbiter" gehabt hat und sicher etwas von dessen Unerschrockenheit und Glaubensgewißheit hatte, wenn er für Gottes Sache in die Bresche sprang, blieb nach einem Wort des Amerikaners John Jay Hughes in dessen biographischen Essay „Prophet ohne Ruhm". Ohne nun blind zu sein gegenüber den Mängeln und Schwächen, die auch ein Mann Gottes an sich trägt, hat P. m. E. überzeugend dargetan, daß Asmussen der göttlichen Ökonomie als Werkzeug gedient hat, das nach seinem Tod keineswegs überflüssig wurde. Seine klaren Perspektiven dürften im Gegenteil zu einer Stunde tieferdringender Einigungsbewegung noch erst recht ihre Aktualität erweisen.

Schließlich noch zwei Anmerkungen: Kurz vor Erscheinen der hier besprochenen Arbeit kam zur gleichen Thematik Georg Zenks Schrift heraus unter dem Titel „Evangelisch in Katholizität, ökumenische Impulse aus Dienst und Werk Hans Asmussens". Zenk, dem Katholiken aus Deutschland, trat der Lutheraner P. aus Finnland zur Seite. Es bliebe indessen noch eine Menge zur Verarbeitung übrig für einen evangelischen Theologen aus dem deutschen Raum. Etwas anderes betrifft lediglich das technische. Daß diese Arbeit in deutscher Sprache abgefaßt vorgelegt wurde, stellt eine enorme Leistung dar. Immerhin aber wünscht man sich, daß bei einer erneuten Drucklegung eine gründliche Durchsicht erfolgte, die letzte sprachliche Unebenheiten sowie Druckversehen beseitigt.

Gersfeld-Dalherda Wilhelm Krückeberg

Momose, Peter Fumiaki: **Kreuzestheologie.** Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann. Mit einem Nachwort von Jürgen Moltmann. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). 200 S. (Ökumenische Forschungen. II. Soteriologische Abt. Bd. VII) Ln DM 35.–

Die Kreuzestheologie ist in den beiden letzten Jahrzehnten in einer zuvor nicht dagewesenen Weise (wieder) als grundlegender Kern christlich-theologischen Mühens erkannt worden. Nicht zuletzt durch J. Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott" (1972) hat „das Kreuz Christi" wieder seine eigentlich immer geforderte Beachtung als „Grund und Kritik christlicher Theologie" (Moltmann) gefunden. Es war nur eine Frage der Zeit, daß die durch Moltmann im genannten Buch programmatisch vorgestellte Aufgabe heutiger Theologie auch in einer Diss. behandelt würde. Die hier zu besprechende Arbeit ist eine solche, die ihren besonderen Reiz u. a. daher empfängt, daß sie von einem japanischen Jesuiten, freilich an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen (Frankfurt), vorgelegt und mit einem Nachwort J. Moltmanns bedacht wurde.

Das Ziel seiner Untersuchung gibt der Autor so an: „die Kreuzestheologie, die J. Moltmann im geistigen Horizont der Gegenwart neu zu konstruieren versucht, systematisch darzustellen und von der katholischen Theologie her mit ihr ins Gespräch zu treten" (5). Dabei bewegten ihn zwei Motive: Er möchte „den christlichen Glauben in seinem eigentlichen und unverzichtbaren Kern in den Blick" bekommen (5) und dabei „einen Schritt vorwärts im ökumenischen Gespräch ... schaffen" (6). Was die katholische Theologie angeht, so läßt er sie sich vor allem von K. Rahner vorgezeichnet sein (vgl. dazu 7 und passim).

Nachdem in der Einleitung der „Horizont der Kreuzestheologie J. Moltmanns" (13–19) vorgestellt wurde, bestimmt der erste Teil der Arbeit den „theologischen Ort des Kreuzes im Schrifttum J. Moltmanns" (21–69). Dazu wird im „entwicklungsgeschichtlichen Überblick" „die Grundkonzeption in den früheren Schriften" Moltmanns, dann die „Kreuzestheologie in der Theologie der Hoffnung" vorgestellt. Auf diese Weise wird die Entfaltung der Kreuzestheologie durch Moltmann als schon in den ersten Anfängen seines theologischen Mühens grundgelegt und in seiner „Theologie der Hoffnung" eingeschlossen nachgewiesen. Das mit „Methodischer Ansatz" überschriebene Kap. (44–69) will die „systembildende Funktion (des Kreuzes Christi) innerhalb der Theologie Moltmanns systematisch" darstellen (44), u. a. und besonders in theologischer Auseinandersetzung mit W. Pannenberg (vgl. auch schon 37 mit Anm. 78). Es geht dabei hauptsächlich um die „Rolle des Kreuzes Jesu in der Methodik der Christologie Moltmanns" (44), sodann um „die Geschichte Jesu mit dem doppelten Ausgang" und um „Kreuz und Auferstehung Jesu in der Verheißungsgeschichte"; hier werden die Gemeinsamkeit des Anliegens wie auch die Unterschiedlichkeit der Lösungen bei Pannenberg und bei Moltmann vorgestellt.

Der zweite Teil der Arbeit ist der wichtigste: „Der Sinn des Kreuzes in der Theologie J. Moltmanns" (71–140). Er entfaltet drei Dimensionen des Kreuzes. Die erste, „die trinitarische" (73–98), ist durch die folgenden Abschnittsüberschriften hinreichend klar zu bezeichnen: Das Kreuz Jesu als Gottes Streit gegen Gott selbst; die trinitarische Geschichte Gottes mit der Welt; die Frage nach dem Heiligen Geist; Theologie des Schmerzes Gottes (in welchem Abschnitt der Autor zunächst die Theologie des Schmerzes Gottes nach seinem Landsmann Kitamori vorlegt, der Moltmann sehr nahekommt, um dann die nicht unwichtigen Unterschiede aufzuweisen). Die zweite, „die soteriologische Dimension des Kreuzes" (99–122) umfaßt „das Kreuz als Versöhnungstat Gottes" und „die Offenbarung des Menschen als Sünder und Gerechter zugleich"; hier treten vor allem die Darlegungen der Denkmodelle der Stellvertretung, zumal des stellvertretenden Todes, wie sodann die Wertung von Sünde und Rechtfertigung hervor. Auch hier begegnet eine ausführliche Diskussion der Position Pannenbergs (vgl. 105–109). Schließlich wird als „eschatologische Dimension des Kreuzes" (123–140) der „Anspruch des Kreuzes als eschatologisches Geschehen" herausgestellt sowie die Aussagen Moltmanns „zur Problematik der Weltreligionen" und über „die Sendung der Christen" dargeboten.

Der dritte Teil der Arbeit ist (einigermaßen anderslautend als im Buchtitel) mit „Katholische Kritik an der Kreuzestheologie J. Moltmanns" überschrieben (141–173), wobei diese einleitend (nur) als „einige Anfragen von der Position der katholischen Tradition her" (143) charakterisiert wird. Das einzige Kapitel dieses Teils lautet: „Die inkarnatorische Dimension des Kreuzes", wodurch schon angegeben ist, unter welcher Rücksicht der Autor seine kritischen oder anfragenden Bemerkungen an Moltmann anbringt. Freilich werden dann unter „Annahme der menschlichen Wirklichkeit" (144–166) mehrere Themen besprochen: Das Kreuz als Konsequenz der Inkarnation Gottes; Möglichkeit der natürlichen Theologie; realistische Hoffnung und Gestalthaftigkeit des Glaubens. Unter „Gottes Sein im Werden" (166–173) werden sie sog. Unveränderlichkeit Gottes und die Gerechtigkeit Gottes im Gespräch mit der Position Moltmanns verhandelt.

In seinem Nachwort (174–183) geht Jürgen Moltmann, nachdem er zunächst seiner Freude über die Arbeit Ausdruck verliehen hat, auf vier Themen ein, die ihm durch die Anfragen Momoses aufgegeben erscheinen: Das ökumenische Thema und die konfessionellen Traditionen; Inkarnation und Kreuz; Sühne, Gnade und Natur; Geist und Gestalt. – Ein reiches „Verzeichnis der hier unmittelbar benutzten Literatur" beschließt die Arbeit, worin man besonders die Zusammenstellung der Primärliteratur, d. h. die Arbeiten Moltmanns zwischen 1953 und 1976 und also wohl die gesamte Bibliographie M.s begrüßt.

Dem Autor kann zunächst bestätigt werden, daß er die Theologie Moltmanns umfassend und mit großem Einfühlungsvermögen ausführlich dargestellt hat (wie das Nachwort es auch deutlich bescheinigt), nicht ohne auch immer wieder „zwischendurch" auf Ungeklärtes, noch Offenes, auf Einseitigkeiten und Desiderata hinzuweisen, wenngleich die gewisse Begeisterung für die Gedanken Moltmanns immer wieder hervortritt, auch in der (nicht immer begründeten) Entschärfung kritischer Äußerungen anderer Theolo-

gen an den Positionen Moltmanns. Daß die ganze Abhandlung in einem erfreulichen, in theologisch-wissenschaftlichen Arbeiten nicht immer so verständlichen oder gar gefälligen Deutsch vorgelegt ist, soll nicht unerwähnt bleiben. Das dürfte nämlich nicht nur auf die im Vorwort bedankte Hilfe zurückzuführen, vielmehr in der klaren Erfassung der Gedanken seines Theologen begründet sein. Der Autor wußte, daß es nicht einfach ist, die Theologie Moltmanns sachgerecht, ohne Verkürzungen oder falsche Gewichtungen, systematisch zu erfassen und vorzulegen (vgl. 6), einem Faktum, dem er durch eine genau angegebene Methode begegnet ist (6–7). Sein Vorhaben ist ihm gelungen, so daß hier (wahrscheinlich erstmals) eine hinreichend umfassende Vorstellung der tragenden systematischen Gedanken Moltmanns ausgearbeitet vorliegt, was als ein erster Grund zum Lob dieser Diss. genannt sei. Dem kann hinzugefügt werden, daß auch das, was M. kritisch oder jedenfalls als entsprechende Anfragen vorbringt, manches Entscheidende trifft. Tatsächlich setzt er sich ja nicht nur im eigentlich so bezeichneten Kap. mit den Positionen Moltmanns auseinander, sondern auch innerhalb von deren Darstellung (vgl. etwa 78 zur Gefahr des Patripassianismus; 82 Anm. 43 zur Konstituierung der Trinitätstheologie durch die Geschichte Jesu; 84f. zur Abhängigkeit der Vollendung Gottes von der Vollendung der Weltgeschichte; 85–87 zur Tendenz zum Panentheismus; 88 zur Geistfrage; 121 zum Konzept Moltmanns der schöpferischen Liebe Gottes; u. a.). Mit einem Wort, das Ziel, das sich die Arbeit als Diss. vorgenommen hatte, ist in Wesentlichem erreicht.

Dieses Urteil darf freilich nicht hindern, einige Anmerkungen zu machen. Es soll geschehen im Bewußtsein, in das Anliegen dieser Arbeit und in ihre Zielsetzung einzusteigen, um das Ergebnis zu vertiefen, wodurch ja der vorhandene Wert des Vorgelegten keineswegs gemindert wird. Rez. ist ja gerade bei dem Thema der Arbeit M.s gefragt, ob er die Punkte der Auseinandersetzung mit Moltmanns Kreuzestheologie, wie M. sie artikuliert, als umfassend, als tief genug verhandelt, ja als die eigentlich entscheidenden ansieht. So ist er aufgefordert, dazu wenigstens einiges beispielhaft zu sagen, soweit es eben der Raum einer Rezension zuläßt.

Zunächst kann man sich fragen, ob es heute (noch) gut und sinnvoll ist, zur Kreuzestheologie, wie Moltmann sie ausbreitet, „von der katholischen Theologie aus" (7) kritische Anmerkungen zu machen. Was könnte da als „katholische Theologie" erscheinen? Ist das so klar und einschichtig zu sagen? Es ist dann doch zu einfach, dafür K. Rahner, bei allen seinen anerkannten und zu bedankenden Verdiensten, als hinreichend maßgeblich heranzuziehen. Zudem sollte man sich, gerade aus redlichem ökumenischen Anliegen, eben nicht immer wieder auf sog. „katholische" Positionen festlegen lassen, die diesen Namen nie verdient haben. Was Moltmann etwa zur Eucharistie sagt (vgl. dazu z. B. Moltmann, Der gekreuzigte Gott 44–47; Momose 164ff), bewegt eher zur Frage, warum eigentlich permanent längst katholischer- wie evangelischerseits gewonnene Klarstellungen nicht zur Kenntnis genommen, sondern immer wieder die alten Hüte hervorgezogen werden. Ähnliches wäre zum Thema Sakramente zu sagen. Von der Taufe ist, erstaunlich genug – vgl. Röm 6 gerade im Namen einer gültigen Kreuzestheologie –, im Buch Moltmanns (und folglich bei M.) nie die Rede. Ähnliches gilt in Bezug auf die sog. natürliche Theologie, die Frage der Gotteserkenntnis und das Mönchtum: mit Zerrbildern läßt sich leicht operieren. Es soll mit diesen Bemerkungen gar nicht geleugnet sein, daß es in allen (!) Konfessionen immer wieder zu Vereinfachungen, zu unzulänglichen und dann bald falschen theologischen Aussagen (und deren praktischen Auswirkungen) kommt. Aber ist das dann jeweils d i e katholische, d i e lutherische u. ä. Theologie? Und geht es hier nicht um entschieden Wichtigeres, jedenfalls bei der (wiederzugewinnenden) Kreuzestheologie? Die folgenden Bemerkungen sollen folglich nicht aus „katholischer", sondern schlicht aus christlich-theologischer Sicht vorgebracht werden.

Was das Problem der Gotteserkenntnis (auf welchem Wege sie immer erfolge) und u. U. einer sich daraus als möglich ergebenden „natürlichen Theologie" angeht, das immer auf Grund der (sicher falschen) Alternative – nämlich selbstherrliche Gewinnung des Gottesbegriffs durch sog. Rückschlußverfahren aus der (vermeintlichen) Ordnung der Welt (vgl. dazu M. 147–156 mit den Hinweisen auf Moltmanns Aussagen) einerseits, Gott-Offenbarung sub contrario im Kreuzesgeschehen andererseits – aufgestellt erscheint, so wäre doch zu fragen, ob hier nicht endlich grundsätzlich anders vorzugehen ist. Müßte nicht zuerst einmal von der Offenbarung Gottes seinerselbst (so geschichtlich sie gefaßt werden mag), seit Anbeginn der Welt (vgl. z. B. Röm 1), und erst dann von dem darauf beruhenden, geforderten, aber möglicherund tatsächlicherweise verweigerten Gott-Erkennen seitens des Menschen gehandelt werden, um die rechte theo-logische Ordnung zu wahren? Als ob wir je von einer von ihm selbst besorgten Verborgenheit Gottes (als Gott!) zu sprechen das Recht hätten! Dann gäbe es ja Menschen, die, entgegen Röm 1, entschuldbar wären! Diese Schriftstelle, und nicht erst sie oder sie allein, spricht jedenfalls zuerst vom Sich-selbst-Offenbaren Gottes, gerade auch in seiner Göttlichkeit (also nicht von menschlichem Rückschließen!), und dann freilich von verweigerter Anerkenntnis Gottes und folglich des rechten Menschseins. Man würde sehr gern von Moltmann hören, was er dazu zu sagen hat und welche Folgerungen er daraus ziehen möchte. Es ist doch eine wahrscheinlich alles entscheidende Verkürzung des tatsächlichen Sachverhaltes, wenn es immer wieder und in vielen Variationen heißt: Gott offenbart sich (eigentlich erst) im geschichtlichen Ereignis Jesu, ja erst am Ende der Geschichte erweist Gott sein Gottsein; da erst verspricht er die Offenbarung seines Gottseins (vgl. M. 56f). Ist denn das Offenbar-S e i n Gottes vom ersten Augenblick der Schöpfung an ein wirklicher Widerspruch dazu, daß er sich, vom Anfang an, geschichtlich (weiterhin) offenbart, um am „Ende" der Geschichte „endgültig" offenbar zu w e r d e n? (Ist das Kind noch kein Mensch, weil es noch „etwas" werden kann, ein Erwachsener, usw? Warum immer solche ausschließenden Alternativen ins Spiel bringen?) Müßte nicht Gottes Jahwe-Sein viel mehr zur Sprache kommen?

Damit ist auch schon ein Weiteres angesprochen: Wir möchten es die Monomanie Moltmanns (und freilich vieler, auch katholischer Theologen mit ihm) in Bezug auf das Leiden nennen. Es ist freilich gewagt, heutzutage diesen Gesichtspunkt zu relativieren; es kann als das Nicht-wahrhaben-Wollen des unheimlichen Elends in der Welt und also nach altem Triumphalismus aussehen. Und doch muß im Namen einer rechten Kreuzestheologie darauf verwiesen werden, daß in Röm 1 (und anderwärts) als entscheidendes, von Moltmann und (folglich) M. nie erwähntes oder gar thematisiertes Moment der Sünde des Menschen das Verweigern des D a n k e s genannt wird. Ist, so müssen wir fragen, das Leiden wirklich und vor allem allein d e r Stachel? Oder nicht eben a u c h das Gute, das Leben und Sein, die Freude? Ist nicht der Theodizee-Frage, so wie Moltmann sie aufs neue aufwirft, eine ganz entschiedene Anthropodizee-Frage zuzugesellen, und zwar im Namen des „gekreuzigten Gottes" (ohne daß beide sich wieder je gegenseitig aufheben oder das begründete Recht absprechen dürften!), nämlich wieso der Mensch überhaupt lebt, Leben „beansprucht" und jedenfalls erwartet (vgl. 126), sich tatsächlich a u c h (und zu Recht) freut, und das alles meint zu verantworten – und es nicht bedankt! Ist das, und n u r das das Elend des Menschen, was Moltmann faktisch benennt? Sind nur die jene Elenden, zu denen sich Jesus gesandt wußte, die Moltmann aufführt (vgl. bei M. 81; 114; 137)? Oder nicht eben alle (!) Menschen, je auf recht unterschiedliche, letztlich vor Gott aber entscheidend gleiche Weise (vgl. wieder Röm 1)? Gibt es eine Solidarität des Menschen und der Welt wirklich nur im Leiden – oder nicht auch im Sein, im Leben-Dürfen, in Freude? Alles das nicht zur Sprache zu bringen, muß zu Einseitigkeiten führen.

Wird das einmal gesehen, so muß an Moltmann die weitere, folgerichtige Frage gestellt werden, ob Liebe, zumal die göttliche Liebe, so mit dem Leiden zusammengebracht werden darf, wie er es allenthalben tut? Ist Leiden in der Weise in der Liebe begründet, wie es bei ihm erscheint, so daß Liebe schon als solche, von Anfang an und ihrem Wesen gemäß Leiden notwendig impliziert? Von daher versteht sich ja erst, wie Moltmann die Trinität, besser das trinitarische Geheimnis sich (eigentlich und erst) im Kreuzesereignis konstituieren läßt. Zu fragen bleibt aber, von woher denn ursprünglich der Vater Vater, und der Sohn Sohn ist. Von woher ist es exegetisch abgesichert, Hingabe sogleich als totalen Verlust dessen zu verstehen, was oder wer hingegeben wird? Ist die Dahingabe des Sohnes nach Röm wirklich als Sohneslosigkeit des Vaters und folglich als Vaterlosigkeit des Sohnes zu begreifen (vgl. 75 u. ö.)? Ist der Tod des Sohnes der Tod des Vaterseins des Vaters? Man möchte gern die exegetischen Grundlagen solcher Aussagen erfahren; Phil 2, rechtens exegetisiert, gibt das jeden-

falls nicht her. Moltmann scheint zudem allzu gut zu wissen, was Tod eigentlich ist, zumal in Bezug auf Gott. Jedenfalls ist Moltmann bisher die Auskunft schuldig geblieben, von woher der Tod herrührt, und wieso es Gott mit ihm aufgenommen hat – wenn man nicht meint, den Ansatz Schellings (vgl. dazu das Zitat bei M. 81 Anm. 41) mitmachen zu sollen, was nämlich im Namen einer christlichen Theologie verwehrt ist: Liebe nur (!) im Haß sich offenbaren und auswirken lassen, widerspricht schlechthin dem, was biblisch Liebe meint, was sie ist, und deswegen auch dem rechten Begriff von Liebe.

M. schreibt, Moltmann wiedergebend: „Erst wenn im Eschaton dieser Weltgeschichte und im Kommen des Reiches Gottes Gott alles in allem wird, findet Gott seine volle Herrlichkeit und wird wahrhaft Gott. Für Moltmann ist hier die Vollendung des Gottseins Gottes von der Vollendung der Weltgeschichte abhängig" (84). Darin zeigt sich „seine von der Hegelschen Geschichtsauffassung beeinflußte Neigung, die Abhängigkeit Gottes von der Weltwirklichkeit zu bejahen" (85) und das Verhältnis von innergöttlicher Geschichte und Weltgeschichte „als ein gegenseitig abhängiges, wesenskonstitutives Verhältnis" (86) aufzufassen, so daß „Gottes Gottheit von der Weltgeschichte ontisch abhängig ist" (86). Man möchte Moltmann fragen, ob er das so gemeint hat oder es korrigieren möchte. Auf jeden Fall erscheint es zunächst unmotiviert und unkohärent, wenn bei ihm oft die Gegenüberstellung von „innerweltlich" und „innergöttlich" erscheint. Damit ist ein Dualismus mythologischer Prägung suggeriert, den Moltmann gerade nicht vertreten will. Um hier zu einer brauchbaren, weiterführenden Lösung zu gelangen, hilft keine Sowohl-als-auch-Theologie; vielmehr tut es not, aus einem vordergründigen Alternativ-Denken herauszufinden. Darauf wurde schon hingewiesen. Ergänzt werden kann es an dieser Stelle durch den Hinweis, der das betrifft, was Moltmann zum Eschatologischen (mit Recht) vorbringt. Aber: Ist nicht alles, was dazu gesagt wird, aus innerer theologischer Folgerichtigkeit auch entsprechend protologisch zu bedenken? Muß der notwendige Rückverweis des Auferweckten beim Gekreuzigten haltmachen (wie bei Moltmann), oder nicht folgerichtig weiter zurückverfolgt werden auf die Inkarnation (als Aufgabenstellung für Jesus), dann auf Erlösungsnotwendigkeit und also auf Sünde, dann auf Schöpfung als (bleibende!) Begründung z. B. menschlicher Freiheitsentscheidung(smöglichkeit)? Das alles fehlt bei Moltmann, würde aber keine unwichtigen, sondern entscheidende Momente hervortreten lassen, die man jetzt vermißt. Es würde die Möglichkeit eröffnet, Gott als Jahwe, auf Grund eben seiner von ihm frei ausgehenden Offenbarung, theologisch „denken" zu können s o w o h l „im Anfang", w i e in Geschichte u n d im Eschatologischen, ohne gottwidrige Notwendigkeiten einschließen zu müssen; weiters Welt und Geschichte als Gott u n d Menschen wirklich „treffende" Realitäten, die sogar das Kreuz heraufführten, ohne daß dieses von vornherein zum Gottsein Gottes hinzugedacht werden muß. Daß dadurch auch die Trinitätstheologie, das Anliegen Moltmanns eingeschlossen, ihre Erneuerung erführe, muß nicht als unmöglich erscheinen.

W i e n R a p h a e l S c h u l t e

Fuchs, Ottmar: **Sprechen in Gegensätzen.** Meinung und Gegenmeinung in kirchlicher Rede. – München: Kösel (1978). 384 S. kart. DM 38.–

Die vorliegende Arbeit stellt die gekürzte Druckfassung der Diss. des Vf. dar, mit der er im Frühjahr 1977 vom Fachbereich Kath. Theologie der Univ. Würzburg zum Dr. theol. promoviert wurde.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Beobachtung, daß „in der P r e d i g t ... der sprachliche Gegensatz eine beachtliche Rolle" spielt (16). Doch will Vf. nicht nur „an einem aktuellen Predigtbeispiel die Relevanz der Gegensätze" darstellen, sondern darüber hinaus „eine kohärente Analysemethode" entwickeln, die es überhaupt ermöglicht, „Predigten unter diesem Aspekt zu untersuchen", wobei vorausgesetzt wird, daß die „Wertungsstruktur einer Predigt" sich immer in Gegensätzen konstituiert (ebd.).

Das Analyseverfahren wird mit Hilfe linguistischer Erkenntnisse, vor allem textsemantischer und textpragmatischer Art, erstellt (Kap. 2 und 3).

Kap. 2 – „Die Semantik des Gegensatzes" – bringt zunächst eine Reihe von Begriffsklärungen und -erklärungen, die für das Verständnis der strukturalen Methode in der Semantik wichtig sind: Langue – parole, Syntagma – Paradigma, Opposition – Antithese, kontradiktorischer – konträrer Gegensatz (26–43). Um von der Oberflächenstruktur eines Textes zu seiner semantischen Tiefenstruktur vorzudringen, ist die Isotopie eines Textes aufzufinden. Im Hinblick auf persuasive Texte (Predigt!) kommt es naturgemäß auf die konnotative Struktur und Dimension eines Textes an, da „die Klassem-Basis der Konnotation unter ihrer Sem-Kategorie Euphorie vs Dysphorie einen persuasiven Text am besten aufschließt" (70). Dies erlaubt, auch im Text nicht realisierte „Leerstellen" durch entsprechende (konträre oder kontradiktorische) Lexeme aufzufüllen (z. B. „arm" durch „reich" bzw. „nicht arm"), um so „die logiko-semantische Kohärenz" eines Textes sichtbar zu machen (71). Trägt man in das Gegensatz-Schema Euphorie vs Dysphorie die auf ihre Invariante reduzierten Varianten (z. B. „arm vs reich" für „hungern, weinen vs satt, lachen") eines Textes ein, so ergibt sich die invariante semantische Tiefenstruktur eines Textes (72–74). Dieses Modell aus der strukturalen Textsemantik kombiniert Vf. mit dem Aktantenmodell von A. J. Greimas (75–111), wobei er „den Text als ein Schauspiel von Akteuren auf(faßt)", in dem „die konnotativen Werte in ihrem oppositionellen und dynamischen Beziehungsverhältnis zueinander diese Akteure bilden" (111). Vf. spaltet dabei die Aktanten der Kommunikationsebene (Adressant – Objekt – Adressat) in ihre Plus-(euphorisch) und Minus-(dysphorisch) Akteure auf und identifiziert sie mit Adjuvant bzw. Opponent der Subjekt-Objekt-Beziehung des Greimasschen Modells; Adjuvant und Opponent erscheinen als konnotative Dimensionen von Adressant und Adressat (100–104). Dies erlaubt eine relativ einfache Erstellung von Strukturlisten sowie die Etablierung eines Tiefenmodells und seines zugehörigen Kontrastmodells, wodurch die konnotative Struktur eines Textes äußerst scharf erfaßt werden kann (104–111).

Das 3. Kap. – „Die Pragmatik des Gegensatzes" – wendet sich dem Kommunikationsgeschehen in persuasiven Texten (Predigt) zu: „Welche Konnotation verkündigt der Prediger mit seinem Predigttext?" (126).

Es geht also um die Illokution (kommunikative Absicht), mit der die Proposition (inhaltliche Aussage) beim Hörer ankommen soll (130). Die im 2. Kap. erarbeitete Methode erweist sich hier als sehr fruchtbar. Denn wenn versucht wird, „dadurch die Wertungsstruktur eines Textes zu erfassen, daß sie die Akteure der textinternen Propositionsvermittlung (Adressant – Objekt [= Proposition] – Adressat) durch die Merkmalkategorie Euphorie vs Dysphorie in ihrer konnotativen Bedeutung erschließt und so die konnotative Schicht (Adjuvant – Subjekt – Opponent) konstituiert, dann erfaßt sie auf einer denkbar breiten Basis diese illokutionäre Isotopie des Textes" (134). So realisieren etwa dominant werbende Texte die Beziehung des Adressanten zum Adressaten über das Subjekt, während dominant informative Texte erst über die Linie Adressant-Adressat zum Subjekt vordringen, so daß die Funktionsbeziehungen zwischen Adressant, Adressat und Subjekt aus dem strukturalen Tiefenmodell die Illokution eines Textes sichtbar machen (136–139). Besondere Bedeutung für die rhetorische bzw. illokutionäre Absicht eines Textes kommt den Antithesen zu, die als „Orientierungssignale" im Kommunikationsprozeß zu verstehen sind (147). „Die rhetorische Wirkung einer Antithese hängt von der jeweiligen rhetorischen Realisation möglichst vieler tiefensemantischer Oppositionen und ihrer richtigen (sparsamen) Dosierung auf der Oberfläche ab" (154). Was die Entwicklung der Gegensätze im zeitlichen Textverlauf anbelangt, so ergeben sukzessive, parallel laufende Antithesen eine zwingende, wenn nicht zwanghafte Textwirkung (Schwarz-Weiß-Malerei), während dynamische Texte mit sich verschiebenden Gegensätzen den Leser mitnehmen, ihn auch wieder loslassen, ihm also „ein relativ offenes Angebot" machen (156–160; Zitat 158).

Insgesamt ergibt sich folgende Analyseprozedur (183f):

1. Die ersten Sätze jedes Textabschnittes werden einer F e i n a n a l y s e mit Hilfe der beiden Aktantenmodelle (plus vs minus; bzw. euphorisch vs dysphorisch) unterzogen.

2. Der Folgetext wird „in die drei aktantiellen konnotativen Achsen" (also von: Adressant – Objekt – Adressat) „eingeschrieben und oppositionell-paradigmatisch ergänzt".

3. Die Varianten der Strukturlisten werden auf die I n v a r i a n t e n reduziert. Aus deren Eintragung in das Plus- bzw. Minusmodell des gesamten Textes bzw. Abschnitts ergibt sich das T i e f e n m o d e l l bzw. die Tiefenstruktur eines Textes.

4. Die A n a l y s e d e r A n t i t h e s e n wird auf den Verdacht hin durchgeführt, daß sie über die rhetorische Kraft eines Textes Aufschluß gibt. Zurückgebunden an die konnotativ-semantische Tiefenstruktur eines Textes können die an der Textoberfläche erscheinenden Antithesen zeigen, „welche Wertkombinationen aus der Struktur mit größter potentieller Wirksamkeit beim Hörer ankommen können".

5. Schließlich wird mit Hilfe der Strukturlisten, des Tiefenmodells und der Antithesen der S p r e c h a k t des Textes bestimmt.

Im 4. Kap. analysiert Vf. anhand des gewonnenen Verfahrens eine (schriftlich fixierte) Predigt zu Lk 6,20–26, einer Perikope, die sich wegen ihrer gegensätzlichen Strukturen zur praktischen Demonstration des Analysemodells besonders anbietet (185–295). Das folgende 5. Kap. vergleicht die Wertstruktur der Predigt mit der der Perikope, die ebenfalls

dem inaugurierten Analyseverfahren unterworfen wird (296–359). Das Ergebnis für die Predigt ist vernichtend: „So macht die Predigt den frohmachenden und befreienden Zuspruch der Perikope durch ethisierte und dogmatisierte Postulate zunichte" (359). Doch ist nicht dies, sondern die Tatsache entscheidend, daß das theoretisch entwickelte Analyseverfahren sich auch in der Praxis bewährt. Die Arbeit schließt mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse (360–365), einem Literaturverzeichnis (366–382) und einem Glossar (383f), das auf die Erklärung (linguistischer) Fachausdrücke im Text verweist.

Die Untersuchung ist nicht nur eine immense Fleißarbeit, sondern stellt einen echten Fortschritt in der homiletischen, exegetischen und linguistischen Erforschung von Texten dar. Ihr eigentlicher Ertrag besteht in der (völlig neuen) Erstellung eines Analyseverfahrens, das die Erkenntnisse der strukturalen Textsemantik mit dem Aktantenmodell Greimas' verbindet. Jedem, der sich wissenschaftlich-analytisch mit Predigten (oder anderen persuasiven Texten) zu beschäftigen hat, wird man die Lektüre dieses Buches zur Pflicht machen müssen. (Dem Praktiker wird man wegen der nicht einfachen Sprache und Materie des Buches, das dem Leser eine intensive Bemühung abverlangt, eher das vom gleichen Vf. stammende Buch „Die lebendige Predigt" [Kösel-Verlag, München 1978] empfehlen, das über die hier angesprochene Thematik zwar hinausführt, zugleich aber über die wichtigsten praktischen Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung informiert). Dabei besteht die Bedeutung des Buches nicht nur in analytischer, sondern auch in theologischer Hinsicht, da hier erstmals ein Verfahren vorgestellt wird, das in einigermaßen objektiver Weise darüber Rechenschaft abzulegen vermag, inwieweit der Prediger sich selbst oder das zu verkündigende Wort des Evangeliums zur Sprache gebracht hat. Auch der Exeget sollte an der Arbeit von F. nicht achtlos vorübergehen. Die vorgeführte Analyse der Preikope Lk 6,20–26 (296–344) stellt eine echte Bereicherung für die Exegese dar, zumal der Autor nicht die Linguistik gegen die historisch-kritische Methode ausspielt, sondern in positiver Weise Verbindungslinien zwischen beiden methodischen Ansätzen aufzeigt.

Als kritische Anfrage an den Vf. verbleibt dem Rezensenten nur die Frage nach den Grenzen der neu etablierten Methode. Da vornehmlich mit binären Strukturen und Modellen arbeitend eignet sie sich zweifellos vortrefflich zur Analyse oppositioneller bzw. antithetischer, wie wahrscheinlich überhaupt persuasiver Texte. Es dürfte denn auch kein Zufall sein, daß Vf. als Beispiel eine Predigt über Lk 6,20–26 herangezogen hat. Aber: Ist die Methode auch ohne weiteres auf narrative ntl Texte anwendbar (vgl. 364 A 7)? Oder: Könnten mit ihr z. B. die Seligpreisungen im Munde des historischen Jesus analysiert werden, die wohl kaum als persuasiver Text, sondern eher als „prophetische Proklamation" (so auch Vf.: 339) zu bezeichnen sind? Ist es Zufall, daß F. die jesuanische Schicht nicht analysiert? Hier sind noch einige „Definitionen" vonnöten.

Aufs Ganze gesehen aber stellt die Arbeit von F. einen der wenigen großen Würfe dar, wie man sie in Dissertationen heute nur noch selten findet.

Wuppertal Helmut Merklein

Breuss, Josef: **Ostern verkündigen.** Entwurf einer Fundamentalkerygmatik. – München: Kösel (1977). 149 S. kart. DM 24.–

Seit Jahren ist die homiletische Diskussion eher an Vermittlungsfragen didaktischer und methodischer Art, im weitesten an Kommunikationsgeschehen, interessiert. Da nimmt man den Entwurf einer Fundamentalkerygmatik mit einiger Erwartung in die Hand. Breuss will das Verkündigungsgeschehen, gründend im Osterereignis, als ein Ausdruckphänomen sui generis erklären. Es werde fundiert durch die eindeutige Verifizierung des Alten Testamentes durch Jesus, durch das neue Leben der Osterzeugen aus der Einsicht in den Weg Jesu, durch Neuorientierung des Lebens aus österlichem Verständnis der Schrift.

Teil 1 ist ein philosophischer Hinweg zur Frage nach dem Wesen der Verkündigung. Aus der Phänomenologie (Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger) entleiht Breuss Kategorien zur Beschreibung realer und idealer Gegenstände. – Teil 2 parallelisiert das mit einer theologischen Interpretation des Ostereignisses, dessen Bezeugung sprachlich gefaßte Kundgabe und Neuorientierung durch Jesus ist. – Teil 3 stellt die Verkündigung durch die christliche Tradition hindurch als Interpretation und Aufruf zur Veränderung dar.

Nach der Lektüre: „Vielleicht kann man die Arbeit ohne den philosophischen Teil lesen..." (9). Ja, man kann! Eine Beschäftigung mit der Sprachphilosophie (vgl. B. Casper) oder den Handlungstheorien (vgl. H. Peukert) hätte mit Sicherheit mehr theologische Frucht ergeben, als das hier geführte, undurchsichtige Gespräch mit den ausgewählten Philosophen. Der theologische Teil 2 trägt leider Eulen nach Athen. In der klassischen, vor allem aber auch der neuesten kritischen exegetischen Literatur ist die Gestalt christlichen Kerygmas einsichtig beschrieben. Den Prediger und Homiletiker läßt das Buch allein, weil seine praktischen Überlegungen (104–108) längst pastorale Alltagsweisheiten sind, das theoretische Angebot entweder spekulativ ungreifbar (Teil 1 u. 2) oder weithin noch nicht ausgeführt bleibt (Teil 3). Verkündigung als geisterfüllte Rede in der Welt der Alltagssprache und des Alltagsverhaltens: Das wäre das Thema! Der bloße Aufweis der sprachlichen Natur der Evangelien im Hinblick auf die Verkündigung (Angabe des Arbeitszieles S. 14) ist entschieden zu wenig.

Würzburg Ewald Berning

Nachfolge als Zeichen. Kommentarbeiträge zum Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland über die Orden und andere geistliche Gemeinschaften. Hrsg. von Friedrich Wulf, Corona Bamberg, Anselm Schulz. – Würzburg: Echter (1978). 346 S. kart. DM 29.–

Lang erwartet und mehrfach angekündigt, erschien im Frühsommer 1978 unter dem Titel „Nachfolge als Zeichen" der Kommentarband zu dem bereits im November 1974 gefaßten Beschluß der Synode „Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften – Auftrag und pastorale Dienste heute". Das späte Erscheinen des Buches ist der schwerste Einwand, den der Rezensent vorzubringen hat. Angesichts der Themenstellung des Beschlusses und der veröffentlichten Vorlage des von der entsprechenden Sachkommission erstellten Textes herrschte ein großes Interesse, das in vielen Diözesen in der spirituellen Bildungsarbeit der Ordensleute auf eine Behandlung dieses Synodendokumentes drängte. So entstanden aus der Praxis dieser Arbeit mit dem Beschluß heraus einige meist nur als Manuskript veröffentlichte kleine Kommentare, oft mit sehr konkreten Weiterführungen mancher Gedanken und Anliegen der Synode, zudem nicht den ganzen Text systematisch behandelnd, sondern Schwerpunkte setzend.

Der jetzt vorliegende Kommentarband dagegen, von drei bekannten Autoren herausgegeben und von einer Fülle von Mitarbeitern erstellt, versucht aus einem schon größeren Abstand den ganzen Synodenbeschluß fortlaufend zu kommentieren.

Dabei wurde methodisch so verfahren, daß ein größerer Textabschnitt des Dokumentes wiedergegeben wird, worauf dann ein namentlich gekennzeichneter, meist breiterer Beitrag zum Thema folgt. Diesem nach-, in einzelnen Fällen auch vorgestellt, findet sich des öfteren ein namentlich nicht gekennzeichneter Zwischenkommentar, der entweder eine als notwendig erachtete Einführung in einen Problemkreis darstellt oder den Hintergrund für bestimmte Probleme erhellen soll (so z. B. zum Thema „Ordenseigene Werke", 112–114) oder eine im Synodentext nur angerissene Frage behandelt (z. B. „Zum Stellenwert östlicher und anderer Meditations-Methoden innerhalb des christlichen Vollzugs", 175–177).

Bei einer solchen Fülle von Autoren und Beiträgen lassen sich Überschneidungen nicht vermeiden, etwa zum Thema „Gebet". Das hat aber auch sein Gutes, da dadurch verschiedene Gesichtspunkte und größere Zusammenhänge deutlich werden. Zudem versteht sich dieser Kommentarband nicht als Lese-, sondern als Arbeitsbuch, bei dem man sich einmal mit diesem, ein andermal mit jenem Teil beschäftigen wird.

Mit der Wahl des Buchtitels setzen die Herausgeber einen klaren Akzent und folgen damit, wie in der ausführlichen Behandlung des entsprechenden Teiles überhaupt, dem Schwerpunkt, den die Synode selbst mit der Wahl des Begriffes „Grundauftrag" gesetzt hat.

Einige Einzelheiten seien exemplarisch hier noch angeführt: Bedenken sind doch wohl anzumerken, wenn in dem längeren Beitrag „Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften aus der Sicht des Weltpriesters" (76–92) über Formen einer Lebensgemeinschaft von Pfarrern vorgeschlagen wird: „Es könnte ein wichtiger Dienst der Ordensleute für den Weltpriester sein, dafür Modelle zu entwickeln und vorzuleben..." (87).

Als besonders gut gelungene Formulierung ist die Zusammenfassung über den „pastoralen Dienst der Ordenspriester" (127f) zu nennen.

Daß ein Kommentar nicht bei der Referierung und Erläuterung des Textes stehen bleiben muß, sondern von seiten der Autorin und der Gruppe, zu der sie gehört, auch selbstkritisch sein kann, zeigt in dem Beitrag von M. Altefrohne „Zurüstung der Ordensfrau für ihren Dienst in Kirche und Gesellschaft" (233–244) der Abschnitt „Widerstände und Hemmungen aus den Reihen der Ordensfrauen" (243).

Über das eigentliche Thema des Buches hinaus und deshalb an dieser Stelle auch nicht erwartet, führt der dem Leser zu empfehlende Beitrag von R. Haskamp/H. Schalück „Leitungs- und Führungsstil" (247–257).

Besonderen Dank verdient die klare Stellungnahme eines Praktikers (R. Lettmann) für die Eigenart monastischer Klöster im Zusammenhang des Themas „Die Spannung zwischen ordentlicher Seelsorge und dem spezifischen Auftrag der Orden" (283–285). Erfreulich schließlich ist auch, daß konkrete Vorschläge gebracht werden, wie das Miteinander von Orden und Gemeinde in der Pfarrei realisiert werden kann (304–309).

Herausgebern, Autoren und Verlag ist für diesen gründlich erarbeiteten Kommentarband zu danken, und es bleibt mit ihnen zu hoffen – wie sie es in der Einführung tun –, daß „der Kommentar ein Zeichen setzen, Hoffnung wecken, Mut machen und zu intensiverem Nachdenken anregen" (9) kann.

Münsterschwarzach Basilius Doppelfeld

Diakonie der Gemeinde, Caritas in einer erneuerten Pastoral. Österreichische Pastoraltagung 28.–30. Dezember 1977. Im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts herausgegeben von Josef Wiener und Helmut Erharter. – Wien-Freiburg-Basel: Herder (1978). 152 S. kart. DM 18.50

Es ist begrüßenswert, daß der Stellenwert der Diakonie als Grundfunktion der Kirche neben der Liturgie und Verkündigung auch in der Pastoral mehr und mehr an Bedeutung gewinnt.

Einen Beitrag dazu wollte das Österreichische Pastoralinstitut mit seiner Pastoraltagung vom 28.–30. Dezember 1977 leisten, die unter der Thematik „Diakonie der Gemeinde – Caritas in einer erneuerten Pastoral" durchgeführt wurde.

Josef Wiener und Helmut Erharter legten den Tagungsbericht vor, der unter gleichnamigem Titel bei Herder in Wien 1978 erschienen ist (158 Seiten) und neben den Hauptreferaten und den Erfahrungsberichten kurze Resumés der Diskussionen in den Arbeitskreisen enthält.

Daß es den Referenten nicht nur um die „caritative Diakonie" im engeren Sinne geht, wie es der Titel zunächst vermuten läßt, ist kein Nachteil.

Reinhold Lehmann, der Generalsekretär der Deutschen Sektion der internationalen Friedensbewegung Pax Christi, versucht eine Situationsanalyse des heutigen Menschen und kommt dabei notgedrungen auf die Kommerzialisierung der Kommunikation, die Opfer, die die Familien – vor allem die Frauen – dem Leistungsstreß zu bringen haben und schließlich auf den fortwährenden Skandal der zunehmenden Rüstung zu sprechen.

Rudolf Pesch, Neutestamentler in Frankfurt, stellt die „Diakonie der Versöhnung" in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Auch hier gibt es wichtige Hinweise, die man vielleicht zunächst unter der Thematik „Diakonie" nicht vermutet. Die Auslegung der Heilung des Knechtes in Kafarnaum überrascht in diesem Zusammenhang. Sätze etwa wie: „Jesu Diakonie galt einer Sammlungsbewegung, wir würden heute sagen, einer ‚klassenlosen Gesellschaft'", liest man mit Skepsis und wenn Pesch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) heranzieht, um den „Kommunismus" der Urgemeinde zu belegen, so steht er damit wohl den Auffassungen der ‚integrierten Gemeinde', zu der er sich zählt, näher als seinen Fachkollegen aus der Exegese.

Raphael Schulte legt einen gelungenen Beitrag zur theologischen Grundlegung christlicher Diakonie vor, Leopold Ungar, Maria Bruckmüller, Normann Hepp und Leopold Etlinger berichten über ihre konkreten Erfahrungen, caritative Diakonie besonders auf der Ebene der Gemeinde zu verwirklichen (Integration der Behinderten, Gemeinwesenarbeit, Arbeit mit alten Menschen, Familien und Kindern) und Alois Sustar schließlich unternimmt den Versuch, den Standort der Diakonie im weiten Feld der Pastoral zu bestimmen.

In einem Anhang gibt der vorgelegte Bd Kurzfassungen von Predigten und Referaten eines diese Tagung vorbereitenden Symposions wieder.

Es ist zu wünschen, daß es dem Buch gelingt, sein Ziel zu erreichen: nämlich der Caritas in einer erneuerten Pastoral ihren festen und eigentlich selbstverständlichen Platz zu sichern.

Freiburg Bernhard Krabbe

Hierold, Alfred E.: **Grundlegung und Organisation kirchlicher Caritas unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Teilkirchenrechtes.** – St. Ottilien: EOS-Verlag 1979. XXIX, 195 S. (Münchener Theologische Studien: III. Kanonistische Abteilung; Bd 38) kart. DM 45.–

Die Arbeit bietet in ihrem ersten Teil eine „Grundlegung kirchlicher Caritas", indem sie zunächst den altchristlichen und den heutigen Sprachgebrauch der Caritas-Theologie und die verschiedenen Bezeichnungen für die „caritativen Werke" aufzeigt (5–25). Die Ausführungen über die „Wesenszüge kirchlicher Caritas" (26–65) verdeutlichen sodann vor allem im Anschluß an das II. Vaticanum die auch in der heutigen Pastoraltheologie immer wieder betonte Einordnung der Caritas in den Selbstvollzug der Kirche, ihre Einheit mit „Wort" und „Sakrament", ihre enge Verbindung mit „Seelsorge", „Mission" und „Apostolat". Dabei erscheint Caritas als „grundlegender Wesenszug der Kirche", z. B. des „Volkes Gottes" und nicht zuletzt der „Kirche der Armen". Mit der Betonung des kirchlichen Charakters der Caritas ist im wesentlichen auch die heute drängende Frage nach ihrem Spezifikum beantwortet, das in „Abgrenzung und Bezug zu außerkirchlichem sozialen Handeln" gesehen wird. Sie unterscheidet sich in ihrer Hilfeleistung z. B. von Sozialpolitik und Sozialarbeit und in ihrer Motivierung von Philanthropie und Humanität, beansprucht jedoch kein Monopol, sondern ermöglicht gerade durch ihre umfassende religiöse Sicht des Menschen die Zusammenarbeit mit allen wahrhaft humanen Bestrebungen (66–78). Bei all dem und insbesondere für den zweiten Teil der Arbeit ist das Verständnis der „kirchlichen Natur der Caritas" entscheidend. Vf. lehnt die z. B. von Karl Rahner vertretene Unterscheidung zwischen „kirchlichem" im Sinne von amtskirchlichem und „christlichem" Handeln ab und folgert aus der Ekklesiologie des II. Vaticanums, daß jegliches „caritative" Handeln des Christen „kirchliches" Tun sei und deshalb mit der Kirche „und ihren Hirten in Verbindung stehen" müsse (63–65).

Der zweite Teil erörtert die „Organisation kirchlicher Caritas", zunächst die beiden „Grundformen der Ausübung kirchlicher Caritas", nämlich das „private", persönlich oder durch private Vereinigungen ausgeübte und das mit „amtlichem Charakter" ausgestattete caritative Handeln (81–97). Ersteres kann nach Meinung des Vf. nicht genügen, um die Kirche als Kirche der Liebe zu bezeugen; die dafür erforderliche „Caritas im Namen der Kirche" aber kann verwirklicht werden entweder „durch ein von der Kirche errichtetes und geleitetes Werk oder durch eine im Auftrag der Kirche handelnde Organisation" (97).

Die zweite Hälfte des Buches behandelt „Strukturen" bzw. „Organisationsmöglichkeiten" kirchlicher Caritas auf den Ebenen der Teilkirche, ihrer Untergliederungen (Pfarreien), der Teilkirchenverbände und der Gesamtkirche. Zunächst erscheint die „Teilkirche als der ordentliche Vollzugsort kirchlicher Caritas", werden die Stellung des Diözesanbischofs als Leiter der Caritas, die Verantwortung des Pfarrers für diese und der caritative Dienst der Ordensleute dargestellt (99–123). Die Folgerungen für „Die Ausübung der Caritas in Diözese und Pfarrei" (124–157) basieren auf dem schon erwähnten Verständnis von „kirchlichem" Handeln (z. B. 124). Daraufhin werden u. a. literarische Vorschläge, vorhandene Organisationsformen und das Verhältnis zu den „Räten" kritisch und mit dem Ergebnis überprüft, daß das „private" caritative Handeln für die Darstellung der Teilkirche als „Kirche der Caritas" nicht genügt (155). Daher soll sich der Bischof ein Organ oder eine Organisation schaffen, die in seinem Namen und damit „im Namen der Kirche" handeln kann, wofür die Form des „kirchlichen öffentlichen Vereins" vorgeschlagen wird; dementsprechend erscheint auch für die Pfarrei ein „kirchlicher öffentlicher Caritasverein" als die angemessenste Organisationsform (155–157). Folgerichtig wird dann für den Bereich der „Teilkirchenverbände" (159–177) ein von der Bischofskonferenz getragenes „Werk" oder eine von ihr autorisierte „Organisation" („Vereinigung") vorgeschlagen und daher die Umgestaltung des Deutschen Caritasverbandes, eines „weltlichen Vereins privater Natur" bzw. „Vereins des weltlichen Rechts" zu einer „öffentlichen, d. h. kirchenamtlichen Vereinigung" empfohlen (z. B. S. 128; 170; 173). Schließlich muß sich auch die Gesamtkirche in einem eigenen Caritasorgan darstellen, das subsidiär, unter Respektierung der Teilkirchen und Teilkirchenverbände, die notwendigen Hilfen leistet (179–192).

Bei all dem setzt sich H. mit gegenteiligen Meinungen auseinander, die u. a. die organisierte Caritas als Feld des Laienapostolats betrachten, das „charismatische" Moment betonen, zugleich aber eine dem Subsidiaritätsprinzip entsprechende Mitwirkung der „Hirten" durchaus als notwendig erachten; er wertet die Aktivität des Laienapostolates durchaus positiv, befürchtet jedoch eine Aufspaltung des einen Apostolats der Kirche in ein solches der Hierarchie und der Laien und kann die caritativen „Laienvereine" nicht als genügend ansehen (z. B. S. 130–133; 149–151). Dies ist von seiner Gesamtkonzeption her einsichtig, wird aber hinsichtlich der Realisierbarkeit kaum allgemeine Zustimmung finden. So ist nur schwer vorstellbar, daß die Zusammenarbeit mit nichtkirchlichen Organisationen und den Spitzenverbänden der Freien Wohlfahrtspflege durch die von H. vorgeschlagene „kirchliche" Caritas gefördert werde, ja eigentlich „nur" auf diese Weise eine Zusam-

menarbeit möglich sei (z. B. S. 167; vgl. 172; 177). Darüber hinaus stellen sich zumindest die Fragen, ob seine Vorschläge nicht doch einen – von ihm gewiß nicht angestrebten – Zentralismus fördern und damit eine doch wünschenswerte Pluralität des caritativen Wirkens und Zeugnisses gefährden könnten, ob die „kirchliche" Organisationsform wirklich beweglicher und weniger „Apparat" wäre als die verbandliche Caritas. Nicht zuletzt ist aber auch zu bedenken, daß durch die vorgeschlagenen Organisationsformen die „Kirche" selbst, ihre Bischöfe usw. unmittelbarer auch für die leider oft unvermeidlichen Konflikte, Konkurrenzschwierigkeiten u. ä. verantwortlich gemacht, also auch die Mißerfolge nicht mehr als Versagen der „Caritas" und ihrer „Laien" bzw. „Verbände", sondern der „Kirche der Liebe" und „Kirche der Armen" selbst gewertet würden (vgl. auch II. Vaticanum, Pastoralkonst. Nr. 76).

Methodisch ist an der Arbeit nichts Wesentliches auszusetzen; daß neben dem II. Vaticanum vor allem frühchristliche Quellen, nicht aber solche der späteren Caritastheologie herangezogen wurden, erklärt sich wohl aus dem Bemühen um eine sinnvolle Begrenzung der Arbeit, obgleich z. B. die „Kirche der Armen" durch Hinweise auf die verschiedenen Armutsbewegungen noch deutlichere Gestalt hätte gewinnen können. Aber auch für die altchristliche Terminologie und Hilfeleistung hätte das „Reallexikon für Antike und Christentum" manche Ergänzung geboten. Für die Gegenwartsaufgaben wären wohl auch die Synoden-Dokumente intensiver auszuwerten gewesen. Die Literaturangaben können bei einer eine so vielgestaltige Thematik behandelnden Untersuchung z. B. für Sozialarbeit u. ä. nicht vollständig sein, zeigen jedoch im übrigen, daß die wichtigen und nicht immer leicht erreichbaren Quellen und Veröffentlichungen eingearbeitet wurden. (Als Ergänzung zu S. 6. A. 4 z. B. J. B. Lotz, Die Stufen der Liebe. Eros – Philia – Agape, Frankfurt 1971; auf S.1 Fußnote 2 fehlt bei Uhlhorn, Lallemand und Liese jeweils die Angabe der Bände). Besonders anzuerkennen sind die „Zusammenfassungen"; zu bedauern ist allerdings das Fehlen von Registern, namentlich eines Sachverzeichnisses, das die Fülle detaillierter Angaben leichter zugänglich gemacht hätte.

Die Arbeit ist zweifellos ein wertvoller Beitrag zur Theologie und Praxis heutiger Caritas und es ist besonders zu begrüßen, daß diese Thematik auch einmal in kirchenrechtlicher Sicht behandelt und so eine künftig nicht übersehbare Diskussionsgrundlage für die stets notwendige Neubesinnung auf Wesen und Gestalt des caritativen Handelns erarbeitet wurde.

Freiburg i. Br. Richard Völkl

Potz, Richard: **Die Geltung kirchenrechtlicher Normen.** Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts. – Wien: Herder (1978). 296 S. (Kirche und Recht 15, Beihefte zum Österr. Archiv für Kirchenrecht), kart. DM 32.80

Das Anliegen, von dem P. geleitet wird, geht dahin, das Kirchenrecht in Konfrontation mit der allgemeinen rechtswissenschaftlichen Theorie und Methodik kritisch-hermeneutisch zu durchleuchten und so „die durch das 2. Vatikanum veränderte Situation der Kirche und damit des Kirchenrechts" im Hinblick auf die „Geltung und Verbindlichkeit kirchenrechtlicher Normen" neu zu bestimmen. „Es gilt, all das, was durch die Rechtstheorie in den letzten Jahrzehnten erarbeitet wurde, auch für das Kirchenrecht fruchtbar zu machen" (14).

In Anlehnung an Gadamer (18) versteht P. unter kirchenrechtlicher Hermeneutik ein „Erfassen von Sinnzusammenhängen (= Verstehen) im Rahmen einer ganzheitlichen Betrachtung der Sache Kirchenrecht. Der Verstehenshorizont, auf den sich diese Sinnvermittlung bezieht, ist vom Glauben, vom Geist des Evangeliums bestimmt" (267). Eine dergestalt kreative Hermeneutik lasse „Raum für kritische, auf Veränderung abzielende Distanz", die zwar immer zu „Evolution, dagegen nur äußerst selten zu Revolution" führe (19). Um aber keinem strengen Methodenmonismus zu verfallen, ergänzt P. seine hermeneutische Theorie noch zusätzlich durch die Kritische Theorie und die moderne Semantik.

Entsprechend dieser Aufgabenstellung ergibt sich für P. eine Dreiteilung der Arbeit: In einem ersten Teil (23–82) legt er den aktuellen Stand der Geltungslehre in der allgemeinen Rechtstheorie dar, um dadurch deutlich zu machen, wie weit sich diese „von den eingefahrenen Bahnen, in denen sich die traditionelle Kanonistik noch immer bewegt, entfernt hat" (21). In einem zweiten Teil (83–141) erfolgt ein Überblick über die kanonistische Geltungslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung. „Dies soll dartun, wie sehr die Kanonistik schon immer an der allgemeinen rechtshistorischen Entwicklung beteiligt war, aber auch anderseits zeigen, wie groß der heuristische Wert eines Blicks in die Jahrhunderte kirchlicher Rechtsgeschichte sein kann, wenn man nur den ahistorischen Codex-Zentrismus ablegt, der allen rechtstheoretischen Arbeiten im Kirchenrecht der letzten Jahrzehnte anhaftet" (21). Im dritten und umfangreichsten Teil (143–259) will P., „von den Texten des 2. Vatikanum ausgehend, eine Beantwortung der Frage nach der Neubestimmung von Geltung und Verbindlichkeit kirchenrechtlicher Normen" versuchen (22). Die im ersten Teil vorgestellten Rechtstheorien und das im zweiten Teil aufgebaute „jahrhundertealte Instrumentarium" sollen dabei je nach Bedarf aufgegriffen und der Lösung des nachkonziliaren Geltungsproblems dienstbar gemacht werden.

Den ersten Teil eröffnet P. mit der Feststellung, daß der Geltungsbegriff den Rechtsbegriff voraussetze. Deshalb untersucht er die verschiedensten Rechtsbegriffe, vor allem jenen der Systemtheorie von Luhmann (32–34), der Kritischen Theorie von Habermas (34f) und jenen der modernen Semantik, wie ihn Popper und Wittgenstein vertreten (36–42). Da sich P. aber bereits zu Beginn die Meinung von Engisch zu eigen gemacht hat, daß es „unmöglich sei, einen eindeutigen Rechtsbegriff für alle Zeiten zu formulieren" (26), muß er schließlich bekennen, daß auch der Geltungsbegriff nicht „eindeutig für alle Zeiten formuliert" werden kann (50). Der Geltungsbegriff hänge nämlich wesentlich davon ab, ob Rechtsfaktizität und Rechtsnormativität, Sein und Sollen, in einer Beziehung zueinander stehen oder nicht. Während in positivistischen Rechtssystemen, zu denen P. die Theorien von Kelsen (52–55), Luhmann (58–60) und Habermas (60–62) zählt, Faktizität und Normativität voneinander getrennt seien, überwinde die rechtshermeneutische Theorie diese Trennung mittels der Rechtsidee, insofern diese „der sachliche Grund der Möglichkeit der Geltung von Rechtssätzen" sei (63).

Die Rechtsidee, die P. im Sinn von Radbruch versteht, enthalte drei Elemente: die Gerechtigkeit, die Zweckmäßigkeit und die Rechtssicherheit. Entsprechend der jeweiligen Zuordnung dieser drei Rechtselemente untereinander ergebe sich eine je unterschiedliche Bestimmung dessen, was mit Rechtsgeltung gemeint sei. Werde mehr die Rechtssicherheit betont, komme es zur Ausbildung von Zwangstheorien, wie sie etwa Jhering (70) vertreten habe. Stehe hingegen die Gerechtigkeit – im weiten Sinn als Billigkeit – im Vordergrund, dann hätten wir es mit der hauptsächlich von Bierling (75) entwickelten Anerkennungstheorie zu tun.

Zwangstheorie und Anerkennungstheorie verhalten sich also P. zufolge wie Rechtssicherheit und Gerechtigkeit. Sie „stehen im Verhältnis der Polarität zueinander und sind nicht als Antinomie zu verstehen" (69). Nach einer Darstellung der Zwangstheorien (70–74) werden von P. die Anerkennungstheorien analysiert (74–80). Allen Anerkennungstheorien gemeinsam sei die Überzeugung, „daß das Gelten des Rechts, seine Verbindlichkeit, notwendig durch einen Akt der Anerkennung bedingt sei" (75). Dabei könne an eine individuelle Anerkennung einzelner oder an die generelle Anerkennung einer Mehrheit von Normadressaten gedacht werden. Letztere Theorie habe in der abendländischen Rechtstradition vor allem das Kirchenrecht entwickelt, indem es auf „die pars maior oder die pars sanior der Gemeinschaft" hinsichtlich der Rechtsgeltung verwiesen habe (77).

Im zweiten Teil bietet P. einen rechtsgeschichtlichen Überblick über die kanonistische Geltungslehre. Methodisch geht er davon aus, daß auch „in der Geschichte der Geltungslehre der Kanonistik, ebenso wie in der allgemeinen Rechtsgeschichte, beide grundsätzlichen Elemente, ein anerkennungstheoretisches und ein zwangstheoretisches, einander gegenüberstehen" (83). Diese Hypothese sucht P. von Gratian (85–95) über Thomas von Aquin (96–99) bis herauf zum Konzil von Trient nachzuweisen, wobei es sich hauptsächlich um eine Auslegungsgeschichte von Gratians Dictum handelt, das da lautet: „Leges instituuntur cum promulgantur, firmantur cum moribus utentium comprobantur" (D.4,3). Im ersten Teil des Dictums, der die Gesetzgebung zum Inhalt hat, sieht P. das zwangstheoretische Element verwirklicht, im zweiten Teil, der die Rezeption anspricht, das anerkennungstheoretische. Zwangstheorie und Anerkennungstheorie, Gesetzgebung und Rezeption werden zu korrelativen Gegensatzpaaren.

Mit dem Konzil von Trient und vor allem unter dem Einfluß von Suarez (114f) sei die Anerkennungstheorie jedoch immer mehr zugunsten der Zwangstheorie verdrängt worden. Den letzten Schritt in dieser Entwicklung stellte can. 9 CIC dar, der nur noch den ersten Teil von Gratians Dictum enthalte (126–131). Von da an hätten höchstens noch die Moraltheologen mit ihrer Epikielehre ein Mittel in Händen gehabt, bei unzumutbarer Gesetzesannahme die Verpflichtung des Gesetzes zu umgehen (116–118).

Seit dem 2. Weltkrieg gebe es jedoch eine gegenläufige Tendenz. Vor allem der italienische Kanonist Fedele (132–141) habe mit der Herausheben der salus animarum als des eigentlichen Zweckes im Kirchenrecht die mit der Einzelfallgerechtigkeit zusammenhängende

Anerkennungstheorie zu neuem Leben erweckt. Denn „Einzelfallgerechtigkeit ist grundsätzlich nur dann möglich, wenn die Verbindlichkeit des Rechts mit einem Anerkennen der Adressaten verknüpft ist" (69).

Im dritten Teil widmet sich P. der Geltungslehre nach dem 2. Vat. Konzil. Hier findet er die Anerkennungstheorie erneut bestätigt und sogar vorrangig behandelt, aber so, daß sie mit der Zwangstheorie in der „pastorum et fidelium conspiratio" (Newman) eine dialektische Einheit bilde. In der „Verknüpfung des Hirtenamtes mit der Gemeinschaft wird der Dualismus von Normativität und Faktizität aufgehoben" (148). Gerade die nachkonziliare Lehre vom sensus fidelium in der communio-Ekklesiologie berechtige zu dieser Aussage, da jener nicht als „ein dem Lehramt gegenüberstehender Glaubenssinn" verstanden werde, „sondern als Glaubenssinn der Gesamtkirche" (149).

P. befaßt sich dann mit nachkonziliaren Rezeptionstheorien, wie sie von Alberigo, Congar und H. Müller aufgestellt worden sind (161–163, 174f), und sieht schließlich die vornehmste Aufgabe des nachkonziliaren Kirchenrechts darin, die Konzilsaussagen durch Rezeption zu konkretisieren (172f), d. h. sie in ihrer „vorläufigen Offenheit" nicht vorschnell gesetzespositivistisch zu verkürzen (178f), sondern sie mittels des sensus fidelium zunächst kirchliche Wirklichkeit werden zu lassen (179–181), weswegen in der nachkonziliaren Gesetzgebung dem Richtlinien- (171f) und Experimentalcharakter (220–239) von Gesetzesnormen besondere Bedeutung zukomme. Für P. wäre es deshalb wünschenswert, „der Möglichkeit der Gesetzgebung ad experimentum auch im neuen Codex Iuris Canonici einen festen Platz einzuräumen im Rahmen einer positiven Haltung zu einer offenen Rechtsfortbildung" (238).

In einem letzten größeren Abschnitt versucht P. die von ihm allgemein dargestellte nachkonziliare Geltungslehre anhand von Einzelbeispielen zu untermauern (186–259), wobei die gegenwärtige Problematik bezüglich des Naturrechts (188–192, 207–211) und des positiven göttlichen Rechts (193–207, 211–220) besondere Beachtung findet, können doch deren Lösungen als Prüfstein schlechthin für eine Hermeneutik des Kirchenrechts angesehen werden. Im Vordergrund stehen die ius-divinum-Theorien von Viladrich und Rahner und die durch Rahners Theorie ausgelöste Diskussion um das positive göttliche Recht. Im Sinn des hermeneutischen Ansatzes gelangt P. zu der Erkenntnis, „daß eine Abgrenzung zwischen Ius divinum und Ius humanum schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist" (206). Denn die Gemeinschaft des Gottesvolkes bilde das „hermeneutische Subjekt", dem es aufgetragen sei, den in der Offenbarung gegebenen, die kirchliche Rechtsordnung bestimmenden Sinn „immer neu aufzunehmen und zu aktualisieren und damit Ius divinum positivum zu konkretisieren" (215). Hinsichtlich des „maßgeblichen Anfangs" (Rahner) macht sich P. Gedanken von Hollerbach zu eigen, indem er diese mit seiner Rezeptionstheorie verbindet: „Die von allem Anfang an auf Grund einer geoffenbarten Grundverfügung getroffene Entscheidung ist durch Konsens und Rezeption in Raum und Zeit für die Kirche unverfügbar geworden" (220).

Abschließend wird von P. eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse geboten (261–271). Dabei weist er unter dem Einfluß evangelischer Rechtstheologie (211–220) auf „die im Gottesbezug liegenden rechtlichen Elemente" von Gnade und Liebe hin, „die zu einer rechtstheologischen Grundlegung des kirchlichen Rechts als Recht der Gnade und der Liebe führen" (261), was zur Folge habe, daß das Kirchenrecht, insofern hier „Liebe, Gnade und Rechtfertigung rechtliche Dimensionen enthalten", Modellcharakter für das weltliche Recht besitze (266).

Zweifellos ist es das nicht geringe Verdienste von P., dem mit rechtsphilosophischen Zeitströmungen weniger vertrauten Kanonisten diese nahegebracht und ihre Relevanz für das Kirchenrecht herausgestellt zu haben. Auf diese Weise hat er den seit langem schon als Desiderat empfundenen Dialog zwischen beiden Rechtswissenschaften wieder aufgenommen und ihre gemeinsame Grundlage, das ius commune, erneut ins Bewußtsein gerufen. Der von P. gewählten kritisch-hermeneutischen Theorie dürfte es im wesentlichen auch gelungen sein, das Auseinanderfallen von Faktizität und Normativität, von Sein und Sollen im Kirchenrecht zu überwinden und die im Bereich der Faktizität angesiedelte Rezeption dergestalt als einen von „gläubiger Intention" getragenen Konsens zu interpretieren, daß in ihm die dialektische Einheit von „zwangstheoretischem Element" auf Seiten des kirchlichen Gesetzgebers und „anerkennungstheoretischem Element" auf Seiten des kirchlichen Normadressaten Verbindlichkeit und Geltung kirchenrechtlicher Normen verbürgt.

Bei dieser Gelegenheit sei jedoch eine erste Anfrage an P. gerichtet: Ist es legitim, die gegenüber der mittelalterlichen Kanonistik noch relativ jungen Zwangs- und Anerkennungstheorien so ohne weiteres an das Dictum Gratiani „Leges instituuntur cum promulgantur, firmantur cum moribus utentium comprobantur" heranzutragen und so aus diesem Satz sowohl ein zwangstheoretisches als auch ein anerkennungstheoretisches Element herauszulesen? Mir will scheinen, daß weder die Zwangstheorie, die nach allgemeinem Verständnis immer nur in einem rechtspositivistischen Willkürrecht beheimatet ist, noch die Anerkennungstheorie, die für die nicht zustimmende Minderheit keinerlei Gesetzesgeltung bewirken kann, in der Lage sind, ein geeignetes rechtsphilosophisches Fundament für das Kirchenrecht abzugeben. Die Verbindlichkeit kirchenrechtlicher Normen ist vorgängig zu Gesetzgebung und Rezeption mit dem durch das positive göttliche Recht eröffneten übernatürlichen Endziel gegeben, auf das hinzustreben moralische Pflicht eines jeden Menschen Gott gegenüber ist, weswegen in ihm spezifische Rechte und Pflichten gegenüber anderen Menschen entstehen. Nur auf diesem teleologischen Hintergrund sind Gesetzgebung und Rezeption zu deuten: Gesetzgebung ist dann nicht Zwang, sondern Dienst an der Verpflichtung zum übernatürlichen Endziel; Rezeption bedeutet nicht Vergewaltigung einer Minderheit, weil diese darin keine Selbstgesetzgebung einer Mehrheit erblickt, sondern den hic et nunc manifest gewordenen Willen Gottes.

Ferner stellt P. Naturrecht (ius divinum naturale) und lex caritatis einander gegenüber (211–220); letztere identifiziert er mit dem Zentrum des positiven göttlichen Rechts (ius divinum positivum). Lex caritatis meint aber sowohl im evangelischen wie im katholischen Verständnis nichts anderes als das inhaltlich zwar unverändert gebliebene, durch Christus jedoch in eine endgültige Perspektivierung gebrachte natürliche Sittengesetz oder Naturrecht im weiten Sinn (lex naturae). Hingegen hat das positive göttliche Recht mit der lex caritatis inhaltlich nichts zu tun; es enthält vielmehr jenen neuen Normenbereich, der die authentische Weitergabe von Wort und Sakrament durch das bevollmächtigte Amt gewährleisten soll. Das Naturrecht im engen Sinn (ius naturae oder ius caritatis) gehört dabei insoweit dem Kirchenrecht an, als es zum Dienst am positiven göttlichen Recht erforderlich ist. Nun scheint die Rezeptionstheorie fast ausschließlich diesen naturrechtlichen Normenbereich vor Augen zu haben, da es hier gleichzeitig immer mehrere sinnvolle Lösungen gibt, von denen sich die zweckmäßigste auf dem Weg der Rezeption durchzusetzen hat. Beim positiven göttlichen Recht hingegen dürften Konsens und Rezeption nicht diese Rolle spielen, weil hier das überragende Zeugnis der Apostel und Evangelisten, die den Willen des Herrn im Grundsätzlichen festgehalten haben, vorliegt. Christus hat nämlich die Kirche nicht nur gegründet, sondern im Wesentlichen auch eingerichtet. Wird dieser voluntaristische Zug nicht ernst genommen, besteht leicht die Gefahr, daß die fides quae creditur einseitig in eine fides quae creatur umschlägt, was mir bei all jenen Theorien der Fall zu sein scheint, die das hermeneutische Selbstverständnis der Kirche übermäßig betonen.

Noch eine weitere Sache bedarf der Klärung: P. bestimmt im Anschluß an die evangelische Rechtstheologie den Gottesbezug als rechtsrelevant und von daher die Liebe und die Rechtfertigung als rechtliche Elemente: lex caritatis. Deshalb habe das Kirchenrecht Modellfunktion für das weltliche Recht. Hier rächt sich, daß P. es versäumt hat, zu Beginn seiner Arbeit einen eindeutigen Rechtsbegriff zu formulieren, obwohl gerade dies der Ausgangspunkt einer jeden rechtswissenschaftlichen Studie sein müßte. Dem katholischen Kirchenrecht liegt jener auf den Aquinaten zurückgehende Rechtsbegriff zugrunde, bei dem unter Recht eine Beziehung zwischen Menschen aufgrund einer vorgegebenen Sache (res iusta) verstanden wird. Von daher ist der Gottesbezug kein rechtlicher Bezug, die Liebe kein rechtliches Element, das Kirchenrecht kein Recht der Liebe. Die res iusta im Kirchenrecht sind die Gnadenmittel (media salutis), insofern diese als sichtbare Zeichen in Raum und Zeit menschlicher Verfügung anheimgegeben sind. Da nun Rechtsordnungen nach ihrem Zweck spezifiziert werden, und da der Zweck im Kirchenrecht die Bereitstellung von Gnadenmitteln, im weltlichen Recht aber einzig und allein die Erhaltung von Frieden und Ordnung ist, deshalb kann das Kirchenrecht keine Modellfunktion für das weltliche Recht übernehmen, weil es dazu einer gleichen Zielsetzung bedürfte. Das Kirchenrecht ist höchstens als Lebensprinzip des weltlichen Rechts zu bezeichnen, als dessen Seele, so wie der Natur gleichsam die Gnade als Lebensprinzip inhäriert. Da nun in der Kirche Gemeinwohl und Einzelwohl ganz ineinander aufgehen, während im demokratischen Rechtsstaat unzählig viele – legitimerweise miteinander konkurrierende – Einzelinteressen dem Gemeinwohl gegenüberstehen,

deshalb bedarf es in der Kirche nicht im selben Maß wie im Staat des positiven Gesetzesrechtes, weil sich in ihr dessen Hauptfunktion, der dem Gemeinwohl dienenden Rechtssicherheit Genüge zu tun, auf eine ganz andere Weise stellt: In der Kirche ist dort höchste Rechtssicherheit, wo am meisten die Einzelfallgerechtigkeit, das Einzelwohl, die salus animarum, mit einem Wort: Billigkeitsrecht verwirklicht wird. Im Endergebnis ist deshalb P. zuzustimmen, wenn er den Richtlinien- und Experimentalcharakter kirchlicher Gesetzgebung hervorhebt und vor einer gesetzespositivistischen Rechtsverhärtung angesichts gegenwärtiger Tendenzen bei der Neukodifikation warnt.

Formal gesehen stört die häufige, nicht notwendige Einschiebung fremdsprachiger Zitate in den Haupttext; ferner „das salus animarum" (137, 138, 216, 236, 262, 270, 271) anstelle von „die salus animarum". Die Kapitel über die Entwicklung der Geltungslehre in der allgemeinen Rechtstheorie (120–124) gehörten besser in den diesbezüglichen ersten Teil (23–82) und nicht in den Teil über die Geltungstheorie der Kanonistik (83–141).

Trotz der oben vorgebrachten Anfragen ist die Lektüre der Arbeit von P. äußerst anregend und informativ, vor allem aufgrund der vielen Einzelhinweise und der Fülle an verarbeiteter zivilrechtlicher, kirchenrechtlicher und theologischer Literatur (273–289). Zusammen mit der Studie von Krämer (vgl. Theol. Revue 75 [1979] 55–58) stellt vorliegendes Werk einen bedeutenden nachkonziliaren Beitrag der deutschsprachigen Kanonistik hinsichtlich des Wesens des Kirchenrechts und der Geltung seiner Normen dar.

Eichstätt Reinhold Schwarz

Keihl, Bernhard: **Das staatliche Recht der res sacrae.** – Köln, Berlin, Bonn, München: Heymanns (1977). XXVI, 184 S. (Erlanger Juristische Abhandlungen. Bd 20) kart. DM 80.–

Das Kirchenrecht bezeichnet Kirchengebäude und zum liturgischen Dienst benötigte Gegenstände, die durch einen besonderen Akt der Weihung konsekriert oder benediziert sind, wie Altäre, Kelche, Monstranzen, Meßgewänder, als „heilige Sachen" (res sacrae). Dabei sind die geweihten Geräte heilige Sachen im strengen Sinn, die nicht geweihten besitzen aufgrund ihrer Widmung zum gottesdienstlichen Gebrauch den Charakter heiliger Sachen. Diese Gegenstände dürfen ebenfalls nicht zu weltlichen Zwecken verwendet werden.

Das Verwaltungsrecht des Staates hat dieses Rechtsinstitut der res sacrae im Rahmen des sog. öffentlichen Sachenrechts übernommen und erkennt seinerseits den res sacrae, ebenso wie es den unmittelbar staatlichen Verwaltungszwecken dienenden „öffentlichen Sachen" einen besonderen Schutz vor Privatisierung zuerkennt, einen vergleichbaren besonderen Schutz vor Profanierung zu. Dabei knüpft das staatliche Verwaltungsrecht bei den res sacrae im Falle der katholischen Kirche hinsichtlich der heiligen Sachen im strengen Sinn an den Akt der Konsekration oder Benediktion an; bei den übrigen Geräten, die beim Gottesdienst Verwendung finden, kommt es auf den Akt der Widmung zum unmittelbaren gottesdienstlichen Gebrauch an. Für die dem Kultus der evangelischen Kirche dienenden Sakralbauten und Geräte ist, da die evangelische Kirche eine Konsekration oder Benediktion nicht kennt, einzig der Akt der Widmung entscheidend, d. h. die dauernde und ausschließliche Bestimmung für den gottesdienstlichen Gebrauch.

Der Akt der Widmung zum gottesdienstlichen Gebrauch hat zur Folge, daß sämtliche Maßnahmen und Verfügungen, die die liturgische Verwendung von Kirchengebäuden und unmittelbar gottesdienstlichen Zwecken dienenden Sachen beschränken oder aufheben, rechtlich unzulässig und unwirksam sind. Ihr Charakter als res sacrae verleiht somit den Kirchengebäuden und den zum liturgischen Gebrauch bestimmten Gegenständen einen besonderen im innerkirchlichen Recht begründeten und vom staatlichen Recht anerkannten sachenrechtlichen Schutz.

Die staatstheoretische Begründung dieses besonderen Schutzes der unmittelbar gottesdienstlichen Zwecken dienenden Sachen wird von der Rechtslehre traditionell in erster Linie im Rechtsstatus der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts (Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 5 WeimRV), zum Teil aber auch in noch fortgeltenden älteren Rechtsquellen des 18. Jh. gesehen, wie in Bestimmungen des Preußischen Allgemeinen Landrechts von 1794 oder im Codex Maximilianeus Bavaricus Civilis von 1756.

Vf. unternimmt in seiner Untersuchung, die offensichtlich eine Erlanger Jur. Diss. darstellt, den Versuch, das bis in das römische Recht zurückreichende Institut der res sacrae zu beseitigen und dessen Schutzfunktion für die unmittelbar gottesdienstlichen Zwecken dienenden kirchlichen Sachen anderen Rechtsnormen zuzuweisen, insbesondere der Kirchengutsgarantie des Grundgesetzes (Art. 140 GG i. V. m. Art. 138 Abs. 2 WeimRV), dem Grundrecht der Religionsfreiheit des Art. 4 Abs. 2 GG und der Verfassungsgarantie des kirchlichen Selbstbestimmungs- und Selbstverwaltungsrechts (Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WeimRV). Diese Rechtsnormen scheinen dem Vf. ausreichende rechtliche Garantien für den Schutz der Kirchengebäude und der unmittelbar dem Gottesdienst gewidmeten Sachen zu bieten (151ff).

Die Begründung für seine These entnimmt Vf. dem von ihm entwickelten verfassungstheoretischen Postulat, daß im heutigen religiösneutralen Staat wegen der grundsätzlichen Trennung von Staat und Kirche die dem Gottesdienst gewidmeten Gegenstände keine res sacrae im Sinne des öffentlichen Sachenrechts mehr sein können (138). Wörtlich führt Vf. aus: „Richtig verstanden sollte sich deshalb die Einsicht durchsetzen, daß spätestens seit der Abschaffung des Landeskirchentums und des Summepiskopats als einer der letzten institutionellen Verflechtungen von Staat und Kirche die Religionsgemeinschaften bei der Ausübung ihres spezifisch kirchlichen Wirkens keine staatliche Aufgabe mehr wahrnehmen. Der institutionell auf die staatliche Aufgabenerfüllung durch Darreichung einer sächlichen Verwaltungsleistung bezogene öffentliche Sachbegriff ist deshalb auf die res sacrae nicht mehr anwendbar" (140). In der Betrachtungsweise des Vf.s bildet der Fortbestand des Rechtsinstituts der res sacrae über das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments hinaus ein Moment einer unzulässigen Verflechtung kirchlicher und staatlicher Aufgaben. Zur Abstützung seiner These, daß das Rechtsinstitut der res sacrae beseitigt werden muß, gibt Vf. einen im Rahmen seiner Ausführungen letztlich entbehrlichen und außerordentlich kursorischen Abriß der Entwicklung der Beziehungen von Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zur Weimarer Verfassung und zum Grundgesetz. Diese Untersuchung endet mit dem Zwischenergebnis, daß durch die Weimarer Reichsverfassung vom 11. August 1919 die früheren institutionellen Verbindungen zwischen Staat und Kirche beseitigt wurden und die Trennung zwischen Staat und Kirche eingeführt worden ist (42–73).

Vf. gelangt dabei zu dem für eine stichhaltige Begründung seiner These unausweichlichen Ergebnis, daß auch der Begriff der Körperschaft des öffentlichen Rechts, der den Kirchen ausdrücklich durch die Weimarer Reichsverfassung – und durch die Übernahme der Kirchenartikel dieser Verfassung in das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 auch durch das Grundgesetz – zuerkannt ist, nach der Meinung des Vf.s heute nicht mehr anwendbar ist. Dem prinzipiellen Auseinanderrücken von staatlichem und kirchlichem Aufgabenbereich steht nach der Meinung des Vf.s „die Eingliederung der Körperschaften des öffentlichen Rechts in die staatliche Verwaltungshierarchie entgegen". Die Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Staat sei in der Neuheit so konträr verlaufen, daß das weitere Festhalten am öffentlichrechtlichen Körperschaftsstatus der Kirchen „angesichts des Auseinanderklaffens von Begriffsinhalt und tatsächlicher öffentlicher Situation der Kirchen systemwidrig erscheinen muß" (84).

Es handelt sich bei der vorliegenden Arbeit somit nicht nur um einen Versuch, das Rechtsinstitut der res sacrae zu beseitigen, sondern im Grunde vielmehr um ein Plädoyer für eine andere staatskirchenrechtliche Ordnung, in der für den Rechtsstatus der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts kein Platz mehr ist.

Es ist bedauerlich, daß Vf. in seiner 1977 publizierten Untersuchung die beiden bereits im Herbst 1974 und im Frühjahr 1975 erschienenen Bände des Handbuchs des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland (HdbStKirchR), Berlin, Duncker & Humblot, nicht berücksichtigt hat (vgl. die Rezension des HdbStKirchR durch H. Flatten, in dieser Zschr. 73. Jhg. [1977], Sp. 226–228). Hätte der Vf. sich mit den Beiträgen von Ulrich Scheuner, Das System der Beziehungen von Staat und Kirchen im Grundgesetz, Zur Entwicklung des Staatskirchenrechts, HdbStKirchR, Bd 1, S. 5–86, und vor allem mit dem für die von ihm bearbeitete Thematik außerordentlich wichtigen Beitrag von Ernst Friesenhahn, Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, HdbStKirchR, Bd 1 S. 545–585, eingehend auseinandergesetzt, hätte er seine Arbeit in dieser Form nicht der Öffentlichkeit vorlegen können. Vf. hätte, insbesondere aus den Ausführungen von Friesenhahn, ersehen können, daß die Zuerkennung des Rechtsstatus einer „Körperschaft des öffentlichen Rechts" an die Kirchen auch für die Gegenwart unverändert einen guten Sinn hat. Für seine spezielle Thematik hätte Vf. daraus schließen können, daß das gleiche auch für das Rechtsinstitut der res sacrae gilt. Wörtlich schreibt Friesenhahn: „Die Anerkennung der Kirchen als geschichtsmächtiger

Kräfte, die für das öffentliche Leben des im Staat verfaßten Volkes von wesentlicher Bedeutung sind, hatte in den Staaten, die später das Deutsche Reich bildeten, dazu geführt, daß den Kirchen ein besonderer Rechtsstatus beigelegt wurde, der sie von den bloß ‚privaten' Vereinen abhob" (Friesenhahn, HdbStKirchR, Bd 1, S. 547). Und ferner: „Nichts hindert aber den Verfassungsgeber, den Begriff der ‚Körperschaft des öffentlichen Rechts' auf Gebilde anzuwenden, die zwar nicht genuin staatliche Aufgaben besorgen, wohl aber in organisatorischer Sonderung vom Staat Gemeinschaftsinteressen der Bürger pflegen, die nach dem in der Verfassung zum Ausdruck kommenden Konsens der Rechtsgenossen nicht zu deren rein privater Sphäre gehören, sondern zu dem vom Staat zwar nicht selbst inhaltlich zu bestimmenden, wohl aber von ihm in die rechte Beziehung zur gesamten politischen Ordnung zu bringenden Bereich des ‚Öffentlichen'" (Friesenhahn, ebd., S. 549).

Der Untersuchung des Vf.s eignet im Grundsätzlichen eine tendenzielle Schlagseite. Sie gibt hierin Anschauungen wieder, die gegen Ende der sechziger und zu Anfang der siebziger Jahre von einer stark etatistischen Richtung in der deutschen Staatskirchenrechtswissenschaft vertreten wurde, in der Zwischenzeit aber wieder abgeklungen sind.

Ungeachtet dieser Kritik im Grundsätzlichen soll die praktische Bedeutung der Untersuchung des Vf.s keineswegs verkürzt oder gar bestritten werden. Das Recht der res sacrae ist, wie die Entwicklung dieses Rechtsinstituts seit der Zeit des römischen Rechts zeigt, immer wieder darauf verwiesen, in die jeweilige Entwicklung des öffentlichen und privaten Rechts integriert zu werden. Obwohl Vf. das Kind mit dem Bade ausschütten möchte, leistet er dabei dennoch dadurch, daß er die Verständnisschwierigkeiten aufzeigt, denen das Rechtsinstitut der res sacrae in der Gegenwart begegnet, für ein neues Verständnis und eine neue Begründung der Schutzwirkung, die den Kirchengebäuden und den für den unmittelbaren liturgischen Dienst bestimmten Gegenständen vom öffentlichen Sachenrecht zuerkannt wird, einen wertvollen Dienst. Dabei soll auch nicht geleugnet werden, daß in einer anderen staatskirchenrechtlichen Ordnung, für deren Verwirklichung Vf. offensichtlich im letzten plädiert, auch mit den vom Vf. genannten Rechtsgarantien eine freiheitliche Zuordnung von Staat und Kirche gedacht werden kann.

Ein Sachwortregister, das der Leser, nicht zuletzt auch in Anbetracht des hohen Preises dieses Buches, mit Recht erwartet, wäre für dessen praktische Benutzung sehr förderlich.

Augsburg Joseph Listl

In Libertatem Vocati Estis (Gal 5,13). Miscellanea Bernhard Häring expleto sexagesimo quinto aetatis anno a collegis et ex-alumnis in donum natalitium oblata curantibus H. Boelaarset, R. Tremblay. – Roma: Academia Alfonsiana 1977. 798 S. (Studia Moralia XV) Ppb. Lire 13.000.–

Früher sagte man: „Wenn Sie die Dogmatik von Diekamp studiert haben, dann lesen Sie die von Schmaus mit um so größerem Gewinn." Man sagte in der 50er Jahren ähnlich: „Wenn Sie Mausbach-Ermecke studiert haben, ist für Sie ‚das Gesetz Christi' von Häring Freude und Vertiefung." So kann man sich nur freuen, wenn in dieser Festschrift, des Geehrten durchaus würdig, von verschiedenen Seiten Beiträge zu den Problemen der heutigen Moraltheologie geliefert werden, die alle im Zeichen des Aufbruchs zu mehr „wissenschaftlicher Freiheit" gegenüber zu engen Bindungen an das kirchliche Lehramt und die moraltheologisch-wissenschaftliche Tradition stehen wollen. Den 38 Beiträgen heute bekannter Moraltheologen ist vorangestellt eine Bibliographie von Häring, die die Jahre 1950–1977 umfaßt, sich aber nur auf selbständige Werke bezieht und nur als Manuskript gedruckte Schriften ausschließt. Das Verzeichnis (13–30) umfaßt im ganzen 67 Nummern.

Das Buch gliedert sich in 4 Teile.

I. Quaestiones fundamentales et methodologicae (31–321);

II. Quaestiones exegeticae et historicae (323–522);

III. Quaestiones morales speciales (523–711);

IV. Questiones pastorales (713–791);

Den Schluß bildet ein Index collaboratorum (793–798).

Das, wogegen fast alle Beiträge ausdrücklich oder ausschlußweise sich wenden, kann man lesen, bei P. Klein SVD in seinem Beitrag: „Der Stellenwert der ‚kreativen Freiheit' in der christlichen Ethik" (79–99), der eine Sammlung von Behauptungs-Theologoumena, aber leider zu wenig echte kritische Reflexionstheologie darstellt. Er wendet sich gegen eine „jahrhundertlange, statische, legalistische, ungeschichtliche Gesetzesmoral, die die christliche Ethik so sehr in Verruf gebracht hatte" (89). Häring habe in seinem Lehrbuch schon 1954 „einer neuen Generation von Moraltheologen die Richtung gewiesen, in Zukunft Moraltheologie nur noch als Pastoralwissenschaft zu betreiben, die den Stempel einer dynamischen, befreienden ‚Frohbotschaft' trägt" (90). Inzwischen hat eine „gründliche Besinnung und Diskussion über dieses Thema stattgefunden ... So kann es sich beim ‚natürlichen Sittengesetz' – wie manchmal in der Tradition behauptet wurde – nicht um ein statisches, unveränderliches, ungeschichtliches, von einer biophysischen oder metaphysischen Natur ablösbares Gesetz handeln, aus dem durch schlußfolgerndes Denken Handlungsanweisungen für jede konkrete Situation abgeleitet werden können. Vielmehr muß das ‚natürliche Sittengesetz' als Ausdruck einer faszinierenden Freiheitsgeschichte Gottes um den Menschen begriffen werden ..." (92f). „Das ‚natürliche Sittengesetz' ist nämlich überhaupt kein formuliertes Gesetz (auch kein formulierbares und von Gott in der Verkündung Seiner Kirche formuliertes Gesetz? Ermecke), sondern ein in der ‚natürlichen Erkenntnis" niedergelegter göttlicher Auftrag ..." (93). Kann man auch diese Urteile von K. für das ganze neuere Denken in der Moraltheologie symptomatisch nennen? „Mit der Betonung, daß der Christ heute besondere Aufmerksamkeit seinem Weltauftrag zuwenden müsse, befindet sich das Konzil auch in Übereinstimmung mit der gesamten zeitgenössischen Theologie" (95) wird Altbekanntes gesagt. Wie gut für das Konzil, muß man da ja wohl sagen! Wir haben K. besonders zitiert, weil er repräsentativ zu sein scheint für eine ganze Richtung. –

Als ersten Beitrag bringt die Festschrift von Y. Congar O. P. Réflexion et propos sur l'originalité d'une éthique chrétienne (31–40). Hier könnte die seit Jahren für katholische Theologie doch sehr merkwürdige Diskussion über das „proprium christianum" der katholischen Moral – zumeist spricht man sehr verwaschen von „christlicher Ethik" – klar und deutlich beendet sein: Es gibt eine zum natürlichen Sein des Menschen gehörige philosophische Ethik, und es gibt eine zum übernatürlich erhobenen Sein des Christen gehörige Moraltheologie. Beide verhalten sich zusammen wie Natur und Gnade oder wie das Gottmenschliche in Christus und in denen, welche teilhaben an ihm. „La morale est toujours théologale" (37). „Il s'agit de s'unir à la personne concrète du Christ et de se séparer du péché, non du monde et de son histoire dans laquelle Dieu est entré (37). „J. Fuchs dira que cela relève de l'intentionalité profonde de la personne, c'est-à-dire du niveau transcendental. Mais il s'agit d'autre chose que d'une intentionalité, il s'agit d'une ontologie" (40). –

Kennzeichnend ist wohl auch, was V. Eid „Sakramente und christliches Ethos, Skizze zu einem Thema des Problems Glaube und Moral" (139–153) vorträgt, allerdings ohne Rückgriff auf die kirchliche Lehre oder auf biblische Begründung, vielmehr alles aktualistisch-psychologisch, nicht ontologisch „begründend". Was soll man z. B. zu dem Wort sagen: „Von einschlägigen dogmatischen Darlegungen grundsätzlicher Art einmal abgesehen, läßt sich Glaube darstellen als existenzbestimmende Verfügung des Menschen über sich selbst" (142). So kann man zwar in sehr unzulänglicher Weise sagen, aber man darf den Glauben so nicht primär verstehen. Weiter heißt es (147): „Die Sakramente können dann zunächst verstanden werden als verdichtete Realisierung von Transzendenzerfahrung und Transzendenzbezug allgemein." Ist das hominístisch gemeint?

Einen besonders wertvollen Beitrag leistet J. Endres CSSR: Narrative Theologie. Narrative Ethik (155–169), worin die heute so oft genannte Form narrativen Theologisierens in ihre Grenzen zurückgewiesen und (163f) grundlegend gesagt wird: „Eine Seinsphilosophie als solche ist nicht heidnisch, selbst wenn Heiden ihre Väter sind, und auch die übernatürlichen Offenbarungswahrheiten dürfen und müssen unter ontologischem Aspekt befragt werden ... Erst in der jüngeren Vergangenheit hat man an dieser Leistung Abstriche gemacht, hat man die Einführung philosophisch-kritischer Denk- und Seinskategorien als eine Fehlentwicklung, als eine ‚Hellenisierung' der Theologie und des Christentums bezeichnet. Als Gesamtwertung ist dieses Urteil sicher falsch, wenngleich es bei jenen Versuchen wie übrigens auch anderswo Übertreibungen und Formen unfruchtbaren Argumentierens gegeben hat. Der Ertrag an wertvollen und bleibendgültigen Erkenntnissen, die der spekulativen Theologie zu verdanken sind, wäre von einer narra-

tiven Theologie sicher nicht eingeholt worden." Mit Recht wird (164, Anm. 35) gesagt: „Der Ausdruck ‚theologische Ethik' ist noch nicht genügend geklärt ... Unter den katholischen Autoren scheint der Ausdruck ‚katholische Ethik' den von ‚Moraltheologie' zu verdrängen". Richtig ist (auf S. 168 in Anm. 41) zu lesen: „Ein guter Dienst, den die hier gemeinten Ethiker und Moralisten ihrer eigenen Wissenschaft erweisen und dadurch deren Stellung etwas erleichtern könnten, bestünde nach Ansicht mancher darin, daß diese Gelehrten sich bemühen, ihre Lehre weniger selbstbewußt und autoritär vorzutragen."

Kennzeichnend für die augenblickliche Denkweise einer großen Zahl katholischer Moraltheologen in USA ist die Arbeit des Häring-Schülers C. E. Curran, Moral Theology today: an appraisal (171–189). Wer vor Jahren in USA die Methoden von Moraltheologen untersuchte, wurde immer wieder auf den „Jone" verwiesen. Aus vielen, zum Teil auch sehr berechtigten, Gründen fand eine Abkehr von ihm statt. Aber nun ist von der katholischen Moraltheologie als einer katholisch-kirchlichen Glaubenswissenschaft mit verbindlichen Normenaussagen bei manchen nicht mehr viel übriggeblieben. Unfehlbare Lehren gibt es in der Moral nach C. und anderen nicht, und die authentischen (= verbindlichen) Lehren gelten nur bedingt, sofern einer es nicht besser weiß als das Lehramt in der Kirche. Richtig wird gesagt (180): „Moral theology as a systematic reflexion on Christian life and existence must be seen in relationship to the church." Leider wird diese doch ontologisch-christologisch-ekklesiologisch zu verstehende Aussage nicht tiefer ausgeschöpft. Als Vertreter einer kirchlichen Glaubenswissenschaft können katholische Moraltheologen nicht für sich beanspruchen, „the same autonomy and academic freedom as all other university disciplines" (183). Will man so – völlig unberechtigte wissenschaftliche – Minderwertigkeitskomplexe überwinden?

Und falsch ist doch sicher auch die Aussage von C.: „Until a few years ago moral theology was a monolithic discipline in which there was only one basic methodology. Today the situation is greatly changed. The pluralism of moral theologies is evident, but there has not been enough time to develop truly systematic approaches to moraltheology ..." (186). Allerdings meint C., nur im Rahmen allgemeinverbindlicher moraltheologischer Lehren gäbe es eine gewisse Pluralität. Wer aber mit C. grundsätzlich einen moraltheologischen Pluralismus vertritt – und der besagt anderes als Pluralität, nämlich, daß auch einander völlig widersprechende Lehren gültig sein können –, der darf sich auch nicht wundern, daß sowohl in der Moralpraxis als auch in der Moraltheologie als Wissenschaft nichts mehr allgemein gültig und verbindlich zu gelten hat. Und das ist existenzialistisch-psychologistische und soziologistisch-utilitaristische Auflösung der Einheit der sittlichen Wahrheit. –

J. Fuchs behandelt als Thema „Lehrfach Moraltheologie als ‚Sacra Doctrina'" (191–206). Die Abwertung des „platonischen oder metaphysisch-aristotelischen Verständnisses von Theologie", also gleichsam der Versuch eines Verständnisses der nur im Glauben erfaßbaren Einheit von Gnade und Natur im Menschen ... „von unten aus" soll durch bessere Einsicht ergänzt werden. Grundrichtig und -wichtig heißt es: „Theologie setzt den Glauben voraus" – und, so möchte man hinzufügen, erst sekundär viel später greift die Moraltheologie auf die sogenannten „Humanwissenschaften" zurück. Stärker aber noch hätte F. herausstellen sollen, wie sich christlich-philosophische Ethik und katholische kirchlich glaubenswissenschaftliche Moraltheologie unterscheiden und wie sie nach dem gott-menschlichen Ur-Prinzip als Einheit zusammengehören. Daher auch die seinswissenschaftliche Interpretation des Menschen und des Christen als Grundlage der philosophischen bzw. theologischen Sittlichkeitslehre, ferner der Moraltheologie als kirchlicher Glaubenswissenschaft; denn auch für den Moraltheologen ist die doctrina Ecclesiae als regula fidei proxima das Fundament, der Ausgangspunkt und letztlich der Zielpunkt all seines Forschens. Die (205) von F. aufgestellte Behauptung möchten wir umkehren und sagen: Wer heute Moraltheologie (= normative christliche Anthropologie) betreibt und dabei nicht vom Fundament der kirchlichen Lehre und ihrer anthropologisch-christologischen Interpretation im Lichte der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft und des kirchlich verkündeten Offenbarungsglaubens aus argumentiert, sondern nur von den „Humanwissenschaften" aus, der landet notwendig im Utilitarismus und Relativismus, wenn er allerdings auch bei Zeitgenossen große Chancen hat „anzukommen". Aber der Herr hat das „Ankommen" nicht als Kriterium für wahr oder falsch hinsichtlich seiner Person und Lehre herausgestellt! –

Die Darlegungen von A. Auer „Das Vorverständnis des Sittlichen und seine Bedeutung für eine theologische Ethik" (219–244) sagen Beachtenswertes über das sittliche Vorverständnis, über die soziale Vermittlung, über Institution, Tradition und Autorität, über das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft. –

Der Beitrag von K. Rahner „Über schlechte Argumentationen in der Moraltheologie" (245–257) hätte besser ausgelassen oder mit Beispielen besser belegt werden sollen, um zu verstehen, wogegen seine Kritik sich wendet. Bei Licht betrachtet zählt sein Beitrag zu den schwächsten der Festschrift. Wenn wir das sagen, realisieren wir das, was R. (252) von der „Tugend des Moraltheologen" meint: „Der Mut zum Risiko, zum Widerspruch und zur Kritik". Leider krankt sein Beitrag wieder an seinem Stil, bei dem man nur immer wieder bewundern muß, wie er bei seinen ellenlangen Sätzen logisch einwandfrei, wenn auch nicht immer leicht verständlich, zum angezielten Schlußpunkt gelangt. R. endet mit dem Geständnis: „Wir wollten nur ein paar ganz bescheidene Überlegungen über schlechte Argumentationen in der Moraltheologie vortragen". Aber auch das sind seine Ausführungen leider nicht einmal geworden.

Von den übrigen Beiträgen, die wir wegen Platzmangels nicht besprechen können, sollen nur noch erwähnt werden: H. Schürmann, Die zwei unterschiedlichen Berufungen, Dienste und Lebensweisen im Presbyterium (401–420), J. Ratzinger, Ist der Glaube wirklich ‚Frohbotschaft'? (523–533).

Bochum Gustav Ermecke

Merks, Karl-Wilhelm: **Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie.** Strukturmomente eines ‚autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin. – Düsseldorf: Patmos (1978). 364 S. (Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung Bd 5) kart. DM 38.–

Die „Frage nach der Möglichkeit einer Begründung allgemeingültiger material-inhaltlich bestimmter Normen" (11), wie sie heute im Brennpunkt der ethischen Diskussion steht, wird in der vorliegenden Arbeit (Diss. Bonn 1976) an Thomas von Aquin gestellt. Da Normen nach dem Verständnis der Neuzeit, das hierin wohl bleibend gültig, wenn auch näher zu spezifizieren ist, in der Autonomie des sittlichen Subjekts gründen, sucht die Arbeit nach den Momenten autonomer Selbstgesetzgebung im thomanischen Verständnis des Sittlichen. Dafür bietet sich der lex-Traktat der Theologischen Summe (S. th. I–II qq. 90–108) an. Während nämlich im Sentenzenkommentar die Frage nach der lex im Rahmen der Christologie und in der ‚Summa contra Gentiles' als Stück der Gotteslehre behandelt wird, tritt sie in S. th. in den Horizont der sittlichen Selbstverwirklichung des Menschen ein. Die Arbeit beschränkt sich daher im wesentlichen auf die Texte der theologischen Summe und konzentriert sich darin wiederum auf den lex-Traktat. Die Entfaltung dieses überschaubaren Textmaterials wird von einer breiten und gediegenen Kenntnis der neueren Arbeiten zum Thema gestützt. Die Arbeit kreist in systematischer Absicht um die Lehre von der Selbstgesetzgebung der Vernunft in der Konstitution der lex naturalis. Dabei stellt sie, mit Thomas, die zentrale Funktion der ratio für das Gesetz heraus und zielt vor allem, hierin wohl von Thomas' theologisch-ontologisch-ethischer Perspektive abweichend, in erkenntnistheoretischem Interesse auf die rationale Ausweisbarkeit sittlicher Normen.

Der erste, einleitende Teil (29–114) sucht in umsichtiger Hermeneutik den Horizont des lex-Begriffs aus dem systematischen Gefüge der S. th. zu erhellen.

Auch wenn Christologie und Soteriologie erst im dritten Teil der S. th. behandelt werden, ist das Werk doch in seiner Gesamtstruktur wie in allen seinen Teilen als Theologie der Heilsgeschichte zu verstehen. Wenn dabei im ersten und zweiten Teil der S. th. das kontingente Faktum menschlicher Sünde noch zurückgestellt wird und sich die Darstellung primär in der Dimension der Schöpfungswirklichkeit hält, so äußert sich wohl schon darin, neben einer theologischen Wertsetzung, der Wille zu wissenschaftlichem Verstehen (34–71). Wie der Autor zu Recht herausarbeitet, darf – die stets präsente Grundintention der S. th. als Theologie der Heilsgeschichte vorausgesetzt – innerhalb dieser die strukturierende Funktion aristotelischer Wissenschaftsmethodik nicht übersehen werden. Thomas versucht, das Faktum der Offenbarung auf

seine theologischen, metaphysischen und anthropologischen Gründe und Voraussetzungen hin zu durchdringen und es auf deren Hintergrund, doch nicht als Deduktion aus ihnen, zu verstehen. In diesem Sinn schreitet die Darstellung vom Gründenden zum Gegründeten, damit von den in Gottes- und Schöpfungslehre fundierten notwendigen Strukturen zum konkreten geschichtlichen Faktum hin voran, wobei dieses jedoch von Anfang an der Untersuchung voranleuchtete. Eben diese methodisch und pädagogisch gemeinte Struktur der Gedankenführung gilt nun wie für die S. th. als ganze so auch für den lex-Traktat, in dem die Fakten der lex humana und der geoffenbarten lex divina auf dem Hintergrund der lex naturalis, diese aber wiederum im Ausgang vom ewigen Gesetz in Gott her entwickelt werden. Wenn nun, nach der These des Autors, die Sinnspitze des Verständnisses von Gesetz in der S. th. in der betonten Selbständigkeit des Menschen liegt, so fügt es sich harmonisch in die Grundrichtung der thomanischen Moral im zweiten Teil der S. th., die die sittliche Handlung auf ihre Vernunft- und Willensbestimmtheit hin betrachtet (71–88).

Das zweite Kapitel (89–102) führt das Gesetz als äußeres, von Gott gegebenes Handlungsprinzip ein und analysiert in einem ersten Durchblick seine vier Definitionsstücke: „quaedam rationis ordinatio (1) ad bonum commune (2), ab eo qui curam communitatis habet (3), promulgata (4)". Hier wie im folgenden der Arbeit zeichnen sich M.s Interpretationen aus durch eine sorgfältige, differenzierte Ausleuchtung des thomanischen Verständnishorizontes und eine allseitige Bezugnahme auf die Strukturmomente, in deren Feld jeweils das einzelne Thema zu sehen ist. Diese strukturelle, sich an den Text anschmiegende Betrachtungsweise bedürfte allerdings, wenn sie die thomanischen Kernbegriffe berührt, der Ergänzung durch eine intensive Tiefeninterpretation dieser Begriffe auf ihren ontologischen Gehalt hin. So bleibt hier (99) ungeklärt, wie sich aus der Ausrichtung des Gesetzes auf die Seligkeit als letztes Ziel seine Gemeinschaftsbezogenheit, damit auch die Differenz von Gesetzgeber und Untergebenen wie die Notwendigkeit der öffentlichen Bekanntmachung (promulgatio) ergeben. Menschliche Seligkeit ist für Thomas nicht primär deshalb auf Gemeinschaft bezogen, weil der einzelne der Hilfe des Mitmenschen bedarf, sondern weil Seligkeit in der Einigung mit Gott als bonum commune besteht, in dem sich die Strebebewegungen der einzelnen treffen und von dem her sich über die Individualität des einzelnen hinaus die Dimension menschlicher Interpersonalität und damit des gesellschaftlichen Gemeinwohls eröffnet. Dem Begriff des bonum commune eignet also wesentlich die Zweipoligkeit von ontologisch-theologischer und politischer Bedeutung. Zwar kommt, wie der Autor richtig anmerkt, dem ontologisch-theologischen Begriff Gottes als bonum commune „nicht unmittelbar praktische Relevanz" (174) für die Ethik zu, wie überhaupt die Möglichkeit einer Deduktion der konkreten Einzelnormen ethischer Praxis aus metaphysischen Wesenseinsichten bezweifelt werden kann. Doch würde eine Beschränkung auf die erkenntnistheoretische Frage nach unmittelbar praktisch verwendbaren Faktoren der Normbegründung eine Verengung der Perspektive mit sich bringen, in der sich auch der präzise Sinn der für die Ethik selbst grundlegenden Begriffe verdunkeln müßte. Die innere Zusammengehörigkeit von Metaphysik und Ethik bei Thomas, die auch vom Autor bejaht wird, dürfte daher in der Einzelinterpretation stärker zur Geltung gebracht werden, denn die Funktion der Metaphysik für die ethische Erkenntnis ist bei Thomas als positive Begründung und Strukturierung gemeint, beschränkt sich also nicht darauf, das schon vorgegebene Feld sittlichen Verstehens in ein Verständnis von Wirklichkeit insgesamt einzuordnen und ihm so „nur ‚nachträgliche' Bestätigung und Kohärenz" (88) zu verleihen.

Aus der treffenden Zusammenfassung (Kap. 3: 103–114) des ersten Teils sind besonders die Überlegungen zur systematischen Stellung der lex in der Moral der S. th. hervorzuheben. Während nämlich für moderne Ethik der Begriff des allgemeinen Gesetzes, in der Spannung zu individueller Freiheit und zum Gewissen, grundlegend ist, wird die Frage nach der lex in Thomas' Aufbau der Moral erst spät, nämlich nach der Seligkeits-, Willens- und Tugendlehre, aufgegriffen. Ethik erscheint so vor allem als Lehre vom freien Können des Menschen – nicht seinem Sollen –, von seiner Fähigkeit zur Vollendung in der Glückseligkeit von caritas und amicitia. Erst innerhalb dieser Tugendethik werden dann die Begriffe von Verpflichtung (obligatio) und Gesetzgebung eingetragen, wobei auch der lex-Traktat noch einmal mit dem Hinweis auf die Spontaneität der Liebe, nämlich mit der Lehre von den Räten über jedes Gebot hinaus, ausklingt (108f).

Der zweite, zentrale Teil klärt in eindringlichen Analysen die Funktion der Vernunft (ratio) in der Konstitution der sittlichen Norm und damit den Sinn sittlicher Autonomie bei Thomas. Zunächst fragt das 4. Kapitel (117–187) nach der Rolle der Vernunft in der sittlichen Handlung und der Konstitution des Gesetzes als solchen; sodann differenziert das umfangreiche 5. Kapitel (188–350) diese Rolle im Hinblick auf die verschiedenen Gesetzesarten.

Dabei erreicht die Arbeit wohl ihr intendiertes Ziel, wenn sie, in Überwindung eines objektivistischen Verständnisses von Wesen oder Natur als gegenständlicher Norm menschlicher Wertorientierung, die selbständige Funktion der Vernunft in der Erstellung des Naturgesetzes eindeutig herausarbeitet. Die Vernunft ist Regel und Maßstab (regula et mensura) menschlichen Handelns, weil sie dem Handlungsvermögen des Willens das Ziel erschließt, aus dem als Prinzip alles Handeln entspringt. Der Mensch ist folglich nur dann Herr seines Handelns, wie es der Sinn des Sittlichen ist, wenn die Selbstbestimmung von Vernunft und Willen auch die Bestimmung des Ziels mit umschließt, dieses also nicht einfachhin von Natur vorgegeben ist. Die Zielrichtung der menschlichen Natur dient zwar als Grund und Rahmen für die inhaltliche Konkretion des sittlichen Aktes, doch wird diese unmittelbar von der praktischen Vernunft geleistet. Dabei beschränkt sich das Anordnen (ordinare) und Befehlen (imperare) der Vernunft nicht auf das Wahrnehmen einer a priori konkret bestimmten Zielordnung. Da sich vielmehr in der Praxis das Ziel durch die intentio vermittelt, wird es von den konkreten Mitteln modifiziert. Darüber hinaus erweist sich jedes kategoriale Ziel im Hinblick auf das letzte Ziel, das das Formalobjekt des Willens, das Gute als solches, schlechthin erfüllt, nur als Teilverwirklichung und Mittel. Die Naturhaftigkeit und Vorgegebenheit des Ziels gilt daher im strengen, notwendigen Sinn nur für das letzte Ziel, das mit der Wesensdynamik von Vernunft und Willen selbst gegeben ist, während alle Einzelziele, auch wenn sie im menschlichen Naturstreben vorgezeichnet sind, nur in kontingenter, analoger Weise an ihr teilhaben und damit der freien Bestimmung durch die Vernunft unterliegen.

In diesem Zusammenhang ließe sich wohl klarer zeigen, daß die Spontaneität der Vernunft, die zur formalen Anerkennung oder Setzung eines Wertes als Norm führt, noch nicht einfachhin einen Interpretationsspielraum der Vernunft hinsichtlich des Inhalts der Norm mit sich bringt. Eine solche Verfügungsbreite hinsichtlich der materialen Normbestimmung ist zwar als physische Möglichkeit gegeben, besagt aber nur, daß die objektive sittliche Qualifikation eines Aktes vom Urteil der Vernunft zu erarbeiten ist, nicht aber, daß sie willkürlich entschieden werden könnte. Damit ist schließlich innerhalb der ratio, gerade wenn sie als Norm des Sittlichen nicht in der Seele als Wesensform des Menschen, sondern im Erkenntnisvermögen der Vernunft gesehen wird (166f), ihr freier Akt von ihrer Wesensstruktur oder Naturdynamik abzuheben, denn nur diese kann ja objektiver Maßstab für Gut und Böse sein. Da die Wesensdynamik der ratio aber aus der Vernunftseele als Wesensform des Menschen erfließt, hat es ontologisch wenig Sinn, in der Frage nach dem Maßstab des Sittlichen die Vernunft gegen die Seele auszuspielen (167, übrigens gegen 297), wenn auch zu Recht gesagt wird, daß, erkenntnistheoretisch gesehen, das Wesen der Seele erst im Akt der Vernunft, nicht in gegenständlicher Betrachtung des Menschen, expliziert wird. Werden diese wesentlichen Unterscheidungen in der umfassenden Textanalyse des Autors mitverstanden, so ist ihm voll zuzustimmen, daß Thomas die sittliche Handlungsregelung nicht aus einer von Vernunft und Willen verschiedenen Naturordnung, sondern, einschließlich der Setzung der Ziele, aus der Vernunft selbst begründet; das Gesetz ist daher nach Inhalt und Existenz Produkt des Aktes der Vernunft selbst (171).

Auf die Frage, woher die Vernunft dann ihre inhaltliche Ausrichtung und verpflichtende Kraft erlange, antwortet Thomas daher, wie im ersten Teil (188–217) des 5. Kapitels entwickelt wird, bezeichnenderweise nicht mit dem Hinweis auf die Erkennbarkeit des menschlichen Wesens, sondern mit der Lehre von der lex aeterna: Der Mensch erfaßt das sittlich Gute nicht primär in gegenständlicher Reflexion und Analyse seines Wesens, sondern im wesensgemäßen Vollzug der für die Vernunft konstitutiven Transzendenz zum unbedingt Guten als Norm.

Im Bereich des Sittlichen dient also die Lehre vom ewigen Gesetz, wie sie Thomas, angeregt von der Franziskanerschule, in der S. th. erstmalig ausführlich entwickelt, dazu, die Selbstgesetzgebung der menschlichen Vernunft in der Konstitution des Naturgesetzes zu leiten. Jedes Gesetz empfängt seine Legitimität aus der Teilhabe am ewigen Gesetz, die in seiner Vernunftgemäßheit (recta ratio) in Erscheinung tritt. Das ewige Gesetz ist also für den Menschen, wie überzeugend nachgewiesen wird, nicht in dem Sinn normativ, daß es als inhaltlich detaillierter Wertekodex der menschlichen Erkenntnis gegenständlich vorgegeben wäre. Vielmehr partizipiert das vernünftige Erkennen des Menschen in seiner Eigendynamik am ewigen Gesetz, weiß so um dessen Grundprinzipien und empfängt von ihm seine unbedingt verpflichtende Kraft. Die Erkenntnis des ewigen Gesetzes oder des unbedingten Sinnes menschlichen Handelns vollzieht sich daher in der inneren Hinspannung und Transparenz menschlichen Geistes zu Gott als Inhalt und Norm der Vollendung des Menschen.

So zeigt der Autor, daß der Begriff des (sittlichen) ewigen Gesetzes einer Reflexion auf die Gründung des Naturgesetzes (und der Offenbarung) entspringt, also nicht getrennt von diesem erkannt wird und damit auch nicht als Ausgangspunkt für die Deduktion

materialer ethischer Normen dienen kann. Wird die Annahme des ewigen Gesetzes deshalb aber einfach als spekulative, „letztlich metaphysische Position" und „Konzeptualisierung", als entfernter einordnender Horizont für das Phänomen des Ethischen (217) gedeutet, so vergröbert und verwischt dieses Begriffsraster den Zusammenhang von ethischer und metaphysischer Erkenntnis. Eine geistmetaphysische Auslegung des Teilhabe-Begriffs, wie ihn Thomas hier wiederholt heranzieht (quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, I–II 92, 2c), hätte die Beziehung von ratio und lex aeterna wohl tiefer zu klären vermocht. Sofern nämlich das ewige Gesetz als in der menschlichen Vernunft partizipiert, nämlich in Differenz zu ihr sie formal konstituierend bezeichnet wird, ist damit die spezifische Erkenntnisstruktur menschlichen Geistes, seine immanente Spannung von nur im Vorgriff vollzogenem implizitem Wesens- und Wertverständnis und expliziter, begrifflicher Rationalität angesprochen; damit wird eine Struktur von ethischer Erkenntnis und menschlicher ratio thematisiert, die sich vom modernen funktionalen Begriff der ratio und ihrer Autonomie wesentlich unterscheidet. Erst in solchem Aufweis der Differenz des Grundverständnisses im Bemühen um die analog selbige Frage aktualisiert sich wohl thomanisches Denken im Gespräch der Gegenwart.

Wenn Thomas also, im Gleichklang mit der Fragestellung der Gegenwart, eine Selbstgesetzgebung der Vernunft anerkennt, so dürfte das von ihm vorausgesetzte Verständnis von Vernunft im Hinblick auf ethische Erkenntnis von zentralem Interesse sein; dieses Verständnis kommt im Problem der Erstellung des Naturgesetzes zur Sprache (217–310). Dabei steht nun nicht mehr der Verpflichtungscharakter des Sittlichen überhaupt, sondern das Prinzip für die Gewinnung materialer Normen zur Frage. Gegen die vorwiegende Tendenz des Thomismus, die sich auf die Begründungsweise einzelner sittlicher Gebote in S. th. II–II beruft, vertritt der Autor überzeugend die Auffassung, daß mindestens in den Erörterungen von S. th. I–II, denen wegen ihrer grundlegenden Bedeutung der Vorrang einzuräumen ist, das Naturgesetz primär nicht aus der Erkenntnis vorgegebener natürlicher Wesensordnungen, sondern aus der Natürlichkeit der rationalen Erkenntnis bestimmt wird. Die menschliche Vernunft entläßt aus sich, ausgehend von ihrer natürlichen, prinzipienhaften Vorgeprägtheit (dispositio, inchoatio) durch das unbedingt Gute oder ewige Gesetz, selbst ihr Gesetz als ihr eigenes Werk (aliquid per rationem constitutum, I–II, 94, 1c). In dieser relativen Autonomie der Handlungsregelung nimmt der Mensch an der göttlichen Vorsehung teil, von der er sich naturhaft-frei bewegen läßt. Vermittelt wird diese Teilhabe durch die natürlichen Neigungen des Menschen, die als tragender Untergrund der Vernunft die Richtung zu den zu bejahenden Handlungszielen weisen. Es sind also nicht Erkenntnisinhalte, etwa eingeborene Ideen, vorgegeben, sondern nur die Erkenntnisfähigkeit der praktischen Vernunft selbst, die ihre natürliche Neigung zu normsetzender Aktivität auf dem Hintergrund der Naturstrebungen am Erfahrungsmaterial betätigt. Die Würde des Menschen liegt eben darin, daß die Naturstrebungen nicht unmittelbar in den Akt übergeben, sondern eine Reflexion auf die von ihnen angezielten Güter in Gang bringen; im Verlauf dieser Überlegung werden diese Güter nach der Eigendynamik der Vernunft auf das unbedingt Gute hin rückbezogen, um so nach dem Maß ihrer Nähe zur Vernunft, oder – was dasselbe ist – ihrer Beziehung zum unbedingt Guten, als Norm gesetzt werden zu können. In der reflektierten, ihrer selbst mächtigen Offenheit von Vernunft und Wille zum umfassenden Guten einfachhin erlangt daher die Vielfalt der Naturstrebungen und Tugenden ihre Einheit wie ihren menschlichen und damit ethischen Sinn.

Der Maßstab des Sittlichen liegt also in der formalen Eigengesetzlichkeit der Vernunft, die jedoch nicht zum Deduktionsprinzip der Materialität des Sittlichen vergegenständlicht werden kann. Statt aber in der Vernunft mit quasi-kantianischer Disjunktion nur die „‚Form' jeder Gesetzlichkeit" zu sehen, die „gerade die Lösung von jedem Inhalt" bedeute (283), wäre wohl richtiger von einer fundamentalen Form-Inhalt-Identität des Sittlichen in der Vernunft zu sprechen, welche sich allerdings erst durch die Erfahrung expliziert und material differenziert.

Mit dem kohärent durchgeführten und in seinen weitverzweigten Zusammenhängen entwickelten Aufweis der partizipativen Autonomie praktischer Vernunft ist die aus der gegenwärtigen Normendiskussion erwachsene Grundfrage der Arbeit positiv beantwortet. So kann sich der Autor für die folgenden Artikel des lex-Traktats (I–II q.94 a.4 – q.108) mit einem knappen Durchblick begnügen, in dem das Grundprinzip sittlicher Autonomie bestätigt und in seinen Modifikationen angedeutet wird. Weit entfernt von einem einfallslosen Referat, bringen gerade diese gedrängten Ausführungen die gewonnene Grunderkenntnis in vielfältigem Licht zum Leuchten.

Da im Naturgesetz das ewige Gesetz nur unvollkommen, nämlich nur in seinen allgemeinen Prinzipien erkannt ist, bedarf es für die konkrete Handlungsnormierung noch der lex humana (310–325). Naturgesetz und menschliches Gesetz gehören zusammen, da das Naturgesetz im menschlichen Gesetz seine praktisch anwendbare Form findet, das menschliche Gesetz aber seine Berechtigung wie seinen Maßstab, die utilitas communis, aus der Verwurzelung im Naturgesetz schöpft. Das menschliche Gesetz konkretisiert das Naturgesetz einmal auf die Weise der notwendigen Konklusion, die auch hinsichtlich ihres Inhalts ihren Geltungsgrund unmittelbar im Naturgesetz selbst findet, sodann als freie Determination, deren Geltung sich zunächst der Setzung durch formale menschliche Autorität verdankt. Im Bereich des menschlichen Gesetzes läßt sich nun auch der vom Autor ständig betonte Erfahrungsbezug thomanischer Ethik am überzeugendsten aufzeigen. So wird etwa in der Frage nach der Gesetzesänderung nicht nur bestehendes Recht vorausgesetzt, sondern eben die damit gemachte, normativ verarbeitete Erfahrung als Anstoß zum Versuch besserer Gesetzgebung erkannt. Zugleich reflektiert Thomas im Begriff der consuetudo die normative Kraft des Faktischen wie die Bedeutung einer tragenden Gemeinschaftsüberzeugung und -praxis; denn erst im Feld vorgegebener Wertungen werden die Gemeinschaft wie der einzelne zu neuer eigenständiger Normgebung fähig. Das Gesetz hat so die Aufgabe, der Erziehung zum tugendhaften Menschen, der sich selbst sein Gesetz zu geben weiß, zu dienen.

Bestätigen sich daher für das menschliche Gesetz die Grundthesen der Arbeit, so scheint die Lehre von der lex divina (325–350), dem im Alten und Neuen Bund geoffenbarten göttlichen Gesetz (lex vetus – lex nova), zunächst gegen ein autonomes Normverständnis zu sprechen, wird doch hier ein schon kategorial artikuliertes Gesetz an den Menschen herangetragen. Sofern nun Thomas das Gesetz des Alten Bundes in praecepta moralia, caeremonialia und iudicialia aufteilt, die liturgischen und rechtlichen Bestimmungen aber als von Gott, gleichsam exemplarisch, gegebene Determinationen der praecepta moralia auffaßt und diese material mit dem Naturgesetz identifiziert, gelingt es ihm, die lex vetus material auf das Naturgesetz und seine Grundstrukturen hin durchsichtig zu machen. Die formale Exteriorität des Gesetzes im Alten Bund hebt sich jedoch erst im Gesetz des Neuen Bundes, wie das Unvollkommene im Vollkommenen, auf. Während nämlich das alte Gesetz primär äußeres Verhalten bezüglich des sinnenhaften Gemeinwohls durch das Motiv der Furcht urgiert, ruft das neue Gesetz mit dem Motiv der Liebe von innen erwachsende Akte hervor, die auf das geistige Gut, nämlich unmittelbar auf das letzte Ziel oder Gott selbst zielen. Das Prinzip des neuen Gesetzes liegt nun in der Gnade des Heiligen Geistes, die den Menschen die Grundbewegung der Liebe in der ganzen Breite, die mit dem Gebiet der Tugenden eröffnet ist, frei ausdeterminieren läßt und ihm zugleich die innere Kraft zur Befolgung der in Liebe gesetzten Norm schenkt.

Erfüllt sich so im inneren neuen Gesetz der Freiheit und der Liebe die bisher erarbeitete Grundtendenz thomanischer Gesetzeslehre, nämlich das Ideal des ‚sibi ipsi lex esse' oder der sittlichen Autonomie, so kann man dem Autor nur zustimmen, daß das göttliche Gesetz des Neuen Bundes wohl schon als erhellendes Zielbild den Entwurf des gesamten lex-Verständnisses leitete, wie dies der eingangs entwickelten thomanischen Methodik entspricht. Allerdings sollte die Lehre vom neuen göttlichen Gesetz nicht nur zur Bestätigung der Grundthese von der autonomen Selbstgesetzgebung der Vernunft bei Thomas herangezogen werden. Vielmehr dürfte sich die am Ausgangspunkt der Arbeit liegende philosophische Idee der Autonomie der Vernunft nun im Licht ihrer theologischen Erfüllung gereinigt und vertieft haben. Denn Thomas unterläuft und überwindet in der Lehre von der aus der Transzendenz eingegossenen, von innen nach außen wirkenden Gnade die neuzeitliche Dichotomie von Heteronomie und Autonomie mit dem ihr zugrundeliegenden Subjekt-Objekt-Schema. Volle Autonomie eignet also nicht der menschlichen Vernunft rein in sich, sondern, wie das im Naturgesetz mit dem Begriff der Partizipation am Gesetz in Gott vorbereitet, für das übernatürliche Gesetz dann durch die Begründung in der Gnadenlehre durchgeführt ist, der sich konstitutiv, von innen heraus dem transzendenten Guten übereignenden Vernunft. Daß sich endliche Autonomie wesensmäßig durch den Empfang von Sinn und Kraft aus dem Absoluten konstituiert und auf die freie unendliche Selbsttranszendenz der Liebe zielt, mag als Resultat dieser höchst beachtlichen Untersuchung und als thomanischer Beitrag zum Normengespräch der Gegenwart gelten.

Tokyo Klaus Riesenhuber

Huber, Wolfgang / **Tödt,** Heinz Eduard: **Menschenrechte.** Perspektiven einer menschlichen Welt. – Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag (1977). 241 S. kart. DM 24.80

Die Autoren haben sich viel vorgenommen. Huber und Tödt widmen sich in sechs Kapiteln dem Thema „Menschenrechte.

Perspektiven einer menschlichen Welt." Es geht ihnen um die Menschen- und Grundrechtsdiskussion in ihren verschiedenen Dimensionen: juristisch, philosophisch, theologisch. Es ist ein interdisziplinär angelegtes Buch, wenngleich insgesamt die theologische Reflexion überwiegt.

Im ersten der sechs Kap. geben die Autoren einen Überblick über die rechtlich-politische Menschenrechtsdiskussion nach dem Zweiten Weltkrieg (u. a. „Die Aufnahme der Menschenrechte in das Völkerrecht", „Die Menschenrechtspakte von 1966", „Die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa", „Menschenrechte und Grundrechte"). Am Ende dieses Problemaufrisses konstatieren die Autoren:

„Während der gebräuchliche Ausdruck ‚die Menschenrechte' eine gewisse Eindeutigkeit und Abgrenzbarkeit des damit bezeichneten Phänomens suggeriert, haben wir bei der Untersuchung der Menschenrechtsentwicklung der letzten drei Jahrzehnte einen äußerst vielschichtigen, spannungsreichen, ja widerspruchsvollen Prozeß beobachten müssen, der auch von den Beteiligten und Betroffenen höchst unterschiedlich beurteilt wird. ... Wir stießen, schematisch vereinfacht, auf drei gegensätzliche, wenn auch partiell sich miteinander verbündende Interessenrichtungen bei der Ausbildung der Menschenrechte als Teil des Völkerrechts: die des westlichen Staatenblockes, des östlichen Staatenblockes und der Staaten der Dritten Welt (32)." – Im zweiten Kap. versucht das Buch eine Bestandsaufnahme des Verhältnisses von Theologie und Menschenrechten. Anhand lehramtlicher Äußerungen wird der Wandel der Einschätzung der Menschenrechte durch die katholische Theologie skizziert: von der Ablehnung/Verwerfung der Menschenrechte im 19. Jh. bis zur Akzeptierung bei gleichzeitiger „Ausweitung der Menschenrechtsthematik" und ihrer Umformung „– unter Vernachlässigung ihres rechtlichen Charakters – zu allgemeinen moralischen Postulaten ..." (43) nach dem Zweiten Weltkrieg und vor allem im Zweiten Vatikanischen Konzil. Nachgezeichnet wird auch die traditionelle Distanz des deutschen Protestantismus zu den Menschenrechten. Nicht im Gefolge von Kants und Schleiermachers Menschenrechtsreflexionen, sondern in Übernahme von Hegels „tiefe(r) Abneigung gegen Menschenrechte als subjektiv-öffentliche Rechte" (48) hat der Protestantismus – begünstigt durch vereinseitigende Betonung der „Ordnung" – seine Distanz zu den Menschenrechten bis zum Zweiten Weltkrieg erhalten. Nach 1945, da auch im Protestantismus eine positive Würdigung der Menschenrechte einsetzte, trat jedoch gleichzeitig eine Verengung der Themenstellung auf den (rechts-) staatsinternen Bereich ein. Die ökumenische Diskussion („Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten", „Ökumenischer Rat der Kirchen"), in der die Menschenrechte ein stetiges Diskussionsthema waren und sind, infizierte jedoch in den letzten Jahren auch den deutschen Protestantismus. Die Autoren beschließen diesen Teil des Buches mit einer Darstellung und Problematisierung von fünf theologischen Grundmodellen für die Interpretation der Menschenrechte. „Ein erstes Grundmodell liegt dort vor, wo man sich um eine klare Begründung oder Deduktion der Menschenrechte aus bestimmten theologischen Basissätzen bemüht" (65), eine Begründung „von oben" (Studiendokument des Reformierten Weltbunds über ‚Die theologische Basis der Menschenrechte' und verschiedene Aufsätze von Jürgen Moltmann).

Daneben gibt es – vor allem in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils – ein zweites Grundmodell und zwar mit einer doppelten Begründung der Menschenrechte. „Die eine Grundlage ist dann der – menschlicher Vernunft angeblich allgemein einsehbare – Begriff der Menschenwürde. Die andere, spezifisch christliche Begründung besteht in dem Zurückführen dieser Menschenwürde auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen sowie in dem Ableiten einer besonderen Verpflichtung der Christen hinsichtlich bestimmter Menschenrechte aus göttlichen Geboten (67)." Da die Menschenrechte nicht als Frucht des Christentums entstanden sind – so die Argumentation in einem dritten Grundmodell – muß auf ihre theologische Begründung und Legitimation verzichtet, müssen sie vielmehr als Ausdruck des universalen ‚natürlichen Ethos' verstanden werden (Martin Honecker). Ein viertes Grundmodell (v. a. Trutz Rendtorff) geht von der Analyse der Funktion der Menschenrechte, d. h. von der strukturellen Parallelität der Menschenrechte mit theologischen Denkformen aus. „Diese Funktion der Menschenrechte läßt sich folgendermaßen beschreiben: Sie nötigen zu einer inhaltlichen Legitimierung politischen Handelns – es muß sich nun vor dem Titel Mensch als einer vorgegebenen Rechtswirklichkeit bewähren; sie bringen also zur Geltung, daß politische Ordnung die Freiheit und Humanität des Menschen bereits voraussetzt und nicht ihrerseits erst schafft; damit stellen sie fest, daß diese Freiheit und Humanität des Menschen staatlich-politischer Verfügung und Manipulation entzogen ist. Die theologische Denkform, die dieser Funktion der Menschenrechte strukturell entspricht, ist die Rechtsfertigungslehre: Die in der Gnade Gottes gründende Freiheit des Menschen wird als unbedingte, als voraussetzungslose und damit als unverfügbare Freiheit gedacht, als eine Freiheit, die nicht an bestimmte Formen ihrer geschichtlichen Realisierung gebunden, sondern mit dem Titel Mensch selbst gegeben ist (70)."

Ein letztes Grundmodell, das der Autoren Huber und Tödt, fragt „nach dem Grund, auf dem ein christlicher Umgang mit den Menschenrechten beruht und von dem her sie theologisch verstanden werden können. Dieser Grund ist – andeutungsweise gesprochen – darin zu finden, daß zwischen der Gerechtigkeit, die Gott schafft, und der Rechtsstellung, welche die Menschen in ihren wechselseitigen Beziehungen innehaben oder einander zuerkennen, eine Entsprechung besteht, daß sich also zum Beispiel aus der dem Menschen von Gott zukommenden Freiheit Kriterien dafür ergeben, welche Freiheitsrechte die Menschen einander gewähren können und sollten (71f)." Zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der unter Menschen besteht sowohl Analogie als auch Differenz. Es geht darum, „in der Auslegung der befreienden Gerechtigkeit Gottes diejenigen Zumutungen zu formulieren, die auch als Kriterien menschlicher Rechtsfindung und Rechtsverwirklichung nach Geltung drängen. Eine solche Auslegung schärft zugleich die Wahrnehmungsfähigkeit für diejenigen wahren Merkmale von Menschenwürde und Menschenrecht, die im historischen Prozeß immer wieder aufleuchten – als errungenes Recht und als uneingelöste Hoffnung ineins (72)." –

Mit dem Rechtscharakter der Menschenrechte befaßt sich das dritte Kap. Auf drei Momente der „Grundfigur des Menschenrechts" heben die Autoren ab: Freiheit, Gleichheit, Teilhabe.

Nur unter „Berücksichtigung ihrer Korrelation untereinander" (95) sind sie auszulegen. Die Autoren befassen sich ausführlich mit der historischen Ausbildung und der gegenwärtigen völkerrechtlichen Kodifizierung der Menschenrechte sowie mit dem Zusammenhang von Menschenrechten und Grundrechtsdiskussion in der Bundesrepublik Deutschland. Bereits in diesem Abschnitt werden philosophische Probleme angeschnitten, deren explizite Erörterung im vierten Kap. erfolgt. –

Hier geht es zunächst um die Problematik der philosophischen oder religiösen Herkunft des Kerns im Menschenrechtsgedanken. Individualismus, Naturrecht, neuzeitliche Subjektivität und Rationalismus werden in ihrer Bedeutung für die Menschenrechte dargestellt. Bevor nach der systematisch-philosophischen Begründungsproblematik gefragt wird, erfolgt eine (zu) kurze Auseinandersetzung mit marxistischer Menschenrechtsinterpretation. Die Autoren resümieren: „Wir kommen in der philosophisch-anthropologischen Begründungsproblematik zu folgendem Ergebnis: In der Offenheit für mögliche Zukunft versteht und entwirft der Mensch – dem Postulat der Völkerrechtsordnung und des ihr zugehörigen Humanrechts folgend – seine Welt als ein Geschehen, das durch ihn selbst ebenso vermittelt werden muß, wie er selbst durch dieses Geschehen vermittelt ist; letzteres aber gilt nicht im Sinne einer totalen Determination, sondern eben im Offensein für Künftiges, das der Unverfügbarkeit der Person entspricht. Diese Unverfügbarkeit ist es, die den Menschen als homo absconditus ausweist. Homo ex homine definiri nequit! Es könnte aber sein, daß die Existenz dieses Menschen sich als eine Antwort entschlüsseln ließe, zu der wir uns die Frage noch nicht hinreichend haben bekannt machen können (156)." –

Damit ist der Boden bereitet für eine erneute theologische Reflexion in den beiden letzten Kapiteln. Die Autoren nehmen ihre Überlegungen aus dem zweiten Kapitel wieder auf und beschreiben das Verhältnis von Menschenrechten und Grundinhalten des christlichen Glaubens als „Analogie und Differenz".

„Drei unentbehrliche Sachmomente haben wir in der Grundfigur des Menschenrechts erkannt: das Freiheitsrecht, welches der Unverfügbarkeit der Person entspricht; das Gleichheitsrecht, das der Würde der Person entspricht; das Teilhaberecht, welches dem Angewiesensein der Menschen aufeinander, ihrer gemeinsamen Betroffenheit von Schicksalen und ihrer gemeinsamen Verantwortlichkeit gerecht zu werden versucht. In den Grundinhalten des christlichen Glaubens finden wir offenkundige Entsprechungen zu diesen Elementen des Menschenrechtsgedankens. Doch sind sie im christlichen Glauben in spezifischer Weise radikalisiert (162f)." In einer Art Gegenprobe werden drei theologische Grunddimensionen in ihrer Bedeutung für den Menschenrechtsgedanken ausgelegt: die eschatologische („Verheißung der Herrschaft Gottes"), die christologische („Zusage der Rechtfertigung des Menschen allein durch den Glauben") und die schöpfungstheologische („Einweisung in die Gottesebenbildlichkeit"). – Der Frage, in welchen Bezugsfeldern die Christen Mitverantwortung für die Realisierung der Menschenrechte wahrnehmen müssen, wird im letzten Kapitel nachgegangen (u. a. „Menschenrechte in der Kirche", „Verwirklichung der Religionsfreiheit", „Grundformen kirchlichen Eintretens für die Menschenrechte").

Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zur (theologischen) Reflexion der Menschenrechte. Gleichwohl wird man feststellen dürfen, daß manche Überlegungen etwas blaß-abstrakt geblieben sind. Am meisten trifft dies m. E. auf den Abschnitt „Analogie und Differenz zwischen der Grundfigur des Menschenrechts und Grundinhalten des christlichen Glaubens" zu. Hier scheint sich am folgenreichsten zu rächen, daß insgesamt auf explizite gesellschaftstheoretische Überlegungen verzichtet und weitgehend nur ideenge-

schichtlich bzw. dogmatisch spekuliert wird. Als Bestandsaufnahme und Systematisierung von Menschenrechtsargumentationen ist das Buch jedoch eine notwendige Hilfe für jeden, der sich mit dem Thema Menschenrechte beschäftigt.

Ahaus Claus Urban

Scherer, Georg, **Strukturen des Menschen.** Grundfragen philosophischer Anthropologie. – Essen: Ludgerus (o. J.) 214 S. (Christliche Strukturen in der modernen Welt Bd 19) kart. DM 14.50

Dies ist ein äußerlich kleines Buch. 214 Seiten. Aber das Buch entwickelt eine reiche Fülle interessanter Gedanken zur philosophischen Anthropologie und breitet einen umfassenden Horizont von anthropologischen Problemen und Phänomenen aus. Es beansprucht ein ernstes Mitdenken und ist in diesem Sinne eine anspruchsvolle Lektüre.

Im folgenden soll zuerst eine knappe Inhaltsangabe entwickelt werden. Darin soll auf die wichtigsten und am meisten charakteristischen Thesen des Buches aufmerksam gemacht werden. Dann will ich einige wichtig scheinende Punkte zur Beurteilung nennen.

1. Im ersten Abschnitt wird angesichts der empirischen Humanwissenschaften darauf hingewiesen, daß diese, um überhaupt Humanwissenschaften sein zu können, ein apriorisches Vorwissen von dem voraussetzen, was man das Wesen des Menschen nennen darf. Dies eigens auszuarbeiten ist die Aufgabe der philosophischen Anthropologie.

Diese wird dann als transzendentale Subjekttheorie entworfen (35). Mit dieser sich durch das ganze Buch durchhaltenden Theorie wird eine Theorie des „Ich" gemeint, insofern dieses Ich oder dieses Subjekt allen menschlichen Entfaltungsformen als ermöglichende Basis zugrundeliegt. Damit ist eine grundsätzliche philosophische Position bezogen.

Im zweiten Abschnitt wird diese Subjekttheorie entwickelt als Theorie des Ich, als sich wissende und sich wollende und also tätige Identifizierung des Ich mit sich selbst (40, 43). In dieser Selbstidentifikation ist das Subjekt in der Weise Subjekt, daß es zugleich sein eigenes Objekt ist (42).

Im dritten Abschnitt wird einerseits zunächst betont, daß dieses Subjekt/Objekt der stets gegenwärtige Anfang der gesamten Untersuchung sei (55). Es entfaltet und öffnet sich aber nun, und zwar zunächst von dem her, was „Sinnverwiesenheit" genannt wird. Es wird grundlegend darauf hingewiesen, daß jeder Mensch, indem er als sich vollziehendes Subjekt sich selber will, auch will, daß es Sinn habe zu sein (59). Und so ist also das Sich-wissen und das Sich-wollen das zwei-einige Vermögen der Sinnverwirklichung (58). Dies ist die Wurzel aller menschlichen Theorie und Praxis. Daraus wird dann die Zeitstruktur des menschlichen Daseinsvollzuges entwickelt (66). Vor allem aber wird daraus die transzendentale Offenheit des menschlichen Subjektes für die Wahrheit alles Wahren und das transzendentale Vorwissen um das Gute (69) und die Offenheit für alles Seiende als solches und damit für das Sein selbst abgeleitet. So entwickelt sich aus der transzendentalen Subjekttheorie eine zu dieser gehörigen Theorie der überlieferten Transzendentalienlehre, und dies durch Vermittlung der Sinnverwiesenheit des menschlichen Daseins.

Auch damit ist, wie man sieht, eine sehr grundsätzliche philosophische Position gezogen.

Auf dem Hintergrund dieser transzendentalen Öffnung des Subjekts werden dann die Grundphänomene von Welt (83) und Sprache (85) entwickelt.

Der vierte Abschnitt schreitet von den so gegebenen Grundlagen fort zu einer Erörterung der Freiheit. Auch Freiheit wird konsequent aus dem gegebenen Ansatz verstanden, einerseits als unbedingtes Selbstseinwollen (102), andererseits als Einsatz für anderes Sein im Rahmen der transzendentalen Sinnverwiesenheit (105). Von dieser Basis aus geht unser Buch dann auf eine Reihe von Phänomenen ein, die im Horizont der Freiheitsproblematik auftauchen. Vor allem wird hier der Gedanke der Grundentscheidung (nach H. E. Hengstenberg) erörtert, als der Entscheidung, die allen Einzelentscheidungen zugrundeliegt. Und es wird auf die Fragen der Motivation der Freiheit eingegangen, wobei Motivation wiederum konsequent als Selbstmotivation entwickelt wird, der gemäß sich das Subjekt selber zu dem bestimmt, was es bestimmt (119). Wir erkennen wieder die Basis der transzendentalen Subjekttheorie.

Von da aus werden besonders eindrucksvolle Exkurse entwickelt über den gesellschaftlichen Kontext der konkreten Freiheit und über die Kommunikation von Freiheit mit Freiheit, eine Kommunikation, die als das „gegenseitige Sichverdanken der Menschen" gedeutet wird (129).

Von hier aus ergibt sich leicht die Möglichkeit, im fünften Abschnitt auf eine Reihe von Fragen der Interpersonalität einzugehen. Das wichtigste dabei dürfte darin bestehen, daß darauf hingewiesen wird, daß der Mensch in seinem Selbstand für und durch die anderen ist. Und daß dieses „für und durch die anderen sein" keine Zutat zum wesentlichen Sein des Menschen ist, vielmehr zu seinem Wesen selber gehört (142). Und daß in diesen Zusammenhang auch Wirklichkeit und Welt und Sein gehört insofern, als alles dieses erst in der Interpersonalität im vollen Sinn zu sich selber kommt (155).

Der sechste Abschnitt geht schließlich auf die Frage der menschlichen Leibverfaßtheit ein. Es wird gesagt, der Mensch könne Geist genannt werden, wenn man damit seine Subjektivität und deren Öffnung ins Ganze des Seins meint (157), er sei aber verleiblichter Geist, oder auch Existenz in der Materialität, und insofern sei der Mensch auch Leib (159). Von da aus wird dann noch einmal die Sprache gedeutet als „Verfügung über die Materialität aus der Verwiesenheit auf Sinn" (163).

Der siebte und letzte Abschnitt spricht zusammenfassend von der Bestimmung des Menschen. Auch diese letzte zusammenfassende Bestimmung wird aus dem ersten Ansatz abgeleitet. Der Mensch findet sich nicht nur auf irgendeinen Sinn, sondern auf letztgültigen Sinn verwiesen, und zwar nicht nur für sich allein, sondern, entsprechend seiner transzendentalen Offenheit, auf Sinn für alle und für alles (173). Letztgültiger und also absoluter Sinn für alle und für alles kann aber nur als absolutes Sein und als absoluter Geist gedacht werden (179ff). Der absolute Sinn als absolutes Sein und absoluter Geist darf dann auch Gott genannt werden. Insofern hat es der Mensch immer schon mit Gott zu tun. Und dieser Grundbezug ist, allerdings oft nur unausdrücklich, Grundlage von allem was der Mensch ist, Grundlage der ganzen Subjektivität und aller zu ihr gehörenden Formen der Objektivität. Es kommt aber darauf an, daß diese Grundbeziehung nicht im unausdrücklichen bleibe, sondern daß sie ausdrücklich und bewußt vollzogen werde.

2. Das Ganze ist ein ungewöhnlich eindrucksvoller Gedankengang, konsequent in seinem Ansatz und in seiner Durchführung und weit in seinen Horizonten. Und so fällt in der Tat bisweilen überraschendes Licht auf zahlreiche grundlegende menschliche Phänomene.

Zur Beurteilung ist vor allem darauf hinzuweisen, daß hier ein ganz bestimmter Ausgangspunkt gewählt wurde, aus dem sich eine ganz bestimmte Perspektive auf das Ganze des menschlichen Daseins ergibt. Die Wahl eines solchen Ausgangspunktes und der damit verknüpften Perspektive ist vollkommen legitim, ja unerläßlich. Denn jeder Denkende muß sich seinen Ausgangspunkt wählen und damit auch seine Perspektive.

Der Ausgangspunkt ist – wie wir gesehen haben – der der transzendentalen Subjektivität, die zugleich verstanden ist als absolute Bezogenheit auf sich selbst wie als absolute Offenheit über sich selbst hinaus. Und konsequent wird dann das wofür die Subjektivität offen ist als Objektivität verstanden.

Wie jeder Ausgangspunkt so hat auch dieser seine Vorteile. Aber er hat auch wiederum in allen möglichen Fällen seine ihm besonders zugeordneten Schwierigkeiten. Und man wird sagen müssen: man darf auch eine andere Methode und einen anderen möglichen Standpunkt wählen. Der hier durchgeführte ist ein wichtiger aber doch nicht der einzig mögliche Ausgangspunkt und Gesichtspunkt.

Es darf auf einige Schwierigkeiten und Fragen aufmerksam gemacht werden, die sich aus dem gewählten Gesichtspunkt mit einer gewissen inneren Notwendigkeit ergeben.

So kann man fragen: Ist der Subjekt- Objektgegensatz wirklich primär gegeben? Begreift sich das Subjekt primär als Subjekt und vollzieht es sein Gegenüber primär als Objekt? Oder ist dies nicht vielleicht eine reflektierte und also abgeleitete aber legitime Fassung eines Bezuges, der möglicherweise primär eine andere Gestalt hat? Wählt man die hier vorliegende Perspektive, dann entsteht ja auch eine gewisse Schwierigkeit daraus, daß die Selbstbezogenheit des Subjektes mit ihrer Offenheit über sich selbst vermittelt gedacht werden muß. Könnte dies nicht auch noch einfacher gedacht werden?

Man kann in diesem Zusammenhang auch fragen: Ist die Sinnverwiesenheit des Menschen, die unbestreitbar ist, primär oder ist die transzendentale Offenheit primär?

Man kann bei der Erörterung des Zusammenhangs von Freiheit und Motivation fragen, ob das bewegende Motiv die Freiheit wählt und entbindet, oder ob es eher umgekehrt ist, oder ob beides zusammenspielt, und was dann in diesem Zusammenspiel die primäre Rolle spielt.

Man kann hinsichtlich der Sprache fragen: Verfügen wir sprechend über ein der Sprache vorausliegendes Material oder sprechen wir nicht unmittelbar, allerdings in einer vermittelten Unmittelbarkeit von unserer Sache zu unseren Mitmenschen?

Es gibt noch mehr solcher möglicher Schwierigkeiten und Fragen, wir können hier nur auf einige hinweisen, aber nicht auf alle eingehen. Sie sind auch keineswegs Fehler des in diesem Buch vorgetragenen Gedankens. Dieser ist von seinem Ansatzpunkt aus durchaus konsequent, und er leistet viel in der Erhellung der menschlichen Phänomene. Es ist auch zu sagen, daß die hier herrschende Konsequenz durchaus offen und elastisch gehandhabt wird, so daß auch von solchen menschlichen Phänomenen die Rede sein kann, die aus der bloßen Konsequenz heraus vielleicht nicht abgeleitet werden können.

Eine der besten Eigenschaften dieses Buches ist es, daß es zum Mitdenken einlädt. Wenn wir hier auf den möglichen aber nicht notwendigen Standpunkt und auf die daraus hervorgehenden Schwierigkeiten und Fragen aufmerksam machten, dann verstehen wir dies im Sinne eines solchen Mitdenkens. Denn in diesem Buch wird wirklich etwas zu denken gegeben.

Freiburg i. Br. Bernhard Welte

Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher (Ms. Douai 434, Question 481). Édition critique avec introduction et commentaire par Jean-Pierre Torrel O.P.-Leuven-Louvain: Spicilegium sacrum Lovaniense 1977. XL, 304 S. (Spicilegium Sacrum Lovaniense Études et Documentes. Fascicule 40) Ppb.

In den Jahren 1938 und 1940 (RTAM 10, 123–52; 225–267. 12, 104–135) veröffentlichte P. Glorieux eine Beschreibung des Kod. Douai 434, der rund 572 Questiones disputatae aus Philosophie und Theologie enthält. Aus dieser Sammlung edierte er 1955 (Textes philosophiques du moyen âge 2) die Summa de bono, die mit einer Abhandlung de Prophetia (f. 69–70) endet. Glorieux, dessen Ausgabe von C. Vansteenkiste (Angelicum 34, 1957, 331–334) einer Korrektur unterzogen wurde, datierte die Sammlung zwischen 1231–35.

T. legt nun aus der gleichen Sammlung die Questio 481 de Prophetia (f. 132–134) vor. Der Verfasser der Questio bespricht vier Punkte: (1) das Wesen der Prophetie; (2) das „Sehen im Spiegel"; (3) die Arten der Prophetie und (4) das Amt des Propheten (S. 3–58). Darauf folgt eine Etude littéraire, historique et doctrinale (S. 61–284).

Zunächst weist T. nach, daß die Summa aurea des Wilhelm von Auxerre und die Summa de bono, die Philipp den Kanzler zum Verfasser hat, zu den Hauptquellen der Questio zu rechnen sind (63–87). P. Glorieux hielt einen Arnold de la Pierre für den Verfasser. V. Doucet wies seine Beweisführung ab und stellte die These auf, der Verfasser sei Hugo von Saint-Cher (Antonianum 27, 1952, 531–580).

T. folgt dieser These und beweist sie mit zahlreichen Parallelen in Hugos Werken (88–117). Im dritten Kap. führt T. Autoren aus der Zeit von 1200–1230 vor, die über das Thema De Prophetia geschrieben haben (118–145). Dabei nennt er Wilhelm von Auvergne (120–123), Alexander von Hales (124–133), Gottfried von Poitiers (133–137), Stephan Langton (137–140), den Pseudo-Langton, d. h. die Summe Breues dies hominis (140–142) und Peter von Capua (142–145).

In einer graphischen Darstellung der „généalogie scolastique de la question 481" (S. 147) stellt T. jene Autoren und Werke vor, die nach seinem Dafürhalten zum Werden der Questio 481 beigetragen haben. Man könnte aber sicher den Rahmen erweitern und mit gutem Recht Autoren wie Cassiodorus, Gilbert von Poitiers und Petrus Lombardus in den Stammbaum aufnehmen. Ihre Definition oder Beschreibung der Prophetie war nämlich meist Ausgangspunkt der Diskussion.

Im zweiten Teil analysiert T. die von Hugo gebotene Definition der Prophetie und die verwandten Begriffe der inspiratio und revelatio oder illuminatio (151–161). Er sieht in der Behandlungsweise der Frage eine Bestätigung der allgemeinen Überzeugung, daß Hugos Beweisführung sich durch Klarheit auszeichnet (165–69). Die darauf folgende Untersuchung des Wortes spiritus gibt T. Gelegenheit, die Terminologie spiritus-mens-intellectus bis auf Augustinus zurückzuverfolgen (170–187). In gleicher Weise weist T. auf Autoren wie Wilhelm von Auxerre und Philipp den Kanzler hin, die die visio in speculo zu erklären suchen (188–207).

Wie im Titel angedeutet, untersucht T. daraufhin die dem Begriff der Prophetie zugrunde liegende Philosophie der Erkenntnis, die T. als eine „noétique singulière" bezeichnet, da sie eine Mittelstellung einnimmt zwischen Aristoteles und Augustinus (208–230). T. möchte hier den Einfluß des Avicenna wahrnehmen (230–237).

In einigen „ultimes reflexions critiques" (237–242) würdigt T. den von Gilson glücklich geprägten Ausdruck „augustinisme avicennisant". Nachdem Gundissalinus einige Generationen vorher bereits den Versuch unternommen hatte, den intellectus agens des Avicenna zu „christianisieren", sieht T. in Hugos Erkenntnislehre neue Spuren dieser Entwicklung. Zusammenfassend vergleicht T. Prophetie mit Charisma (241–248), Glauben (248–254), anderen Erkenntnisweisen (255–259) und dem Begriff der Heilsgeschichte (259–265).

Am Ende (267–284) geht T. noch der Frage nach, ob Hugos Traktat vielleicht auf die Nachwelt eingewirkt hat. Das Resultat war recht negativ. Er glaubt aber Anzeichen im Kod. Assisi, Bibl. com. 186 entdeckt zu haben, wonach Guérric von Saint-Quentin eine Lehre vorgetragen haben soll, die auf Hugo zurückging. T. glaubt ferner, daß Verbindungen zur Lehre des hl. Thomas bestehen (275–280). T.s Arbeit ist gründlich und verrät eine große Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur.

Vallendar N. M. Häring

Sorrentino, Sergio: **Schleiermacher e la filosofia della religione.** – (Brescia): Paideia Editrice (1978). 147 S. (Filosofia della religione. Testi e studi 2) kart. Lire 3500

Die vorliegende Untersuchung unterscheidet sich von den zahlreichen Schleiermacher-Darstellungen in Deutschland dadurch, daß der Vf. keiner der verschiedenen auf Schleiermacher zurückgehenden Traditionen verpflichtet ist. Vermutlich hat diese Unabhängigkeit es ihm möglich gemacht, sich vor Eintritt in die Textanalyse ausdrücklich von den historischen Bedingungen der Schleiermacher-Interpretation Rechenschaft zu geben.

Der erste Teil der Untersuchung zeichnet in dieser Absicht die Geschichte der Schleiermacher-Forschung im 19. und 20. Jahrhundert nach. Diese außerordentlich scharfsichtige Analyse der Rezeptions- und Interpretationsgeschichte ist dazu bestimmt, eine Ortsbestimmung heutiger Schleiermacher-Lektüre möglich zu machen. Auf dieser Grundlage unternimmt S. im zweiten Teil seiner Untersuchung den Versuch eines „Aufrisses der Strukturen, die das innere Gerüst der spekulativen Interessen Schleiermachers bestimmen" (85). Diese Struktur wird nach Auffassung des Vf. dadurch bestimmt, daß Sch. „stets ein historisches Objekt zum Thema seiner transzendentalen Reflexion" macht. Er betrachtet dieses historische Objekt, „das schon konstituiert ist [...] hinsichtlich seiner Bipolarität [...] von transzendentalem und kerygmatischem Moment" (110). „Die Frage ist, welchen transzendentalen Raum eine konkret existierende Religion einnehme" (113).

Das Ziel der Argumentation S.s ist deutlich. Er will das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit", das bei Sch. das Wesen der Religion darstellt, nicht als empirisch-psychologische, sondern als transzendentale Funktion verstehen.

Aber er will zugleich zeigen, daß dieser Akt menschlicher Transzendentalität nicht etwa dem „Wort" als dem „kerygmatischen Ereignis" zuvorkommt und deshalb auch nicht, wie Barth gemeint hat, von diesem Wort gerichtet werden muß. Gerade „in seiner reinen Unmittelbarkeit als Gefühl" ist das Selbstbewußtsein „geöffnet für das Ereignis [...], und das Kerygma ist vorwegnehmend eingefügt in diese Offenheit" (121f). So bleibt „die Religion die Tochter des Wortes" (126), und „weil die Religion die Tochter des Wortes ist, ist sie gebunden an eine kontingente Offenbarung, ist sie getragen vom hic et nunc des Kairos" (127). „Indem er der Religion ihren Sitz im Diachronischen gibt [...], trägt Schleiermacher ihrem kerygmatischen Charakter Rechnung" (129).

Wenn Sch. aber den kerygmatischen und damit den historisch-kontingenten Charakter der Religion so sehr betont, wie kann er dann noch ihre transzendentale Ermöglichung denken? Er denkt sie, so interpretiert S., als die mit dem menschlichen Selbstbewußtsein mitgegebene Öffnung für das Unendliche. Denn diese Öffnung kann nur durch das ungeschuldete Ereignis des Wortes ausgefüllt werden.

Diese Interpretation erinnert nun freilich in auffälliger Weise an Karl Rahner. Und es gibt einige Stellen, an denen S. diese Verbindung zwischen seinem Schleiermacher-Verständnis und seiner Rahner-Lektüre auch durch die Übernahme spezifisch Rahnerscher Grundbegriffe ausdrücklich herstellt. „Die Religion", und zwar die jeweils historisch bestimmte, positive Religion, „bringt ein spazio oboedienziale ans Licht, und darin zeigt sich die Weite des Möglichen in der transzendentalen Struktur" (108). Der gesuchte „transzendentale Raum", den das menschliche Selbstbewußtsein dem göttlichen Wort zur Verfügung stellt, ist also ein „obödientieller Raum", gedacht nach Analogie der Lehre Rahners von der „obödientiellen Potenz" für das „Hören des Wortes". Die so verstandene „Weite des Möglichen", die nur durch das Wort der unendlichen Wirklichkeit ausgefüllt werden kann, läßt die Beziehung zum „Urgrund des Seins" zunächst nur in „der Anonymität logisch-spekulativer Begriffe" deutlich werden. Aus dieser Anonymität tritt die Beziehung zwischen dem menschlichen Selbst-

bewußtsein und der göttlichen Wirklichkeit „nur in der Religion hervor [...], um zum Du des bittenden und anbetenden Anrufs zu werden" (134). Der Mensch bleibt also, solange er nur auf die Struktur seines Selbstbewußtseins reflektiert, ein „anonymer Theist", um sodann im Gebet den Namen zu finden, mit welchem er die unendliche Wirklichkeit, für die er immer schon geöffnet ist, benennen kann.

Die Beispiele zeigen: Es ist zuletzt die transzendentale Theologie, in deren Lichte Sch. hier gesehen wird, ja als deren eigentlicher Urheber er in die Diskussion von heute eingeführt werden soll.

Bochum Richard Schaeffler

Bremer, Dieter: **Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung.** Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik. – Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1976. X, 446 S. (Archiv für Begriffsgeschichte, Supplementheft 1). kart. DM 92.–

Es ist selten, daß eine Diss. eine so wesentliche Förderung wissenschaftlicher Erkenntnisse darstellt, wie dies für das vorliegende Werk uneingeschränkt behauptet werden kann. Die im Druck vorliegende Arbeit geht zurück auf eine Tübinger Diss., deren Text sie in gekürzter und überarbeiteter Fassung bietet. Ihr Thema ist die polare Struktur der Licht-Dunkel-Sprache im Griechentum, und zwar im frühen, im archaischen. Damit füllt die Arbeit eine wesentliche Lücke unserer bisherigen Kenntnisse.

Lichtvorstellungen an sich sind im Bereich der griechischen Dichtung, Religion und Philosophie oft Gegenstand der Forschung gewesen. Dabei handelte es sich jedoch meist um die spätere Lichtmetaphysik, vor allem die des Neuplatonismus, und um ihre Auswirkungen auf die europäische Geistesgeschichte. Ein Rückgriff auf frühgriechische Vorstellungen wurde vernachlässigt, weil die Meinung vorherrschte, der Ursprung der Lichtmetaphysik und ihre Einflußnahme auf den hellenistischen Synkretismus gehe auf Vorstellungen zurück, die im Denken des Ostens beheimatet seien.

Demgegenüber war es das Ziel der vorliegenden Arbeit, anhand subtiler Interpretationen frühgriechischer Sprachwerke, der Epen Homers, der Theogonie des Hesiod, der Dichtungen der Sappho und des Alkman, der Werke Pindars und des Bakchylides sowie der Dramen des Aischylos, im archaischen Denken der Griechen eine Lichtvorstellung aufzuzeigen, für die im Unterschied zur späteren Lichtmetaphysik das Dunkel eine mitbestimmende Bedeutung als komplementäre Gegenvorstellung besitzt.

Diese wechselweise Gebundenheit von Licht und Finsternis, von Hell und Dunkel tritt vielleicht am eindringlichsten in der Gestalt des Achilleus zutage, so wie sie die Ilias aufgefaßt hat: „Mit dem Aufsichnehmen des Dunkels von Geschick und Tod ist die Selbstverwirklichung verbunden, die sich darstellt im Licht des Ruhms" (78).

Religionsgeschichtlich wesentlich ist vor allem, in welcher Weise sich mit diesen frühgriechischen Lichtvorstellungen die Epiphanie der Gottheit verbindet. Sie zeigt sich als lichthaftes Hervortreten in den Bereich menschlichen Geschehens; sie erhebt den Menschen, der durchgehend dem Wechsel von Licht und Dunkel unterworfen bleibt, für einen kurzen Augenblick in die Helle der göttlichen Erscheinung.

Heidelberg Günter Lanczkowski

Dammann, Ernst: **Grundriß der Religionsgeschichte** (2. verbesserte und ergänzte Aufl.). – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1978) 127 S. (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd 17) kart. DM 19.–

Dieses Buch wurde in der Theologischen Revue, Jg 69 (1973), Nr. 2, Sp. 159 besprochen. In der vorliegenden zweiten Auflage wurden einige Stellen präzisiert und wichtige Neuerscheinungen in die Literaturangaben eingefügt. Das Vorwort zu dieser Auflage erwähnt auch, daß „Unrichtigkeiten beseitigt wurden". Gerade dies kann ich nicht bestätigen. Keiner der Fehler bzw. keine der Unstimmigkeiten in der Schreibweise der arabischen Wörter, die ich in der ersten Besprechung angegeben habe, wurde korrigiert. Ich bringe sie noch einmal in Erinnerung:

„Die Drusen leben nicht nur im Libanon (91), sondern auch in Syrien und dem heutigen Israel. In der Schreibung der arabischen Wörter sind viele Fehler festzustellen: z. B. dār al-ḥarb nicht al charb (76), wo Vf. sonst immer Muḥammed und nicht Muchammed schreibt; ... Ka'ba nicht Ka'aba (78), 'i'tazala nicht 'it'azala (80); das muslimische Recht heißt auf Arabisch Sharī'a nicht Scharʻīya (80 = 2mal, 86, 87, 126), ṣūf nicht ṣuf (82)... S. 89, Zeile 3 soll es heißen: Speyer, H., und nicht Speiser, H."

Ich wiederhole meine Hinweise auf die Arbeit von K. Müller, Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien (Wiesbaden: Steiner 1967): Drusen 74–101; Yeziden: 132–205.

Münster Adel-Theodor Khoury

Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Kritische Texte und Kommentare. Hrsg. von Heinz-Jürgen Loth, Michael Mildenberger, Udo Tworuschka. – Stuttgart: Quell Verlag (1978). 374 S. (Studienbücher der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen). kart. DM 18.–

Die wachsende Bedeutung und Einflußnahme der nichtchristlichen Religionen in unserem Lebensraum legt es nahe, nicht nur die Vermittlung der Grundkenntnisse über andere Religionen zu fördern, sondern auch deren Urteilen über das Christentum Beachtung zu schenken.

Rund 60 Texte aus dem Raum von Judentum und Islam, Hinduismus und Buddhismus, sodann neueren japanischen Bewegungen wie Tenrikyō, Seichō-no-Ie und Sōkagakkai hat M. Mildenberger, Referent der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, zusammen mit zwei jungen Religionswissenschaftlern in einem Studienbuch, das wohl vor allem der Bildungs- und Gemeindearbeit dienen soll, zusammengetragen. Die Texte sind in neun Gruppen zusammengefaßt, die vom christlichen Frageinteresse bestimmt sind: Wie denken andere Religionen über den christlichen Glauben, über Jesus, die Erlösung, die Schuld und das Böse, den Leib, die Kirche und ihre Mission, die heutige Welt und die Weltgestaltung, schließlich den Dialog? Die Textautoren sind von unterschiedlichem Bekanntheitsgrad und unterschiedlicher Bedeutung. Alle Texte selbst sind ausführlich kommentiert, in der Regel die jüdischen von H.-J. Loth, die islamischen vom Ehepaar Tworuschka, die hinduistischen von R. Hummel, die buddhistischen von K. Hoheisel oder U. Tworuschka, die japanischen von P. Gerlitz.

Das Buch stößt zweifellos in eine Marktlücke und ist schon aus diesem Grunde zu begrüßen. Dennoch sind einem solchen Unternehmen gegenüber, auch wenn es nur in reduziertem Maße einen wissenschaftlichen Anspruch erhebt, zwei grundsätzliche Postulate vorzubringen: (1) Auch die nichtchristliche Beschäftigung mit dem Christentum hat ihre Geschichte, ehe sie den heutigen Ort erreicht hat. Es wäre richtig gewesen, in den Literaturangaben der Rahmenaufsätze von Mildenberger etwa auf Ohm, Mensching, Antes u. a. aus der jüngeren Geschichte bei uns hinzuweisen. (2) Wenn man die Weltreligionen als Spiegel für das Christentum benutzen möchte, sollte man die Spiegel nicht so präparieren, daß am Ende doch sofort wieder das Christentum als das mißverstandene und die Religionen als die zurückgebliebenen dastehen. In der vorliegenden Weise geschieht zwar eine Apologetik „ad usum delphini", aber die provokative Kraft der fremden Kritik geht am Ende im Selbstmitleid unter. Wünschenswert wäre, daß die fremde Kritik ohne das Korsett schneller Stellungnahmen und Einordnungen unmittelbarer im Blick auf einzelne Religionen zur Kenntnis genommen werden könnte.

Bonn Hans Waldenfels

Troll, Christian W.: **Sayyid Ahmad Khan.** A. Reinterpretation of Muslim Theology. – New Delhi, Bombay, Bangalore, Calcutta Kampur: Vikas Publishing House Pvt Ltd (1978). XXII, 384 S. Ln

Die indo-islamische Welt ist den meisten Islamwissenschaftlern mangels Sprachkenntnissen verschlossen, und nur wenige Gelehrte haben es bisher unternommen, die Sekundärliteratur zu schreiben, die die bislang weitgehend auf den arabisch-persisch-türkischen Sprachbereich beschränkte Islamwissenschaft ergänzen kann. Noch seltener sind Übersetzungen aus diesem Bereich. So kommt es, daß selbst so große Denker wie etwa Ahmad Khan (1817–98; vgl. The Encyclopaedia of Islam, new ed., vol. I, Leiden-London 1960 S. 287f) praktisch oft – wenn überhaupt – nur dem Namen nach bekannt sind.

Auf diesem Hintergrund kommt der vorliegenden Arbeit von Chr. Troll eine ungewöhnliche Bedeutung zu. Das Buch hat zwei Teile: einen ersten einführenden und einen zweiten mit Übersetzungen von Texten, die Sayyid Ahmads wesentliche Glaubensvorstellungen enthalten. Mit bewunderswerter Gelehrsamkeit führt Troll in die vielfältigen kulturellen, politischen und religiösen Aspekte dieser bislang noch recht unbekannten Welt ein. Seine Ausführungen sind nicht nur für Islamwissenschaftler bedeutsam. Auch Missionswissenschaftler und am modernen Hinduismus

Interessierte werden beispielsweise Kap. 3 (58–70) mit größtem Gewinn lesen. Ähnliches gilt für Kap. 4 (100ff). Fragen des Schriftverständnisses und des modernen Weltbildes kommen ebenso zur Sprache wie die Frage nach der Kausalität (vgl. S. 195), deren Gültigkeit Sayyid Ahmad in sehr differenzierter Weise und im Gegensatz zu der simplifizierten Ansicht des orthodoxen Kalam der Sunna bejaht.

Lediglich hinsichtlich der Bibliographie sind einige Mängel zu konstatieren. So wird etwa das Versprechen von Anm. 3 auf S. 59 nicht eingelöst. Im Gegensatz dazu muß der Index als vorbildlich hervorgehoben werden.

Insgesamt ist dieses Buch ein hervorragendes Werk, das die leider immer noch große Unkenntnis über den indo-islamischen Raum für das 19. Jh. in beachtlicher Weise verringern hilft.

Hannover Peter Antes

Lewis, C. S.: **Das Gespräch mit Gott.** Gedanken zu den Psalmen. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1978). 172 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 9.80

Nicht als Fachtheologe, sondern als Dichter und Beter spricht Vf. für Laien über Fragen, die ihn beim Beten und Betrachten der Psalmen beschäftigen: Die Psalmen sind Gedichte und wollen als solche verstanden werden.

Zu den Gerichts- und Fluchpsalmen stellt Vf. fest, daß der Jude sich hier nicht als Angeklagten in einem Strafprozeß versteht, sondern gleichsam als Kläger in einem zivilrechtlichen Verfahren, der von Gott sein Recht erwartet. Bzgl. der Fluchpsalmen ist noch zu ergänzen, daß die Verwünschungen etwa in Ps 109 nicht vom Beter gegen seine Gegner ausgesprochen werden; sie zitieren vielmehr die gegen ihn gerichteten Aussprüche seiner Gegner. – Der Glaube des Menschen an das Leben nach dem Tode ist nach Überzeugung des Vf. nur dann wirkungsvoll, wenn Gott schon im Mittelpunkt seines Lebens steht. – Der Preisgesang auf das göttliche „Gesetz" Ps 119, erscheint dem Vf. ebenso wie dem Juden als liebenswert, weil diese Lebensweisung als reiner Spiegel der göttlichen Ordnung das Wesen Gottes und der Dinge wiedergibt. – Die allegorische Schriftdeutung bzw. Psalmendeutung, vor allem die der Kirchenväter, macht dem Vf. keine Schwierigkeiten, weil all jene Texte, die nachträglich auf Christus bezogen wurden, vielleicht tatsächlich „mit der gleichen Wirklichkeit in Verbindung" standen, „worin die vollere Wahrheit wurzelt" (124f), und somit „schon eine von Gott gewährte Ähnlichkeit mit jener Wahrheit" bestehe, „von der alles abhängt" (130). Auch Jesus habe ja schon diesen „zweiten Sinn" der Schrift sich zu eigen gemacht gemäß Lk 24, 25–27 (145). Auf Christus als den archetypischen Dulder seien die Äußerungen aller Leidenden aus dem Wesen der Dinge bezogen (156). – Alles in allem: Betrachtungen über den zeitlos tiefen Sinn der Psalmen. – (S. 128–130 wurden beim Umbruch verwechselt: S. 128 = 129; S. 129 = 130; S. 130 = 128).

Beverungen Oda Hagemeyer

Ratzinger, Joseph Kardinal: **Licht, das uns leuchtet.** Besinnungen zu Advent und Weihnachten. Mit einer Betrachtung von Papst Johannes Paul I. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). 64 S. kart. DM 7.80

Eine Sammlung von Darlegungen aus der Advents- und Weihnachtszeit 1977, vermehrt durch eine Betrachtung des Papstes Johannes Paul I.: Die Lektion des Weihnachtsesels. In einem Adventsgespräch mit Kranken weist Vf. auf den Sinnzusammenhang des Wortes Advent mit dem Wort Visitatio hin, das „Heimsuchung, Besuch" bedeutet und an einen Besuch Gottes denken läßt, der in der Stille des Krankseins besondere Intensität haben und Freude bringen kann. Unter dem Titel „Ochs und Esel an der Krippe" weist Vf. im Zusammenhang der Entstehungsgeschichte des Weihnachtsfestes darauf hin, daß nach Bo Reicke (TThQ 150, 1970, S. 321–334) schon Lukas den 25. Dezember als Geburtstag Jesu voraussetze, wegen der symbolischen Übereinstimmung mit dem Tempelweihefest. Zur Geschichte der Weihnachtskrippe verweist Vf. auf Louis Gougaud in RevScRel 2 (1922) 26–34. – Eine Weihnachtspredigt über Joh 1,1ff legt dar, daß wir diese Stelle ruhig übersetzen können: „Der Sinn (= der Logos) ist Fleisch geworden." – Die Angefügte Betrachtung von Johannes Paul I. (aus ‚Il Gazzettino', Venedig, 24. 12. 1977) ist eine liebenswürdige Einladung, „die Lasten der anderen auf den Rücken zu nehmen" (58).

Beverungen Oda Hagemeyer

Franz von Sales: Über die Gottesliebe. Mit einer Kurzbiographie des Heiligen von Reinhold Schneider. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1978). 180 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 9.80

Das Buch verfolgt das Ziel, die Persönlichkeit eines überragenden Heiligen und Bischofs (1567–1622) dem Leser lebendig vor Augen zu führen. Das geschieht zunächst durch einen sorgfältigen Einblick in den äußeren Ablauf seines Lebens, das kein Geringerer als Reinhold Schneider von dem Jura- und Theologiestudium des begabten Savoyischen Edelmannes über seine Wallfahrten nach Rom und Loreto bis zur Weihe als Priester und schließlich Bischof in Genf verfolgt.

Dieses Lebensbild zeigt uns einen Mann, der vielfach durch eigene Schwächen und Krankheiten (darunter offenbar auch Depressionen, S. 12) weit über sich hinauswuchs zu einem Seelsorger, besonders der Kranken und Gefangenen. Wir lernen ihn kennen als einen Menschen der Einheit von Wort und Tat (17), von Liebe und Wahrheit (22), sowie von Gebet und Arbeit (28).

Die Nüchternheit, mit der er von den Kranken vor allem „die sorgfältige Befolgung der ärztlichen Vorschriften" verlangte oder mit der er einen Taubstummen die Zeichensprache lehrte (31, 38), spiegelt sich auch in seinem Leitbild für die Kirche, der er nicht viele, sondern gute Priester wünscht, die möglichst von ihrer Hände Arbeit leben sollen (38).

Auf den folgenden 140 Seiten kommt Franz von Sales selbst zu Wort mit Auszügen aus seinen wichtigsten Werken. Sie zeigen uns den Bischof abermals als Seelsorger, vor allem aber als Mystiker und als großen Psychologen (das Wort findet sich in dem Büchlein nicht gebraucht, auch nicht seine gewaltige Einsicht: „Eine einzige Menschenseele ist ein Bistum, groß genug für einen Bischof").

Wo wir heute – besonders nach den Werken des Nervenarztes, Psychologen und Theologieprofessors Fritz Künkel – allen Grund haben, die „Arbeit am eigenen Charakter" zu betonen, da lesen wir bei Franz von Sales von dem „inneren Wachstum", „der Beharrlichkeit", der „Wachsamkeit", „dem heiligen Gleichmut", dem „inneren Frieden", der „selbstlosen Liebe", der „ungeteilten Hingabe" oder der „entscheidenden Wahl" (178).

Nicht zuletzt aber lernen wir den Mystiker Franz von Sales kennen, wenn er von den „Erleuchtungen" spricht (67), von dem „geheimnisvollen Gnadenwirken" (71), von dem „Hell-Dunkel des Glaubens" (73) oder von der „Gottesvereinigung" (116).

Mystische Gottesnähe und Anbetung aber (56) erschließt sich nicht dem geschichtlichen Zeugnis treuer Zitate, sondern nur dem innersten Nacherleben, der eigenen Hingabe und Gebetsmeditation. Wer sie in der demütigen Herzenshaltung des Genfer Bischofs nachvollzieht, den wird weder die veraltete Ausdrucksweise noch die fehlende Ordnung der Themen in diesem Buch stören; er wird freilich fragen, ob ein Lebensbild, das in unseren Tagen geschrieben wurde, „dieses immer inniger werdende Sein vor Gott" (15), die damals übliche fromme oder allzu fromme Sprache ebenfalls verwenden sollte – gerade bei einem Mann, der die nüchterne Tat so viel höher achtete als das Wort.

Jedenfalls wird diese gute Einführung in das Leben und Denken, das Beten und Wirken des Genfer Bischofs in erster Linie diejenigen ansprechen, die bereit und fähig sind, der geistlichen Sprache dieser Zeit zu folgen.

Berlin Klaus Thomas

Lohfink, Norbert: **Hinter den Dingen ein Gott.** Meditationen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). 118 S. kart. DM 14.80

Der Frankfurter Alttestamentler veröffentlicht hier seine Ansprachen bei Morgenfeiern des Hessischen Rundfunks, ferner eine Predigt in St. Ignatius in Frankfurt und eine Ansprache zur Einleitung eines regionalen Kirchentags in St. Katharinen in Frankfurt. Jeweils von einem Schrifttext ausgehend, wirft Vf. Licht auf alltägliche Geschehnisse und Situationen unserer Gegenwart. Er zeigt, daß Gott mitten in den Erfahrungen des Hier und Jetzt sich uns offenbart als Der, der zu uns spricht und unsere Antwort erwartet, der Lust daran hat, Gutes zu tun, der auf uns hört, zu dem man flüchten kann, der darauf wartet, daß wir die heutige religiöse Sprachlosigkeit durchbrechen, seinen Namen anerkennen, ihn durch Sprache und Gesang ehren, somit ein Zeichen setzen für unsere Zeitgenossen, nicht zurückscheuen vor persönlichem Engagement und andere, vielleicht übermäßig „Engagierte" nicht ablehnen, sondern höchstens bremsen.

Beverungen Oda Hagemeyer

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

Uw knecht hoort. Theologische opstellen aangeboden aan: W. Kremer en aan J. van Genderen / B. J. Oosterhoff aan de Theol. Hogeschool der Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland te Apeldoorn ... – Amst: Ton Bolland 1979. 264 blz.; hfl 45,–.

Studies in honor of Tom B. **Jones**. Hrsg. von Marvin A. Powell u. Ronald H. Sack. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1979. X, 371 S. = Alter Orient und Altes Testament CCIII.

Zeller, Winfried: Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze, Bd. II. – Marb: Elwert 1978. XII, 318 S. = Marburger Theologische Studien XV; Lw. DM 92,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem. ... Vol. XV: Liber **Hiezechielis** ex interpretatione Sancti Hieronymi cum prologo eiusdem et variis capitulorum seriebus. – R: Typis Polygl. Vaticanis 1978. LXXXII, 297 p.

The international standard Bible encyclopedia. General ed.: Geoffrey W. Bromiley. Fully revised, illustrated. Vol. I: A–D. – GrR/Mich.: Eerdmans Publ. (1979). XXV, 1006 p.; 26 maps; $ 27,50.

Couroyer, Bernard, OP: El vocabulario del tiro al arco en el Antiguo Testamento. – CTom, A. LXX = T. CVI, 1979, 447–462; p. 463–501: Diez Merino, Luis, CP: Fuente histórica desconocida para el período macabaico: Megillat Antiochus; p. 503–539: Espinel, José Luis, OP: San Pablo y el helenismo; p. 541–586: Fernández Ramos, Felipe: La comunidad joánica; p. 587–621: García Cordero, Maximiliano, OP: El nacional-monoteísmo en el Antiguo Testamento; p. 623–654: Muñoz Iglesias, Salvador: Carismas y comunidad en el Nuevo Testamento; p. 655–703: Pérez, Gabriel: Lucas, Evangelio de exigencias radicales; p. 705–732: Salguero, José, OP: María, la "Sierva del Señor" ‹Lc I, 38›; p. 733–753: Tournay, Raymond J., OP: El Salmo 29: estructura e interpretación; p. 755–779: Turrado, Lorenzo: La redención humana por Cristo en su aspecto penal; p. 781–823: Tuya, Manuel de, OP: "Mujer, he ahí a tu hijo ..." ‹Jn 19, 25–27›: su valoracion joanea.

2. Altes Testament

La sagesse de l'Ancien Testament. [Par] S[amuel] Amsler [e. a.]. [Éd.] par M[aurice] Gilbert. – Gembl: Duculot; Leuven: University Press (1979). 419 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LI; FB 1360; [cont.:] p. 17–27: Cazelles, Henri: Les nouvelles études sur Sumer (Alster) et Mari (Marzal) nous aident-elles à situer les origines de la sagesse israélite?; p. 28–38: Brekelmans, C.: Wisdom influence in Deuteronomy; p. 39–58: Vermeylen, Jacques: Le Proto-Isaïe et la sagesse d'Israël; p. 59–81: Luyten, J.: Psalm 73 and wisdom; p. 82–87: Ploeg, J. P. M. van der: Le Psaume 119 et la sagesse; p. 88–95: Tromp, Nicolas J.: Wisdom and the Canticle. Ct., 8, 6c–7b: text, character, message, and import; p. 96–111: Crenshaw, James L.: Questions, dictons et épreuves impossibles; p. 112–116: Amsler, Samuel: La sagesse de la femme; p. 117–149: Bonnard, P.-E.: De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la sagesse en personne dans le Nouveau; p. 153–165: Whybray, R. N.: Yahweh-sayings and their contexts in Proverbs, 10, 1–22, 16; p. 166–185: McKane, William: Functions of language and objectives of discourse according to Proverbs, 10–30; p. 186–201: Lang, Bernhard: Schule und Unterricht im alten Israel; p. 202–218: Gilbert, Maurice: Le discours de la sagesse en Proverbes, 8. Structure et cohérence; p. 219–230: Fohrer, Georg: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob; p. 231–248: Lévêque, Jean: Anamnèse et disculpation: la conscience du juste en Job 29–31; p. 249–258: Lys, Daniel: L'Etre et le temps. Communication de Qohéleth; p. 259–287: Lohfink, Norbert: War Kohelet ein Frauenfeind? Ein Versuch, die Logik und den Gegenstand von Koh., 7, 23–8, 1a herauszufinden; p. 288–292: Coppens, J.: La structure de l'Ecclésiaste; p. 293–316: Marböck, Johannes: Sir., 38, 24–39, 11: Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zu Gestalt und Werk Ben Siras; p. 317–346: Prato, G. L.: La lumière interprète de la sagesse dans la tradition textuelle de Ben Sira; p. 347–369: Beauchamp, Paul: Épouser la Sagesse – ou n'épouser qu'elle? Une énigme du Livre de la sagesse; p. 370–383: Raurell, Frederic: The religious meaning of "Doxa" in the Book of Wisdom; p. 384–396: Reese, J. M.: Can Paul Ricœur's method contribute to interpreting the Book of Wisdom?

Miller, Patrick D., Jr.: **Genesis 1–11.** Studies in structure and theme. – Sheffield: (Department of Biblical Studies. The Univ. of Sheffield) 1978. 50 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series VIII.

Jobling, David: The sense of biblical narrative: Three structural analyses in the Old Testament ‹**1 Samuel 13–31, Numbers 11–12, 1 Kings 17–18**›. – Sheffield: (Department of Biblical Studies. The Univ. of Sheffield) 1978. 102 p. = Journal for the Study of the Old Testament Suppl. ser. VII.

Hagan, Harry: Deception as motif and theme in **2 Sm 9–20; 1 Kgs 1–2.** – Biblica LX, 1979, 301–326.

Whybray, R. N.: Thanksgiving for a liberated prophet. An interpretation of **Isaiah** chapter **53.** – Sheffield: (Department of Biblical Studies – The Univ. of Sheffield) 1978. 184 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series IV.

Grol, H. W. M. van: Literair-stilistische analyse van **Psalm 6.** – Bijdr XL, 1979, 245–264.

Miller, Patrick D.: Poetic ambiguity and balance in Psalm **XV.** – VT XXIX, 1979, 416–424; p. 385–402: Auffret, Pierre: Essai sur la structure littéraire du Psaume **LXXXVI**; p. 465–480: Willis, John T.: The juxtaposition of synonymous and chiastic parallelism in tricola in Old Testament Hebrew Psalm poetry.

Skehan, Patrick W.: Structures in poems on wisdom: **Proverbs 8** and **Sirach 24.** – CBQ XLI, 1979, 365–379; p. 380–389: DiLella, Alexander A., OFM: The Deuteronomic background of the farewell discourse in **Tob 14 : 3–11.**

Kellermann, Ulrich: Auferstanden in den Himmel. **2 Makkabäer 7** und die Auferstehung der Märtyrer. – Stu: Katholisches Bibelwerk (1979). 156 S. = Stuttgarter Bibelstudien XCV; kart. DM 26,80.

Richter, Hans-Friedemann: Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1978. 204 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie X.

Springer, Simone: Neuinterpretation im Alten Testament. Untersucht an den Themenkreisen des Herbstfestes und der Königspalmen in Israel. – Stu: Kath. Bibelwerk (1979). 208 S. = Stuttgarter biblische Beiträge; kart. DM 26,80. [Diss., Kopenhagen]

Cazelles, Henri: A la recherche de **Moïse.** – P: Ed. du Cerf 1979. 176 p., 6 cartes = Études annexes de la Bible de Jérusalem; F 49,–.

Jong, Cornelis de: De volken bij Jeremia, hun plaats in zijn prediking en in het boek Jeremia. T. I. II. – Franeker: Wever (1978). VII, 393 blz.; hfl 32,50. [Diss., Kampen]

Whitley, Charles F.: **Kohelet** – His language and thought. – B, NY: de Gruyter 1979. VIII, 199 p. = ZAW, Beih. CXLVIII; Lw. DM 86,–.

Loader, J. A.: Polar structures in the Book of Qohelet. – B, NY: de Gruyter 1979. XI, 136 p. = ZAW, Beih. CLII; DM 62,–.

Kraus, Hans-Joachim: Theologie der **Psalmen.** – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (d. Erziehungsvereins) 1979. 272 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament XV, 3; Lw. DM 49,–.

3. Neues Testament

Nolan, Brian M.: The royal son of God. The christology of **Matthew 1–2** in the setting of the Gospel. – Frb/S: Éd. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 282 p. = Orbis biblicus et orientalis XXIII; kart. DM 48,– [Diss., Dublin]

Schnider, Franz – Werner Stenger: Die Frauen im Stammbaum Jesu Matthäus. Strukturale Beobachtungen zu **Mt I, 1–17.** – BZ, N. F. XXIII, 1979, 187–196; S. 161–171: Zmijewski, Josef: Apostolische Paradosis und Pseudepigraphie im Neuen Testament. „Durch Erinnerung wachhalten" ‹2 Petr 1, 13; 3,1›.

Viviano, B. T.: Where was the Gospel according to Matthew written? – CBQ XLI, 1979, 533–546; p. 547–551: Tosato, Angelo: Joseph, being a just man ‹**Matt 1 : 19**›; p. 552–570: **McEleney,** Neil J.: The principles of the Sermon on the Mount; p. 571–580: Cassidy, Richard J.: Matthew **17: 24–27** – A word on civil taxes.

Egger, Wilhelm: Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden dargelegt an **Mk 10, 17–31.** – Klosterneuburg: Verl. Österr. Katholisches Bibelwerk (1979). 319 S. = Österreichische Biblische Studien I; kart. DM 42,– [Habil.-Schrift, Innsbruck]

García Burillo, Jesús: El ciento por uno ‹**Mc. 10,29–30** par›. Historia de las interpretaciones y exégesis. – EstB XXXVI, 1977, 173–203; XXXVII, 1978, 29–55.

Biguzzi, Giancarlo: Mc **11,23–25** e il Pater. – RBibl XXVII, 1979, 57–68; p. 69–93: Adinolfi, Marco: «Obbedire a Dio piuttosto che agli uomini». La comunità cristiana e il Sinedrio in **Atti 4,1–31**; **5, 17–42**; p. 95–113: Vallauri, Emiliano: I gemiti dello Spirito Santo ‹**Rom. 8, 26** s›.

Scobie, Charles H. H.: The use of source material in the speeches of **Acts III** and **IV.** – NTSt XXV, 4, 1979, 399–421; p. 454–468: Kieffer, Réné: Analyse sémiotique et commentaire. Quelques réflexions à propos d'études de **Luc 10. 25–37.**

O'Toole, Robert F.: **Acts 26** – The christological climax of Paul's defense ‹Ac 22 : 1 – 26 : 32›. – R: Biblical Institute Pr. 1978. XII, 198 p. = Analecta biblica LXXVIII; Lire 11 500.

Hofrichter, Peter: Nicht aus Blut, sondern monogen aus Gott geboren. Textkritische, dogmengeschichtliche und exegetische Untersuchung zu **Joh. 1, 13–14.** – (Wü:) Echter Verl. (1978). 220 S. = Forschung zur Bibel XXXI; kart. DM 29,– [Diss., Salzburg]

Aus, Roger D.: Paul's travel plans to Spain and the "Full number of the Gentiles" of **Rom. XI. 25.** – NovT XXI, 1979, 232–262; p. 263–270: Cavallin, H. C. C.: The false teachers of 2 Pt as Pseudoprophets.

Murphy-O'Connor, J., OP: Freedom or the Ghetto ‹**I Cor., VIII, 1–13; X, 23 – XI, 1**›. – RB LXXXV, 1979, 543–574.

Wonneberger, Reinhard: Syntax und Exegese. Eine generative Theorie der griechischen Syntax und ihr Beitrag zur Auslegung des Neuen Testamentes, dargestellt an **2. Korinther 5, 2f** u. **Römer 3, 21–26.** – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1979). 384 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XIII; sfr 53,–.

Trevijano Etcheverría, R.: La misión en las iglesias de Asia ‹**Apoc 2–3**›. – Salm XXVII, 1979, 205–230.

Henry, Patrick: New directions in New Testament study. – Phil/Penn.: The Westminster Pr. (1979). 300 p.; $ 9,95.

Hasel, Gerhard F.: New Testament theology. Basic issues in the current debate. – GrR/Mich.: Eerdmans (1978). 254 p.; $ 5,95.

Stuhlmacher, Peter: Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 262 S. = Grund-

risse zum Neuen Testament. Das Neue Testament deutsch – Ergänzungsreihe VI; kart. DM 24,–.

Ogawa, Akira: L'histoire de **Jésus** chez **Matthieu**. La signification de l'histoire pour la théologie matthéenne. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1979). 512 p. = Publications Universitaires européennes XXIII, 116; sfr 72,– [Diss., Strasbourg]

Schenk, Wolfgang: Der Einfluß der **Logien**quelle auf das **Markus**evangelium. – ZNW LXX, 1979, 141–165; S. 166–193: Baarlink, Heinrich: Zur Frage nach dem Antijudaismus im Markusevangelium.

Muhlack, Gudrun: Die Parallelen von **Lukas**-Evangelium und **Apostelgeschichte**. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1979). 209 S. = Theologie und Wirklichkeit VIII; sfr 36,–.

Wilcock, Michael: The Saviour of the World. The message of Luke's Gospel. – (Leicester:) Inter-Varsity Press (1979). 215 p.; £ 2.50.

Solages, Bruno de: **Jean** et les Synoptiques. – Lei: Brill 1979. 270 p.

Neirynck, Frans: Jean et les Synoptiques. Examen critique de l'exégèse de M.-E. Boismard. Par Frans Neirynck, avec la collaboration de Joël Delobel [e. a.]. – Leuven: University Pr. (1979). IX, 427 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLIX.

Ollrog, Wolf-Henning: Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der **paulinischen Mission**. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1979. IX, 282 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament L; Lw. DM 52,– [Diss., Heidelberg]

Gaffin, Richard B.: The centrality of the Resurrection. A study in Paul's soteriology. – GrR/Mich.: Baker Book House (1978). 153 p.

Legido López, Marcelino: La Iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina. – Salm: Universidad Pontificia 1978. 659 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios XX; pes 1500.

Black, Matthew: Jesus and the Son of Man. – Journal for the Study of the New Testament I, 1978, 4–18; p. 19–32: Vermes, Geza: "The Son of Man" debate; p. 33–36; Bruce, F.F.: The full name of the procurator Felix; p. 37–52: Fuller, Reginald H.: The conception/birth of Jesus as a christological moment.

O'Neill, J.C.: The Lamb of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs. – Journal for the Study of the New Testament II, 1979, 2–30; p. 31–41: Cohn-Sherbok, D.M.: An analysis of Jesus' arguments concerning the plucking of grain on the Sabbath; p. 42–60: Moloney, F.J.: Matthew 19, 3–12 and celibacy. A redactional and form critical study; p. 61–70: Bauckham, R.: Barnabas in Galatians.

Mary in the New Testament. A collaborative assessment by Protestant and Roman Catholic scholars. Ed. by Raymond E. Brown [e. a.]. From discussions by Paul J. Achtemeier [e. a.]. – Phil: Fortress Press; NY, Ramsey, Tor: Paulist Pr. 1979. XII, 323 p.; $ 3,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Overath, Joseph: Einführung in das Studium der mittleren und neueren Kirchengeschichte. – Ffm, Bern, Cirencester/U.K.: Lang (1979). 132 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 134; sfr 22,–.

Repgen, Konrad: Methoden- oder Richtungskämpfe in der deutschen Geschichtswissenschaft seit 1945? – GWissUnt XXX, 1979, 591–610.

Seim, Jürgen: Zur Methode der **Biographie**. – EvTh XXXIX, 1979, 431–450.

Hoberg, Hermann: Das Vatikanische Archiv als Geschichtsquelle. – RömQu LXXIV, 1979, 1–15.

Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften. Hrsg. von Rudolf Lenz. Bd. II, 2: Marburger Personalschriftensymposion, Forschungsgegenstand Leichenpredigten. Eine internationale Fachkonferenz der Deutschen Forschungsgemeinschaft. – Köln, Wien: Böhlau 1979. XII, 559 S.; Lw. DM 96,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Grabmann, Martin: Gesammelte Akademieabhandlungen. Hrsg. vom Grabmann-Institut der Universität München. Einleitung von Michael Schmaus. Bd. I und II. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1979. XXXII, 1122 S., 1097 S. = Münchener Universitätsschriften = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie. N. F. XXV, 1. 2.; geb. DM 220,–.

Boyle, John P.: The Ordinary Magisterium: Towards a history of the concept. – HeythrJ XX, 1979, 380–398; XXI, 1980, 14–29; p. 399–420: Weaver, Mary Jo: A bibliography of the published works of Wilfrid Ward.

Ritschl, Dietrich: Geschichte der Kontroverse um das **Filioque**. – Conc XV, 1979, 499–504; S. 505–509: Fahey, Michael: Sohn und Geist: Theologische Divergenzen zwischen Konstantinopel und dem Westen; S. 510–514: Stylianopoulos, Theodore: Sohn und Geist: Orthodoxe Stellungnahme.

Les Chrétiens devant le fait juif. Jalons historiques. Présenté par Jacques Le Brun. – P: Beauchesne (1979). 171 p. = Le point théologique XXXIII; F 51,30; [cont.:] p. 9–22: Ameil, Marc: A propos de la traduction de la thèse de Brandon sur les Zélotes; p. 23–33: Hadas-Lebel, Mireille: Le prosélytisme juif dans les premiers siècles de l'ère chrétienne; p. 35–74: Vogler, Chantal: Les juifs dans le Code Théodosien; p. 75–93: Paul, André: Prolégomènes à une histoire biblique: pour un concept de «Vulgate»; p. 95–109: Coulet, Noël: De l'intégration à l'exclusion: la place des juifs dans les cérémonies d'entrée solennelles au moyen âge; p. 111–115: Vogler, Bernard: Les protestants et les juifs en Alsace à l'époque moderne; p. 117–135: Yardeni, Myriam: Religion, race et code moral. Les juifs dans les récits de voyage du XVIIe siècle; p. 137–157: Chédozeau, Bernard: La notion de «Juif» chez P. Nicole et «l'enseignement du mépris»; p. 159–171: Derczanski, Alex: Le judaïsme face à la modernité. L'imaginaire ou la norme: haggada et halacha.

3. Alte Kirchengeschichte

Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl **Andresen** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Adolf Martin Ritter. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 519 S.; Lw. DM 148,–; [enth.:] S. 9–28: Aland, Barbara: Fides und Subiectio. Zur Anthropologie des **Irenäus**; S. 29–48: Aland, Kurt: Methodische Bemerkungen zum **Corpus Paulinum** bei den Kirchenvätern des zweiten Jahrhunderts; S. 49–67: Böhlig, Alexander: Zum Gottesbegriff des Tractatus tripartitus ‹Nag Hammadi C. I, 5›; p. 68–88: Classen, Carl Joachim: Der platonisch-stoische Kanon der Kardinaltugenden bei **Philon, Clemens Alexandrinus** und **Origenes**; S. 89–107: Colpe, Carsten: Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien; S. 108–122: Curti, Carmelo: „Spiritalis intelligentia". Nota sulla dottrina esegetica de **Eucherio** di **Lione**; S. 123–135: Dihle, Albrecht: Zur Schicksalslehre des **Bardesanes**; S. 136–152: Dörrie, Heinrich: Der Prolog zum Evangelium nach Johannes im Verständnis der älteren Apologeten; S. 153–172: Drijvers, H. J. W.: Kerygma und Logos in den Oden Salomons, dargestellt am Beispiel der 23. Ode; S. 173–182: Ferrari, Leo C.: From pagan literature to the pages of the Holy Scriptures: **Augustine**'s Confessions as exemplary propaedeutic; S. 183–195: Frend, William H. C.: The fall of Macedonius in 511 – a suggestion; S. 196–213: Gigon, Olof: **Lactantius** und die Philosophie; S. 214–225: Goltz, Hermann: Ivan der Schreckliche zitiert **Dionysios Areopagites**. Ein Baustein zur Theorie der Autokratie; S. 226–257: Grillmeier, Alois: „Christus licet uobis inuitis deus." Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft; S. 258–271: Hadot, Ilsetraut: Ist die Lehre des **Hierokles** vom Demiurgen christlich beeinflußt?; S. 272–279: Hadot, Pierre: La présentation du platonisme par **Augustin**; S. 280–297: Hanhart, Robert: Jüdische Tradition und christliche Interpretation. Zur Geschichte der Septuagintaforschung in Göttingen; S. 298–310: Heron, Alasdair: The Holy Spirit in **Origen** and **Didymus** the Blind: a shift in perspective from the third to the fourth century; S. 311–321: Joly, Robert: Notes pour le moyen platonisme; S. 322–328: Kettler, Franz Heinrich: Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius; S. 329–336: Kötting, Bernhard: Martyrium und Provokation; S. 337–350: Lindemann, Andreas: Paulinische Theologie im Brief an **Diognet**; S. 351–366: Lohse, Bernhard: Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des Marius Victorinus und zur Wiederentdeckung des Paulus in der lateinischen Theologie des vierten Jahrhunderts; S. 367–379: Moreschini, Claudio: **Tertulliano** tra stoicismo e platonismo; S. 380–394: Mühlenberg, Ekkehard: Das Vermächtnis der Kirchenväter an den modernen Protestantismus; S. 395–403: Pfligersdorffer, Georg: „Fremdgespräch" und „Selbstgespräch"; S. 404–423: Ritter, Adolf Martin: Zum homousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen; S. 424–434: Rordorf, Willy: Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu **Justin**; S. 435–448: Studer, Basil: Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers; S. 449–454: Vian, Giovanni Maria: Κήρυγμα e κλῆσις ἐθνῶν negli scritti atanasiani; S. 455–460: Whittaker, John: Valentinus Fr. 2; S. 461–481: Wickert, Ulrich: Christus kommt zur Welt. Zur Wechselbeziehung von Christologie, Kosmologie und Eschatologie in der Alten Kirche; S. 482–495: Wischmeyer, Wolfgang: Die Petrus-Leseszene als Beispiel für die christliche Adaptation eines vorgegebenen Bildtypus.

Grillmeier, Alois: Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon ‹451›. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). XXIV, 829 S.; geb. DM 98,–.

Beyschlag, Karlmann: Evangelium als Schicksal. Fünf Studien zur Geschichte der Alten Kirche. – Mchn: Claudius 1979. 144 S.; Ppb. DM 16,80.

Paganisme, judaïsme, christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel **Simon**. – P: Boccard 1978. 390 p.; [cont. e.a.:] p. 13–33: Kraabel, A. Th.: Paganism and Judaism; p. 75–90: Bianchi, U.: Le 'gnosticisme syrien', carrefour de foi; p. 145–152: Dugmore, C. W.: Jewish and Christian benedictions; p. 153–183: Flusser, D.: An early Jewish-Christian document in the Tiburtine Sibyl; p. 295–305: Meslin, M.: Convivialité ou communion sacramentelle? Repas mithraïque et eucharistie chrétienne; p. 329–334: Prigent, P.: Thallos, Phlégon et le Testimonium Flavianum témoins de Jésus?; p. 335–345: Smith, M.: On the history of the 'divine man'; p. 347–357: Widengren, G.: Réflexions sur le baptême dans la chrétienté syriaque.

Mayer, Günter: Zur jüdisch-hellenistischen Literatur. – ThR N.F. XLIV, 1979, 197–226.

Manns, Frédéric: L'affrontement entre le judaïsme rabbinique et le judéo-christianisme. – Antonianum LIV, 1979, 225–254; p. 255–287: Gribomont, Jean: Les Règles épistolaires de S. **Basile**: Lettres 173 et 22; p. 288–337: Weijenborg, Rinaldo: Prova dell'inautenticità del "Discorso XXV" attribuito a san **Gregorio** di **Nazianzo**.

Rose, Eugen: Die manichäische Christologie. – Wiesb: Harrassowitz 1979. XII, 199 S. = Studies in oriental religions V; kart. DM 98,–.

Hecht, Richard D.: Preliminary issues in the analysis of **Philo**'s *De specialibus legibus*. – Studia Philonica V, 1978, 1–55; p. 57–105: Mack, Burton L.: Weisheit und Allegorie bei Philo von Alexandrien. Untersuchungen zum Traktat De Congressu eruditionis; p. 107–112: Sandmel, Samuel: Philo's knowledge of Hebrew: The present state of the problem; p. 113–120: Hilgert, Earle: A bibliography of Philo studies, 1976–1977.

Neusner, Jacob: Die Verwendung des späteren rabbinischen Materials für die Erforschung des Pharisäismus im 1. Jahrhundert n. Chr. – ZThK LXXVI, 1979, 292–309.

Peel, Malcolm L.: The 'Descensus ad Inferos' in 'The teachings of **Silvanus**' ‹CG VII, 4›. – Numen XXVI, 1979, 23–49.

Dehandschutter, Boudewijn: Martyrium **Polycarpi**. Een literair-

kritische studie. – Lv: Universitaire Pers Leuven 1979. 296 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LII.

Vie et miracles de sainte **Thècle**. Texte grec, traduction et commentaire par Gilbert Dagron. – Brux: Société des Bollandistes 1978. 456 p. = Subsidia hagiographica LXII.

Hübner, Reinhard M.: Rubor confusionis ‹RB 73,7›. Die bleibende Herausforderung des **Basilius** von **Caesarea** für Mönchtum und Kirche. – ErbAuftr LV, 1979, 327–343.

Wehr, Gerhard: Aurelius **Augustinus.** Größe und Tragik des umstrittenen Kirchenvaters. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1979. 104 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CDLX; kart. DM 8,80.

Pegueroles, Juan: Lineas fundamentales de la filosofía de San Agustín. – Pens XXXV, 1979, 75–84.

Clark, Ann K.: Unity and method in Augustine's "De Magistro". – Augustinian Studies VIII, 1977, Villanova 1979, 1–10; p. 11–19: Miethe, Terry L.: St. Augustine and sense knowledge; p. 21–31: Lienhard, Joseph T.: The earliest *Florilegia* of Augustine; p. 33–54: Daniels, Donald E.: The argument of the *De Trinitate* and Augustine's theory of signs; p. 55–70: Ferrari, Leo C.: The barren field in Augustine's Confessions; p. 71–89: Wrigley, John E.: Petrarch, Saint Augustine and the Augustinians; p. 91–109: Brockwell, Charles W.: Augustine's ideal of monastic community: A paradigm for his doctrine of the Church; p. 111–123: Donnelly, Dorothy F.: The *City of God* and utopia: A revaluation; p. 125–137: Manville, Brook: Donatism and St. Augustine: The Confessions of a fourth century bishop; p. 139–140: Kelly, Joseph F.: Augustine in Hiberno-Latin literature; p. 151–160: DeCelles, David: Divine prescience and human freedom in Augustine.

Les homélies festales d'**Hésychius de Jérusalem**. Publiées par Michel Aubineau. Vol. I: Les homélies I–XV. – Brux: Société des Bollandistes 1978. LXXVI, 596 p. = Subsidia hagiographica IL; FB 2000.

Ullmann, Walter: Der Grundsatz der Arbeitsteilung bei **Gelasius I.** – HJ XVII/XVIII, 1978, 41–70.

Gregorius Magnus: Moralia in Iob. Libri I–X. Cura et studio Marci Adriaen. – Turnhout: Brepols 1979. 577 p. = Corpus Christianorum. Series latina CXLIII.

Lethel, François-Marie: Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint **Maxime** le **Confesseur**. – P: Beauchesne 1979. 132 p. = Théologie historique LII; F 24,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Geschichte des **jüdischen** Volkes. Hrsg. von Haim Hillel Ben-Sasson. Bd. II: Vom **7.–17.** Jahrhundert. Das Mittelalter. – Mchn: Beck 1979. IX, 434 S., 37 Ill., 5 Kt.; Lw. DM 79,–.

Asaria, Zvi: Die **Juden** in **Niedersachsen**. Von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. – Leer: Rautenberg 1979. 676 S.; Lw. DM 120,–.

Heimerich, Gisela: Stift und Kartause zu **Eppenberg**. – Fu: Parzeller 1979. 285 S. = Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda XXIII; kart. DM 24,– [Diss., Marburg]

Setzler, Wilfried: Kloster **Zwiefalten**. Eine schwäbische Benediktinerabtei zwischen Reichsfreiheit und Landsässigkeit. Studien zu ihrer Rechts- und Verfassungsgeschichte. – Sigmaringen: Thorbecke 1979. 194 S.

Candels, Heinrich: **Ellen**, Kreis Düren. Geschichte des Dorfes und des Klosters der Prämonstratenserinnen. Mit einem Beitrag über die Kloster- und Pfarrkirche von Reinhard Dauber. – M-Gladb: Kühlen 1979. 287 S., Ill., z. T. farbig, graph. Darst., Kt. = Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen XXXVII; Lw. DM 33,–.

Horsley, Richard A.: Further reflections on witchcraft and European folk religion. – HRel XIX, 1979, 71–95.

5. Mittelalter

The Bible and medieval culture. Ed. W. Lourdaux and D. Verhelst. – Lv: Leuven University Press 1979. VIII, 288 p. = Mediaevalia Lovaniensia; FB 980.

Appuhn, Horst: Einführung in die **Ikonographie** der mittelalterlichen Kunst in Deutschland. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979. VIII, 131 S., 16 Abb. im Text u. 38 Abb. auf 32 S. Kunstdr.

Schmugge, Ludwig: „Pilgerfahrt macht frei" – Eine These zur Bedeutung des mittelalterlichen **Pilgerwesens**. – RömQu LXXIV, 1979, 16–31.

Die Klostergemeinschaft von **Fulda** im früheren Mittelalter. Hrsg. von Karl Schmid. Unter Mitwirkung von G. Althoff [u.a.]. Bd. I: Grundlegung und Edition der fuldischen Gedenküberlieferung. II: Kommentiertes Parallelregister und Untersuchungen. III: Vergleichendes Gesamtverzeichnis der Fuldischen Personennamen. – Mchn: Fink 1978. 568 S., 1269 S., 480 S., 6 Faltk., eine Vierfarbtfl., 58 Faks. = Societas et Fraternitas = Münstersche Mittelalter-Schriften VIII.

Burns, Robert I.: Muslim-Christian conflict and contact in medieval Spain: Context and methodology. – Thought LIV, 1979, 238–252; p. 253–261: Kelly, Joseph F.: Books, learning, and sanctity in early Christian Ireland; p. 274–290: McNamara, Martin: Ireland and Northumbria as illustrated by a Vatican manuscript; p. 291–302: Leclerq, Jean: The image of St. Bernard in the Late Medieval exempla literature; p. 303–312: Olsen, Glenn W.: Reference to the ecclesia primitiva in eighth century Irish Gospel exegesis.

Michel, Paul: Unz in obanentig. Aus der Werkstatt der karolingischen Exegeten Alcuin, Erkanbert und Otfrid von Weissenburg. – Bo: Bouvier 1978. 179 S. = Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik LXXIX; kart. DM 29,–.

Rabanus Maurus: Martyrologium de computo. Edidit John M[a]cCulloh. – Turnhout: Brepols 1979. LXXXIV, 331 p. = Corpus Christianorum. Continuatio mediaeualis XLIV.

Haefele, Hans F.: Wolo cecidit. Zur Deutung einer Ekkehard-Erzählung. – DA XXXV, 1979, 17–32; S. 33–81: Engen, John van: **Rupert** von **Deutz** und das sogenannte Chronicon sancti Laurentii Leodiensis. Zur Geschichte des Investiturstreites in Lüttich; S. 82–126: Hiestand, Rudolf: „Kaiser" **Konrad III.**, der zweite Kreuzzug und ein verlorenes Diplom für den Berg Thabor; S. 127–137: Schaller, Dieter: **Baldwin** von **Viktring.** Zisterziensische ars dictaminis im 12. Jahrhundert; S. 138–208: Paravicini Bagliani, Agostino: Eine Briefsammlung für Rektoren des Kirchenstaates ‹1250–1320›.

Krivocheine, Basile: Dans la lumière du Christ. Saint **Syméon** le **Nouveau Théologien** 949–1022. Vie, spiritualité, doctrine. – Ciney: Abbaye de Chevetogne 1979. 400 p.; FB 684.

Engels, Odilo: Vorstufen der Staatswerdung im Hochmittelalter. Zum Kontext der Gottesfriedensbewegung. – HJ XCVII/XCVIII, 1978, 71–86; S. 87–107: Schieffer, Rudolf: **Gregor VII.** Ein Versuch über die historische Größe; S. 108–130: Ziese, Jürgen: Bischofsamt und Königtum; S. 131–157: Kottje, Raymund: Zur Bedeutung der Bischofsstädte für Heinrich IV.; S. 158–193: Weinfurter, Stefan: Reformkanoniker und Reichsepiskopat im Hochmittelalter; S. 463–497: Pfaff, Volkert: Hospitalaria, scholaria, pecuniaria und die Päpste des späten XII. Jahrhunderts.

Constable, Giles: Religious life and thought ‹**11th–12th** centuries›. – Lo: Variorum Reprints 1979. III, 380, 14 p. = Collected studies; £ 23,–.

Barlow, Frank: The English **Church 1066** to **1154**. A history of the Anglo-Norman Church. – Lo: Longman 1979. XII, 340 p.; £ 15,–.

(Rupertus Abbas Tuitiensis:) Ruperti Tuitiensis De gloria et honore filii hominis super Mattheum. Edidit Hrabanus Haacke. – Turnhout: Brepols 1979. XXI, 456 p. = Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis XXIX.

Tierney, Brian: Church law and constitutional thought in the Middle Ages. – Lo: Variorum Reprints 1979. II, 340, 5 p. = Collected studies series.

Huyghebaert, N.N., OSB: Les "Acta Vitae beati Garemberti" édités par Charles-Louis Devillers. Examen critique. Réédition. – APraem LV, 1979, 5–31; p. 32–46: Brouette, Émile: Extrait de l'Obituaire de Marcheroux; p. 47–55: Gehle, Burkhard: Die Praemonstratenser in Köln und Dünnwald.

Müller, Gerhard: Schau des Geheimnisses. Die Eucharistie in der prophetischen Theologie **Hildegards** von **Bingen**. – Internationale katholische Zeitschrift »Communio« VIII, 1979, 530–542.

Bérubé, Camille: **Antoine André,** témoin et interprète de Scot. – Antonianum LIV, 1979, 386–446; p. 447–486: Van Asseldonk, Optatus: Altri aspetti Giovannei negli scritti di s. **Franceso.**

Furtenbach, Siegfried: Ars notariatus. Ein kurialer Notariatstraktat des 15. Jahrhundert (Einleitung). – ÖAKR XXX, 1979, 3–22; S. 57–81: Stelzer, Winfried: Österreichische Kanonisten des 13. Jahrhunderts.

Ewbank, Michael Berton: Observaciones sobre **Tomás** de **Aquino** y el derecho natural. – Pens XXXV, 1979, 59–73.

Urkundenbuch des Klosters **Scharnebeck.** [**1243–1531**]. ‹Lüneburger Urkundenbuch, 13. Abt.› Bearbeitet von Dieter Brosius. – Hild: Lax 1979. IX, 667 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen XXXVII = Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Niedersachsens im Mittelalter I; Lw. DM 128,–.

Quinn, John M.: The concept of time in **Giles** of **Rome**. – Augustiniana XXIX, 1979, 5–42; p. 141–193: Martin, Francis X., OSA: The writings of **Giles** of **Viterbo**; p. 197–237: Frederman, Jane C.: The life of **John Capgrave,** O.E.S.A. ‹1393–1464›.

Breton, Stanislas: Les métamorphoses du langage religieux chez Maître **Eckhart**. – RSR LXVII, 1979, 373–395.

Ruiz, Teofilo F.: Reaction to **Anagni**. – CHR LXV, 1979, 385–401.

Patschovsky, Alexander: Quellen zur **böhmischen Inquisition** im **14.** Jahrhundert. – Weimar: Böhlaus Nachf. 1979. 410 S., 1 Falttaf. mit Kt. u. 10 Taf. im Text. = Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters XI. [Habil.-Schrift, München]

Gregorii Ariminensis Oesa: Lectura super Primum et Secundum Sententiarum. Ed. A. Damasus Trapp OSA. Tomus V: Super Secundum (Dist 6–18). Elaboraverunt: A. Damasus Trapp, Venicio Marcolino, Manuel Santos-Noya. – B, NY: de Gruyter 1979. VI, 392 p. = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen X.

Polc, J. V.: Councils and synods of **Prague** and their statutes ‹**1362–1395**›. – Apollinaris LII, 1979, 200–237.

Swanson, R. N.: Universities, Academies and the Great Schism. – Cambr: University Press 1979. XV, 245 p. = Cambridge studies in medieval life and thought. III, 12; £ 14,–.

Die Akten der Theologischen Fakultät der Universität **Wien** ‹**1396–1508**›. Hrsg. von Paul Uiblein. Bd. I–II. – Wien: Verband der Wissenschaftl. Gesellschaft Österreichs 1978. XXXI, 768 S.

Karpp, Heinrich: Die kirchengeschichtliche Bedeutung der **Gutenberg-Bibel**. – ZThK LXXVI, 1979, 310–330.

6. Gesamte Neuzeit

Documents modernes sur les **Juifs, XVIe–XXe** siècles, réunis par l'Equipe de recherche 208, "Nouvelle Gallia Judaica". Éd. par Bernhard Blumenkranz. Tome I: Dépôts parisiens. – Toul: Privat 1979. 667 p. = Franco – Judaica VII; F 165,–.

McLoughlin, William G.: Revivals, awakenings, and reform. An essay on religion and social change in America, 1607–1977. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. 1978. 239 p. = Chicago history of American religion.

Lutz, Georg: Zur Papstfinanz von Klemens IX. bis Alexander VIII. ‹1667–1691›. – RömQu LXXIV, 1979, 32–90; S. 91–107: Cavalleri, Ottavio: Atti della Congregazione cardinalizia per le finanze ‹1853–1854›. Contributo alla conoscenza delle fonti per la storia finanziaria dello Stato pontifico nell'età di Pio IX; S. 108–123: Bäumer, Remigius: Ludwig **Pastor** im Urteil der Freiburger Philosophischen Fakultät. Zu den Diskussionen um die Wiederbesetzung des Lehrstuhls von A. Schulte 1896.

Desel, Jochen – Walter Mogh: **Hugenotten** und **Waldenser** in **Hessen-Kassel.** – Kassel: Verl. Evang. Presseverband Kurhessen-Waldeck 1978. 520 S., 1 Abb. = Monographia Hassiae V; kart. DM 28,50.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Johann von Staupitz: Sämtliche Schriften II, 2: Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis. Bearb. von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel. Mit der Übertragung von Christoph Scheurl: Ein nutzbarliches Büchlein von der entlichen Volziehung ewiger Fürsehung. Bearb. von Lothar Graf zu Dohna und Albrecht Endriss. – B, NY: de Gruyter 1979. XVII, 461 S. = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen XIV; Lw. DM 98,–.

Bühler, Peter: Der Abendmahlstreit der Reformatoren und seine aktuellen Implikationen. – ThZ XXXV, 1979, 228–241.

Lønning, Inge: Die Reformation und die Schwärmer. – Conc XV, 1979, 515–518; S. 519–522: Yoder, John H.: Die Schwärmer und die Reformation; S. 523–528: Ganoczy, Alexandre: Wort und Geist in der katholischen Tradition.

Rowan, Steven W.: Ulrich **Zasius** on the death penalty for Anabaptists. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XLI, 1979, 527–540; p. 555–566: Davies, Joan: The libraries of some Protestants of Toulouse in 1572. Cultural influences and Calvinism.

O'Malley, John W.: Lutheranism in Rome, 1542–43. The treatise by Alfonso Zorrilla. – Thought LIV, 1979, 262–273; p. 313–321: Olin, John C.: Erasmus und Saint Jerome.

Murphy, Lawrence SJ: Martin Luther, the Erfurt cloister, and Gabriel Biel: the relation of philosophy to theology. – ARG LXX, 1979, 5–24; S. 24–58: Steinmetz, David C.: Hermeneutic and Old Testament interpretation in Staupitz and the Young Martin Luther; S. 59–105: Hammer, Gerhard: Militia Franciscana seu militia Christi. Das neugefundene Protokoll einer Disputation der sächsischen Franziskaner mit Vertretern der Wittenberger theologischen Fakultät am 3. und 4. Oktober 1519. II. Teil; S. 106–121: Brecht, Martin: Zum Verständnis von Luthers Lied „Ein feste Burg"; S. 122–140: Schnyder, André: Legendenpolemik und Legendenkritik in der Reformation: Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo bei Luther und Cochläus. Ein Beitrag zur Rezeption des Legendars Der Heiligen Leben; S. 140–169: Scott, Tom: Reformation and Peasants' War in Waldshut and environs: A structural analysis. Part II; S. 169–201: Postel, Rainer: Obrigkeitsdenken und Reformation in **Hamburg**; S. 201–224: Hauswirth, René: Zum Verhältnis von Vermögen und politischer Macht in Zürich um die Mitte des 16. Jahrhunderts; S. 225–238: Wright, William J.: A closer look at House Poor Relief through the common chest and indigence in sixteenth century Hesse; S. 238–259: Friedman, Jerome: Sebastian **Münster**, the Jewish mission, and Protestant antisemitism; S. 260–277: Daniel, David P.: The acceptance of the formula of Concord in Slovakia; S. 278–301: Baumgartner, Frederic J.: Crisis in the French episcopacy: The bishops and the succession of Henry IV.

Cricco, Patricia: Hugh **Latimer** and witness. – Sixteenth Century Journal X, 1979, 21–34; p. 45–69: Eire, Carlos M.N.: Calvin and Nicodemism: A reappraisal.

Vasquez, Isaac: Un plan inédito para la evangelización de América: la creación de una Comisaría general indiana en 1505. – Antonianum LIV, 1979, 487–526.

Girardin, Benoît: Rhétorique et théologique. **Calvin**: Le Commentaire de l'Épître aux Romains. – P: Beauchesne (1979). 395 p. = Théologie historique LIV; F 99,–.

Maruyama, Tadataka: The ecclesiology of Theodore **Beza**: The reform of the true church. – Gen: Droz 1978. XIX, 260 p.; sfr 75,–.

Veissière, Michel / Tardif, Henri: L'emploi de l'Écriture sainte par G. Briçonnet, évêque de Meaux, entre 1519 et 1524. – RSPhTh LXIII, 1979, 345–364.

Le Chevalier de Berquin: Brefve Admonition de la Maniere de Prier. Le symbole des Apostres de Jesuchrist ‹1525›. Introductions, facsimilés de l'édition et des exemplaires uniques. Notes et commentaires par Emile V. Telle. – Gen: Droz 1979. 114 p.; sfr 30,–.

Osiander, Andreas d. Ä.: Gesamtausgabe. III: Schriften und Briefe 1528 bis April 1530. Hrsg. von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß. – Gü: Mohn (1979). 735 S.; Lw. DM 165,–.

Bezzenberger, Günter: Was zu Marpurgk geschah... Eine Einführung in die Geschichte des Marburger Religionsgesprächs im Jahr **1529**. – Kas: Evangelischer Presseverband 1979. 24 S.; geh. DM 2,–.

Reformation in **Nürnberg**: Umbruch und Bewahrung. (Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg, 12. Juni – 2. September 1979 zum 18. Deutschen Evangel. Kirchentag 1979. – Nü: Medien und Kultur 1979. 250 S. = Schriften des Kunstpädagogischen Zentrums im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg IX; kart. DM 22,–.

Firth, Katharine R.: The Apocalyptic tradition in Reformation **Britain 1530–1645.** – (Oxf, Lo, NY:) Oxford Univ. Pr. 1979. VI, 281 p. = Oxford historical monographs; £ 10,–.

Beinert, Wolfgang: Der Kirchen- und Sakramentsbegriff der Confessio Augustana. – ThGl LXIX, 1979, 237–262.

Zur Mühlen, Karl-Heinz: Die Einigung über den Rechtfertigungsartikel auf dem Regensburger Religionsgespräch von **1541** – eine verpaßte Chance? – ZThK LXXVI, 1979, 331–359.

Davies, Joan: Persecution and Protestantism. **Toulouse, 1562–1575.** – Historical Journal XXII, 1979, 31–51.

Berner, Hans: **Basel** und das Zweite Helvetische Bekenntnis. – Zwingliana XV, 1979, 8–39; S. 40–49: Rüsch, Ernst Gerhard: **Vadians** Gutachten für eine Zwingli-Vita, 1544.

Reformation in **Hohenlohe.** 400 Jahre Hohenloher Kirchenordnung 1578–1978. Hrsg. im Auftrag der Evangelischen Landeskirche in Württemberg von Gunther Franz. – Stu: Calwer Verl. 1979. 52 S., Ill.

Antoine de Chandieu: Octonaires sur la vanité et inconstance du monde. Texte établi, annoté et commenté par Françoise Bonali-Fiquet. – Gen: Droz 1979. 112 p.; sfr 20,–.

8. Neuere Zeit

Plouvier, Martine: Le temporel et son administration aux **XVII**e et **XVIII**e siècles de l'abbaye de **Cuissy,** O. Praem., circarie de France, anc. dioc. de Laon, actuel dioc. de Soissons, Département de l'Aisne. – APraem LV, 1979, 56–110.

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

Mai, Gottfried: Die niederdeutsche Reformbewegung. Ursprünge und Verlauf des **Pietismus** in **Bremen** bis zur Mitte des 18. Jh. – Bremen: Hauschild 1979. 359 S. = Hospitium ecclesiae XII. [Diss., Bremen]

Liber Dubliniensis. Chapter documents of the **Irish Franciscans 1719–1875.** Edited by Anselm Faulkner. – Killiney: Franciscan Friars 1978. XVI, 400 p.; £ 7,95.

Menozzi, Daniele: Letture politiche di Gesù. Dall'Ancien Régime alla rivoluzione. – Bresc: Paideia 1979. 262 p. = Testi e ricerche di scienze religiose XV.

Vetö, Miklos: La connaissance spirituelle selon Jonathan **Edwards**. – RThPh CXI, 1979, 233–251.

Hennesey, James: The vision of John **Carroll**. – Thought LIV, 1979, 322–333.

Hartl, Friedrich: Kirche und Religion im Zeitalter Maria Theresias. Eine Darstellung aus den Kronprinzenvorträgen für Joseph ‹II.›. – ÖAKR XXX, 1979, 132–167.

Sangbae Ri, Jean: Confucius et Jésus Christ. La première théologie chrétienne en Corée d'après l'œuvre de Yi Piek, lettré confuceen 1754–1786. – P: Beauchesne (1979). 161 p. = Beauchesne religions X.

Wessenberg, Ignaz Heinrich von: Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe. Bd. III: Kleine Schriften. Hrsg. von Kurt Aland. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1979. 621 S.; brosch. DM 158,–.

Bayer, Oswald: Gegen System und Struktur. Die theologische Aktualität Johann Georg **Hamanns**. – Johann Georg Hamann. Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976, Ffm (1979), 40–50; S. 53–64: Meinhold, Peter: Hamanns Theologie der Sprache; S. 66–82: Tilliette, Xavier: Hamann und die Engelsprache. Über eine Stelle der *Aesthetica in nuce*; S. 78–82: Bowman, Derek: Hamann als christlicher Autobiograph; S. 85–92: Alexander, W. M.: Gnosticism and Hamann's interpretations of human sexuality; p. 93–114: Malsch, Wilfried: Zur möglichen Bedeutung von Hamanns Bibeltypologie für die Geschichtssicht Herders und der Goethezeit; S. 117–132: Baeumer, Max L.: Hamanns Verwendungstechnik von Centonen und Conzetti aus der antiken, jüdischen und christlichen Literatur.

Overath, Joseph: Joseph Ignaz **Ritter** ‹**1787–1857**›. Sein Wirken als Kirchenpolitiker und seine Bedeutung als Kirchenhistoriker. – Ffm, Bern, Cirencester/U.K.: Lang (1979). 304 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 131; sfr 45,– [Diss., Bonn. Überarb.]

Glinka, Luis: Introduzione all'ecclesiologia di Andrea **Septyckyj**. – Antonianum LIV, 1979, 338–385.

Dalla Torre, Paolo: Il Cardinale Giacomo Antonelli fra carte di archivio ed atti processuali. – Pio IX A. VIII, 1979, 144–195; p. 196–209: Pedrini, Arnaldo: Pio IX si ispira nella pratica e nella dottrina alla spiritualità di S. Francesco di Sales; p. 210–242: Orlando, Pasquale: Pio IX nella prospettiva della rivista «La scienza e la fede».

Silvia, Philip T., Jr.: The "Flint Affair": French-Canadian struggle for survivance. – CHR LXV, 1979, 414–435.

Lange, Dieter: Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die **deutschen Gemeinschaften** im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung. – B: Evangel. Verlagsanstalt 1979. 310 S.

Wilkinson, Alan: The **Church** of **England** and the First World War. – Lo: S.P.C.K. (1978). XIV, 370 p., 12 fig.; £ 12,–.

9. Neueste Zeit

Höfling, Beate: Katholische Friedensbewegung zwischen zwei Kriegen. Der **Friedensbund Deutscher Katholiken, 1917–1933**. – Waldkirch: Waldkircher Verlagsgesellschaft 1979. XV, 351 S. = Tübinger Beiträge zur Friedensforschung und Friedenserziehung V; kart. DM 23,– [Diss., Mainz]

Philosophie und Theologie in realer Dialektik. Briefwechsel E. **Grisebach,** Fr. **Gogarten** 1921/22. Hrsg. von Michael Freyer. – Rheinstetten: Schindele 1979. 155 S.; kart. DM 16,80.

Schmitt, Heiner: **Kirche** und **Film.** Kirchliche Filmarbeit in Deutschland von ihren Anfängen bis 1945. – Boppard am Rhein: Boldt 1978. 382 S. = Schriften des Bundesarchivs XXVI; Lw. DM 48,– [Diss., Bonn]

Walker, Lawrence D.: "Young priests" as opponents: Factors associated with clerical opposition to the Nazis in **Bavaria, 1933**. – CHR LXV, 1979, 402–413.

Barth, Christoph: Bekenntnis im Werden. Neue Quellen zur Entstehung der **Barmer** Erklärung. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1979. 72 S.; kart. DM 12,80.

Steiner, Robert: Die Anfänge des Kirchenkampfes in der Synode **Braunfels**: Aufzeichnungen aus dem Jahr **1936**. – Köln: Rheinland; Bo: Habelt 1979. XII, 164 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LVII.

Pio **XII** nel centenario della nascita. Il suo pensiero sulla formazione del clero, la sua figura come vescovo di Roma. [Di] Gabriel-Marie Garrone [e.a.]. – (R:) Città Nuova Ed. (1979). 135 p. = Studi e Ricerche. Almo Collegio Capranica; Lire 3000.

Kirche im Krieg. Der **deutsche Protestantismus** am Beginn des Zweiten Weltkriegs. Hrsg. von Günter Brakelmann unter Mitarbeit von Dieter Beese. – Mchn: Kaiser 1979. 336 S. = Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte I/II; DM 28,–.

Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Die evangelische Kirche in Deutschland während des Zweiten Weltkriegs **1939–1945**. – EvTh XXXIX, 1979, 389–409.

In der Stunde Null. Die Denkschrift des Freiburger „**Bonhoeffer-Kreises**". Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit. Eing. von Helmut Thielicke mit einem Nachw. v. Philipp von Bismarck. – Tü: Mohr 1979. 167 S.; kart. DM 19,–.

Kirchen in der Nachkriegszeit. Vier zeitgeschichtliche Beiträge [von] Armin Boyens [u.a.]. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 167 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, VIII; Lw. DM 32,–; S. 7–99: Boyens, Armin: Die Kirchenpolitik der amerikanischen Besatzungsmacht in Deutschland von 1944–1946; S. 100–124: Greschat, Martin: Kirche und Öffentlichkeit in der deutschen Nachkriegszeit ‹1945–1949›; S. 125–138: Thadden, Rudolf von: Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus; S. 139–157: Pombeni, Paolo: Zur Rolle des Katholizismus in der italienischen Nachkriegspolitik.

Roser, Hans: Protestanten und Europa. Information, Meinung, Dokumente. Mit einer Einführung von Hermann Dietzfelbinger. – Mchn: Claudius 1979. 133 S.; kart. DM 16,80.

IV. Missionswissenschaft

Bibliografia missionaria. Anno XLII: **1978**. Ed.: Olegario Domínguez, Willi Henkel, Josef Metzler. – CdV: Pont. Univ. Urbaniana 1979. 341 p.; $ 12,50.

Arcilla, José S., SJ: Jesuit mission politics in the **Philippines** ‹**1859–1899**›. – Philippine Studies XXVII, 1979, 176–197.

Campo del Pozo, Fernando: Los Agostinos y las lenguas indígenas de **Venezuela**. – Montalbán (Caracas) VIII, 1979, 7–253.

Filesi, Teobaldi – Isidoro de Villapadierna: La «Missio Antiqua» dei **Cappuccini** nel **Congo** ‹1645–1835›. Studio preliminare e guida delle fonti. – R: Istituto Storico dei Cappuccini 1978. 269 p. = Subsidia Scientifica Franciscalia VI; Lire 12 000.

Gómez Canedo, Lino, OFM: Política indigenista de la Iglesia en Venezuela ‹Epoca premisional›. – Montalbán (Caracas) VIII, 1979, 391–430.

Gómez Parente, Odilo, OFM: Promoción indígena: labor franciscana en Venezuela. – Montalbán (Caracas) VIII, 1979, 473–974.

Lemmon, Alfred E.: Jesuits and music in the «Provincia del Nuevo Reino de Granada». – AHSJ XLVIII, 1979, 149–160.

Pirouet, M. Louise: Black Evangelists. The spraed of Christianity in **Uganda**. – Lo: Collings 1978. 255 p.

Ribeiro de Oliveira, Pedro A.: Catholicisme populaire et hégémonie bourgeoise au **Brésil**. – ASR XXIV, 1979, n° 47.1, 53–79.

Storni, Hugo, SJ: Jesuítas italianos en el Río de la Plata (antigua Provincia del Paraguay 1585–1768). – AHSJ XLVIII, 1979, 3–64.

Wassmann, Dietrich: Als fünftes Rad am Wagen. Ein Missionshandwerker in **Äthiopien**. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1979. 264 S. = Erlanger TB XLIX; DM 9,80.

Zimbabwe-Rhodesia. Cien años de evangelización. – Misiones Extranjeras (Madrid) 1979, 171–232.

Monasticism. – StMis XXVIII, 1979, 1–355.

Amaladoss, M., SJ: Theologizing in **India** today. – Vidyajyoti. Journal of theological reflection (Ranchi) XLIII, 1979, 213–225.

Elwood, Douglas J.: Framträdande temata asiatiskt teologiskt tänkande. – Svensk Missionstidskrift LXVII, 1979, 75–112.

Hollenweger, Walter J.: Erfahrungen der Leibhaftigkeit. – Mchn: Kaiser 1979. 381 S. = Interkulturelle Theologie I; DM 32,–.

Bocchini, Sergio, IMC: Il missionario di fronte alle culture. – Mondo e Missione CVIII, 1979, 387–409.

Bühlmann, Walbert, OFMCap: Ein Missionsorden fragt nach seiner Zukunft. – OK XX, 1979, 310–322.

Moreira Neves, Lucas: Evangélisation en Amérique latine. – Documents Omnis Terra XVIII, 1979, 312–326.

Bouchaud, Joseph: L'Eglise catholique en Afrique noire. – Afrique contemporaine (Paris) n° 104, juillet-août 1979, 1–9; p. 10–18: Roux, André: Eglises protestantes de langue française en Afrique.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Pajak, Sylwester: Urreligion und Uroffenbarung bei P. W. **Schmidt**. – St. Augustin: Steyler Verl. 1978. 235 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XX; kart. DM 38,–.

Tod und Jenseits im Glauben der Völker. Hrsg. von Hans-Joachim Klimkeit. – Wiesb: Harrassowitz 1978. 200 S., zahlr. Abb. im Text = Sammlung Harrassowitz; kart. DM 29,80.

Mercatante, Anthony S.: Good and evil. Mythology and folklore. Ill. by the author. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row (1978). XIV, 242 p., fig.; $ 10,50.

Collins, John J(oseph): Primitive religion. – (Totowa, N.J.:) Littlefield, Adams (1978). 256 p. = Littlefield, Adams quality paperbacks CCCXLII; $ 3,50.

Ringgren, Helmer: Die Religionen des Alten Orients. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 254 S. = Grundrisse zum Alten Testament. Sonderband; kart. DM 22,–.

Hörig, Monika: **Dea Syria**. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (d. Erziehungsvereins) 1979. VI, 334 S., 9 Taf. = Alter Orient und Altes Testament CCVIII; Lw. DM 89,– [Diss., Münster]

Teixidor, Javier: The pantheon of **Palmyra**. – Lei: Brill 1979. XX, 138 p., 35 pl., 1 map = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LXXIX; hfl 96,–.

Shulman, David: The Cliché as ritual and instrument. Iconic puns in Kampan's Irāmāvatāram. – Numen XXV, 1978, 135–155; p. 156–170: Keyes, Charles F.: Structure and history in the study of the relationship between Theravada Buddhism and political order.

Oberhammer, Gerhard: Das Transzendenzverständnis des sāṃkhystischen Yoga als Strukturprinzip seiner Mystik. – Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils, Wien 1978, 15–28; S. 29–44: Heesterman, J. C.: Vedisches Opfer und Transzendenz; S. 45–59: Vetter, Tilmann: Erfahrung des Unerfahrbaren bei Śaṅkara; S. 61–79: Bäumer, Bettina: Die Unvermittelheit der höchsten Erfahrung bei Abhinavagupta; S. 81–96: Roest Crollius, A., SJ: Die islamische Transzendenzerfahrung im indischen Kontext. Zur Beziehung zwischen Sufismus und Bhakti; S. 97–119: Schmithausen, Lambert: Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus; S. 121–134: Steinkellner, Ernst: Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus.

Jordan, Borimir: Servants of the gods. A study in the religion, history and literature of fifth-century **Athens**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 128 S., 2 Taf. = Hypomnemata LV; kart. DM 26,–.

Bousset, Wilhelm: Religionsgeschichtliche Studien. Aufsätze zur Religionsgeschichte des Hellenistischen Zeitalters. Hrsg. von Anthonie F. Verheule. – Lei: Brill 1979. 314 S. = Supplements to Novum Testamentum L; hfl 128,–.

Schilling, Robert: Rites, cultes, dieux de **Rome**. – P: Klincksieck 1979. XVII, 450 p. = Études et commentaires XCII; F 250,–.

Facets of **Taoism**. Essays in Chinese religion. Edited by Holmes Welch and Anna Seidel. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1979. 301 p.; $ 22,50.

Susumu, Shimazono: The living Kami idea in the new religions of **Japan**. – Japanese Journal of religious studies VI, 1979, 389–412; p. 413–444: Hiroko, Shiramizu: Organizational mediums: A case study of Shinnyo-en; p. 445–460: Hardacre, Helen: Sex-role norms and values in Reiyūkai.

VI. Religionsphilosophie

Stein, Edith: Wege der Gotteserkenntnis. **Dionysius** der **Areopagit** und seine symbolische Theologie. Vorw.: Waltraud Herbstrith, Veronika Elisabeth Schmitt. – Mchn: Kaffke 1979. 77 S.

Zac, Sylvain: Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de **Spinoza**. – P: Vrin 1979. 298 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie.

Wood, Allen M.: **Kant's** rational theology. – Ithaca: Cornell Univ. Pr. 1979. 156 p.; $ 9,75.

Stalder, Robert, SJ: Der neue Gottesgedanke **Fichtes**. – ThPh LIV, 1979, 481–541.

Hammacher, Klaus: Der persönliche Gott im Dialog? J. G. **Hamanns** Auseinandersetzung mit F. H. Jacobis Spinozabriefen. – Johann Georg Hamann. Akten des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976, Ffm (1979), 194–210; S. 277–286: Röhricht, Rainer: Johann Georg Hamann und Nikolaus von Kues.

Vetter, Helmuth: Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören **Kierkegaards**. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1979). 205 S.; kart. DM 24,80.

Connelly, R. J.: Creativity and God: **Whitehead** according to **Hartshorne**. – Thomist XLIII, 1979, 603–625.

Piretto, Lorenzo, OP: Filosofia analitica e linguaggio religioso. L'analisi di J. T. **Ramsey**. – Sacra doctrina XC, 1979, 191–227.

Gruss, Heribert: Transzendenzerkenntnis im phänomenologischen Ansatz. Zur methodischen Neubegründung theistischer Weltsicht. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1980. 184 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion u. Ökumenik. N. F. XL.

Biser, Eugen: Der Gang der Gottesfrage. – Reason, action, and experience. Essays in honor of R. Klibansky, Hbg (1979), 181–190.

Es, Justinus Johannes van: Spreken over God: Letterlijk of figuurlijk? Analogie en metafoor in het spreken over God. – (Amst:) Rodopi 1979. 185 blz.; hfl 25,–.

Dupré, Louis: Het **atheïsme** als religieus fenomeen. – TTh XIX, 1979, 113–123.

Buckley, Michael J., SJ: Atheism and contemplation. – ThSt XL, 1979, 680–699.

VII. Fundamentaltheologie

Flury, Johannes: Um die Redlichkeit des Glaubens. Studien zur deutschen katholischen Fundamentaltheologie. – Frb/S: Universitätsverlag 1979. XVI, 325 S. = Ökumenischen Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie XIII; kart. sfr 55,–.

Albert, Hans: Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans **Küng**. – Hbg: Hoffmann und Campe (1979). 235 S.; DM 22,–.

Hansen, Richardt: Spontaneität, Geschichtlichkeit, Glaube. Hermeneutik und Theologie im Denkhorizont von K. E. **Løgstrup**. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 186 S. = Regensburger Studien zur Theologie X; sfr 43,–.

Nygren, Anders: Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie. Mit einem Vorwort von Ulrich Asendorf. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 478 S.; kart. DM 48,–.

Beauchamp, Paul: Pour une théologie de la lettre. – RSR LXVII, 1979, 481–494; p. 495–516: Almeida, Iván: La symbolique de «Dieu». Sémiotique et discours religieux; p. 525–546: Certeau, Michel de: Le silence de l'absolu. Folles et fous de Dieu; p. 547–563: Greisch, Jean: L'énonciation philosophique et l'énonciation théologique de Dieu.

Herbert, R. T.: **Paradox** and **identity** in theology. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. (1979). 197 p.; $ 12,50.

Schöpfung und **Sprache**. Hrsg. von Walter Strolz. Mit Beitr. von Gerhart Baumann [u. a.] – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 159 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica; kart. DM 24,–.

Grafl, Wilhelm: **Glaubens**probleme – neu gesehen. – Graz, Köln, Wien: Styria (1979). 196 S.; kart. DM 24,80.

Holmer, Paul L.: The grammar of faith. – San Francisco: Harper & Row (1978). XII, 212 p.; $ 10,–.

Schillebeeckx, Edward: Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus. Eine Rechenschaft. (Aus dem Niederländ. übertr. von Hugo Zulauf.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 79 S.; kart. DM 6,–.

Schmitt, J.: L'autorité de la **Tradition** aux temps apostoliques. – RevSR LIII, 1979, 209–219; p. 220–233: Dupuy, B.: Tradition et vérité; p. 234–244: Lacoue-Labarthe, Ph.: Tradition et vérité à partir de la philosophie; p. 245–261: Rochette, Ph.: Inter-dire ... ‹Michel Serres›; p. 262–276: Secretan, Ph.: Anthropologie et théologie; p. 277–297: Delzant, A.: Faire de la théologie; p. 298–307: Duquoc, C.: Tradition et vérité – Le passé et la norme.

Cipriani, Settimio: Chiesa comunità di fede e di servizio. Saggi biblico-teologici di attualità ecclesiale. – (R:) Pont. Univ. Lateranense, Città Nuova Ed. (1979). 282 p. = Teologia VII; Lire 6500.

Schumacher, Joseph: Kirche und Kritik. Fundamentaltheologische Anmerkungen zur gegenwärtigen Kritik an der Kirche. – TThZ LXXXVIII, 1979, 259–276.

VIII. Dogmatik

Hasenhüttl, Gotthold: Kritische Dogmatik. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1979). 291 S.; Lw. DM 44,–.

Teología sistemática. La teología sistemática en el ciclo institucional. Orientaciones metodológicas y esbozo de contenido. [Por] J. R. García-Murcia [e. a.] T. I–III. – Madr: UPCM 1978. 106 p.; 114 p.; 146 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas. Ser. III: Libros de texto 6,3.3; pes 600,–.

Hoye, William J.: Die Verfinsterung des absoluten Geheimnisses. Eine Kritik der Gotteslehre Karl **Rahners**. – (Düs:) Patmos Verlag (1979). 70 S. = Theologische Perspektiven; kart. DM 12,80.

Ebeling, Gerhard: Dogmatik III: Der Glaube an Gott den Vollender der Welt. Register. – Tü: Mohr 1979. XIX, 585 S.; Lw. DM 54,–.

Delarue, Jacques: A la rencontre de l'Esprit Saint. – P: Ed. du Cerf 1978. 108 p. = Epiphanie.

Gegenwart des Geistes. Aspekte der **Pneumatologie**. [Von] Walter Kasper [u. a.]. Hrsg. von Walter Kasper. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 204 S. = Quaestiones disputatae LXXXV; kart. DM 34,–; [enth.:] S. 7–22: Kasper: Walter: Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie; S. 24–53: Mühlen, Heribert: Der gegenwärtige Aufbruch der Geisterfahrung und die Unterscheidung der Geister; S. 54–90: Kern: Walter: Philosophische Pneumatologie. Zur theologischen Aktualität Hegels; S. 92–130: Kretschmar, Georg: Der Heilige Geist in der Geschichte. Grundzüge frühchristlicher Pneumatologie; S. 132–154: Nossol, Alfons: Der Geist als Gegenwart Jesu Christi; S. 155–180: Kehl, Medard: Kirche – Sakrament des Geistes; S. 181–204: Lehmann, Karl: Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben. Tendenzen gegenwärtiger Gnadenlehre.

Courth, Franz: Der **Teufel** als der oder das Böse. Zwischenbilanz zur währenden Diskussion. – TThZ LXXXVIII, 1979, 277–290.

Richard, Jean: "Conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie". – EglTh X, 1979, 291–321.

Mackey, James P.: **Jesus**, the man and the myth. A contemporary christology. – (Lo:) SCMPr. (1979). 311 p.; £ 4,95.

Incarnation and myth: The debate continued. Ed. by Michael **Goulder**. – (Lo:) SCM Pr. (1979). XI, 257 p.; £ 3,50.

Boff, Leonardo: Erfahrung von **Gnade** (A graça libertadora no mundo, dt.) Entwurf einer Gnadenlehre. – Düs: Patmos-Verl. (1978). 322 S.

Waelderen, Eddy van: De plaats van ambt en bediening in de gezamenlijke opbouw van de geloofsgemeenschap. – Collationes IX, 1979, 292–328.

Houtepen, Antoon: Evangelie, kerk, ambt: Theologische diagnose van de huidige **ambts**problematiek. – TTh XIX, 1979, 235–251; p. 252: Summary: A theological diagnosis of the present crisis in the ministry.

Hotz, Robert: **Sakrament**e – im Wechselspiel zwischen Ost und West. – (Zü, Köln:) Benziger; (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1979). 342 S. = Ökumenische Theologie II; kart. DM 48,–.

Chauvet, Louis-Marie: Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements. – P: Ed. du Cerf 1979. 306 p. = Rites et symboles IX.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Melton, J. Gordon: The encyclopedia of American religions. Vol. I–II. – Wilmington, North Carolina: McGrath Publ. (1978). 608 p.; 595 p.; $ 87,50.

Kallis, Anastasios: **Orthodoxie** – was ist das? – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1979). 94 S. = Orthodoxe Perspektiven I; kart. DM 9,80.

Willebrands, Jean: Le dialogue entre catholiques et anglicans. – Irénikon LII, 1979, 323–343.

Hoffmann, Joseph: Le repas du Seigneur. Le document de la Commission mixte entre catholiques et luthériens. – Istina XXIV, 1979, 366–390.

Koenig, John: **Jews** and Christians in dialogue. New Testament foundations. – Phil, Penn.: The Westminster Pr. (1979). 185 p.; $ 6,95.

Kremers, Heinz: Judenmission heute? Von der Judenmission zur brüderlichen Solidarität und zum ökumenischen Dialog. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins 1979). 80 S.

Evangelicals and Jews in conversation on scripture, theology, and history. Ed. by Marc H. Tanenbaum, Marvin R. Wilson, A. James Rudin. – GrR/Mich.: Baker Book House (1978). XVI, 326 p.; $ 7,95.

Présence du renouveau charismatique. Enracinement et devenir. [Par] Juan-Miguel Garrigues. – (P:) Pneumathèque – Chalet (1979). 253 p. = Collection du Chemin Neuf IV; F 33,–.

Das Zeugnis der Kirche in den Staaten der Gegenwart. Analysen u. Diskussionsbeitr. aus 11 Ländern u. der Schlußbericht einer ökumenischen Studientagung (Church and state. Opening a new ecumenical discussion, dt.) Im Auftr. des Ökumenischen Rates der Kirchen hrsg. von Wolfgang Schweitzer. – Ffm: Lembeck (1978). 175 S.; kart. DM 18,–.

Papsttum als ökumenische Frage. Hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) (Matthias-) Grünewald(-Verlag) (1979). 327 S.; kart. DM 42,–.

Neuner, Peter: Das Papsttum – ein ökumenisches Problem. – UnSa XXXIV, 1979, 8–18; S. 19–26: Lindbeck, George A.: Lutherische Theologie und Papsttum; S. 27–35: Allmen, Jean-Jacques von: Ein reformierter Beitrag zur Frage des Papsttums; S. 36–43: Papandreou, Damaskinos: Das Papsttum im Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche; S. 44–47: Rahner, Karl: Offene Fragen in der Lehre vom päpstlichen Primat; S. 48–55: Pottmeyer, Hermann J.: Der historische Hintergrund der Aussagen des I. Vatikanischen Konzils über den Jurisdiktionsprimat des Papstes; S. 56–78: Greshake, Gisbert: Die Tragweite der Entscheidungen des I. Vatikanischen Konzils über den Primat des Papstes.

Sasse, Hermann: Corpus Christi. Ein Beitrag zum Problem der **Abendmahlskonkordie**. Mit einem Geleitwort von Joachim Heubach. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Hopf. – Hermannsburg: Verlag „Lutherische Blätter". Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission in Komm. 1979. 155 S. = Lutherische Blätter XXXI, 117/118.

Ehe und **Mischehe** im ökumenischen Dialog. Schlußberichte des anglikanisch/katholischen Dialogs, des katholisch/lutherisch/reformierten Dialogs u. des katholisch/lutherischen Dialogs in Schweden. Hrsg. u. eingel. von Joachim Lell u. Harding Meyer. – Ffm: Lembeck: Knecht (1979). 157 S. = Ökumenische Dokumentation IV; kart. DM 19,80.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Augsburg 1530–1980**. Ökumenisch-europäische Perspektiven. – Mchn: Kaiser (1979). 100 S. = Theologische Existenz heute CCIV; kart. DM 13,–.

Felmy, K. Chr.: De gesprekken van **Arnoldshain**. – HCO XXXI, 1979, 229–238; blz. 240–253: Goltz, H.: De gesprekken van **Zagorsk**.

Butler, B(asil) C(hristopher): The Church and unity. An essay. – Lo: Geoffrey Chapman (1979). 271 p.

X. Moraltheologie

Duchatelez, K.: L'**"epieikeia"** dans l'Antiquité grecque, païenne et chrétienne. – Communio LI, 1979, 203–231.

Borok, Helmut: Der Tugendbegriff des **Wilhelm von Auvergne** ‹1180–1249›. Eine moraltheologische Untersuchung zur ideengeschichtl. Rezeption der aristotelischen Ethik. – Düs: Patmos Verl. (1979). 177 S. = Moraltheologische Studien V; kart. DM 19,80 [Diss., Mainz]

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

La fondazione della norma morale nella riflessione teologica e marxista contemporanea. VII Congresso Nazionale dei Teologi Moralisti. Autori vari. – Bol: Ed. Dehoniane (1979). 303 p. = Studi e ricerche XXIX; Lire 5000.

Guidi, Serio de: Elaborazione di una morale fondamentale per la comprensione del rapporto amore-procreazione. – Rivista di teologia morale XI, 1979, 503–517.

Furger, Franz: Von der Moraltheologie zur christlichen Ethik. – Theologie der Gegenwart XXII, 1979, 147–159.

Lochmann, Jan Milič: Wegweisung der Freiheit. Abriß der Ethik in der Perspektive des Dekalogs. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1979). 158 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCXL.

Regan, Augustine: The accidental effect in moral discourse. – Studia moralia XVI, R 1978, 99–127; p. 129–165: Boelaars, Henri: Riflessioni sul voto.

Pieper, Annemarie: Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie. – Frb/B, Mchn: Alber (1979). 234 S. = Praktische Philosophie IX; kart. DM 39,–.

Larrañeta Olleta, Rafael: Una moral de **felicidad**. – Salm: Ed. San Esteban 1979. 349 p. = Estudio Teológico de San Esteban. Glosas IV; pes 570,–.

Dorado, G. G.: El evangelio y la **violencia**. – Moralia I, 1979, 285–317; p. 318–326: Espeja, Jesús: Moral cristiana y violencia. Reflexión teológica; p. 327–335: Hortelano, Antonio: ¿Violencia o no violencia? Interrogante histórico y actual; p. 336–353: Gómez Ríos, M.: La violencia en la iglesia. Visión histórica; p. 354–364: Olivar, T.: La violencia revolucionaria en la doctrina social de la iglesia; p. 365–375: Arías, G.: Opción por la no-violencia; p. 376–395: Elizari, F. J.: La iglesia vasca ante la violencia; p. 396–411: Cuadrón, A. A.: La violencia. Boletín bibliográfico.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Miguel, Pierre: La vie monastique selon Saint **Benoît**. – P: Beauchesne (1979). 333 p.; F 99,–.

Verdeyen, P., SJ: La théologie mystique de **Guillaume** de **Saint-Thierry**. – OGE LI, 1977, 327–366; LII, 1978, 152–178. 257–295; LIII, 1979, 129–220. 321–404.

Cistercian ideals and reality. Ed. by John R. Sommerfeldt. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1978. VII, 351 p., 11 fig. = Cistercian studies series LX.

Mirakelen van Onze Lieve Vrouw te **'s-Hertogenbosch 1381–1603**. Transcriptie, annotatie en inleiding van H. Hens [e. a.] – Tilburg: Stichting Zuidelijk Historisch Contact 1978. XXIII, 726 blz.; hfl 136,–.

Jensen, Alfred Dewey: Remarks on the **Imitation** of **Christ**. – SJTh XXXII, 1979, 421–438.

Stirnimann, Heinrich: Bruder Klausens *gewonlich bet.* – FZPhTh XXVI, 1979, 269–335.

Penning de Vries, Piet: Discernement des esprits. **Ignace** de **Loyola**. Préf. d'Albert Chapelle. Trad. du néerlandais par Jacques Rouwez. – P: Beauchesne (1979). 216 p.; F 38,50.

Poitrey, Jeannine: Introduction à la lecture de Sainte **Thérèse d'Avila.** Préf. de Miguel Solano. – P: Beauchesne (1979). 152 p. = Bibliothèque de Spiritualité XIII; F 48,–.

Mauzaize, Jean: Le rôle et l'action des **Capucins** de la Province de **Paris** dans la France religieuse du **XVIIème** siècle. Tome I–III. – Lille: Atelier de Repr. des Thèses de l'Univ. de Lille; P: Champion [in Komm.] 1978. CLXVI, 1550 p. [Diss., Univ. de Paris IV]

Boyce, Philip: John Henry **Newman**: the birth and pursuit of an ideal of holiness. – ECarm XXX, 1979, 292–318; p. 319–383: Caprioli, Mario: Il sacerdozio nel magistero di **Paolo VI** ‹1963–1978›.

Caputo, John D.: The mystical element in **Heidegger**'s thought. – [Athens:] (Ohio Univ. Pr. 1978). XVI, 292 p.; $ 15,–.

Woodcock, George: Thomas **Merton**. Monk and poet. A critical study. – Ed: Canongate (1978). 200 p.; £ 5,95.

Cabielles de Cos L., CMF: Vocación universal a la santidad y superioridad de la vida religiosa en los capítulos V y VI de la Const. «Lumen Gentium». – Claretianum XIX, 1979, 5–96.

Špidlík, Thomas: La spiritualité de l'**Orient chrétien.** Manuel systématique. – R: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1978. XI, 436 p. = Orientalia Christiana Analecta CCVI; Lire 20 000.

Dirschauer, Klaus: Leben aus dem Tode. Grundlegung christlicher Frömmigkeit. – (Mchn:) Kaiser (1979). 166 S.; kart. DM 18,–.

Vita comunitaria. [Di] (Juan M.) Lozano [e. a.]. Studi a cura dell'Istituto di Teologia della Vita Religiosa «Claretianum». – Mil: Ed. Ancora (1979). 263 p.; Lire 6500.

Johnston, William: Klang der Stille. Meditation in Medizin und Mystik. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1978). 172 S.; kart. DM 22,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Barillaro, Domenico: Società civile e società religiosa dalla Riforma alla Restaurazione. – Mil: Giuffré 1978. VII, 156 p.; Lire 4000.

Pol, W[illem] H[endrik] van de: Gisteren, vandaag en morgen. Markante hoofdstukken uit: "Het einde van het conventionele Christendom" ‹1966› en "Het voortbestaan van kerk en Christendom" ‹1970›. – Hilv: Gooi en Sticht (1979). 138 blz.; hfl 17,90.

Fenn, Richard K.: Toward a theory of **secularization**. – Storrs, Conn.: Society for the scient. study of religion (1978). XXI, 90 p. = Society for the scientific study of religion. Monograph series I; $ 4,50.

Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis. [Mit Beitr. von Franz Hengsbach . . .] – Aschaffenburg: Pattloch 1978. 324 S. = Veröffentlichungen des Studienkreises Kirche und Befreiung; kart. DM 36,–.

Tödt, Heinz Eduard: Der Spielraum des Menschen. Theologische Orientierung in den Umstellungskreisen der modernen Welt. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1979). 143 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCXXXVII.

Stryckman, Paul: Validation empirique d'une typologie des pratiques du prêtre pasteur. – Cahiers du CRSR II, 1978, 57–89; p. 90–132: Foucart, Eric: Le phénomène des sectes: essai de synthèse; p. 133–169: Moles, Abraham A. et Elisabeth Rohmer: L'espace du sacré.

Sfez, Lucien: L'enfer et le paradis. Critique de la théologie politique. – [P:] Pr. Univ. de France (1978). 489 p., 2 tabl. = La politique éclatée.

Greinacher, Norbert – Ferdinand Klostermann: Vor einem neuen politischen Katholizismus? – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 107 S. = Erfahrung und Theologie I; sfr 32,–.

Ossipow, William: La transformation du discours politique dans l'église. – (Laus:) L'Âge d'Homme (1979). 278 p. = Pratiques des sciences de l'Homme.

I periodici del movimento sociale cattolico Lombardo ‹1860–1926›. A cura di Angelo Robbiati. – Mil: Vita e Pensiero 1978. 255 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze storiche XX; Lire 10 000.

Chenu, Marie-Dominique: La "Doctrine sociale" de l'église comme idéologie. – P: Ed. du Cerf 1979. 96 p. = Essais; F 25,20.

Entwicklung, Gerechtigkeit, Friede. Dokumentation des Entwicklungspolitischen Kongresses 1979. Kirchen im Gespräch mit Parteien und gesellschaftlichen Gruppen. Hrsg. von Klaus von Bismarck und Hans Maier. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1979). 412 S., 32 S. Bildteil = Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen VII; kart. DM 27,50.

Arbeitslosigkeit – Herausforderung der Kirchen. Dokumente, Projekte, Analysen. Hrsg. von Christian Gremmels u. Franz Segbers in Zusammenarbeit mit Wolfgang Belitz [u. a.] – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) (Matthias-)Grünewald-(Verlag) (1979). 230 S. = Gesellschaft u. Theologie. Abt.: Sozialethik XI.

XIII. Kirchenrecht

Atti del Colloquio Romanistico-Canonistico ‹febbraio 1978›. – R: Libr. Ed. della Pontificia Università Lateranense 1979. 462 p. = Utrumque ius IV; Lire 8000; [cont.:] p. 25–32: Lombardi, Gabrio: L'emergere dell'ordinamento giuridico della Chiesa nel contesto sociale del mondo romano; p. 33–40: Lefebvre, Charles: Diritto romano e Diritto canonico; p. 41–53: Frezza, Paolo: La interpretazione del Diritto nella storia della giurisprudenza romana; p. 54–61: Graziani, Ermanno: Interpretazione ‹Diritto canonico›; p. 62–72; Robleda, Olis: L'equità in Diritto romano; p. 73–97: Fedele, Pio: Aequitas canonica; p. 98–112: Gallo, Filippo: La consuetudine nel Diritto romano; p. 113–124: Petroncelli, Mario: Il «consensus superioris» nella dottrina canonistica della consuetudine; p. 125–149: Gutiérrez, Anastasio: Diritto delle persone; p. 150–219: Fabbrini, Fabrizio: «Auctoritas», «potestas» e «iurisdictio» in Diritto romano; p. 220–234: Gangoiti, Benedetto: I termini ed i concetti di «auctoritas», «potestas», «iurisdictio» in Diritto canonico; p. 235–251: Burdese, Alberto: Atti delle persone: i vizi dell'atto giuridico in Diritto romano; p. 252–266: Castaño, José Manuel: I vizi dell'atto giuridico in Diritto canonico; p. 267–298: Castello, Carlo: La definizione di matrimonio secondo Modestino; p. 299–318: Navarrete, Urbano: Influsso del Diritto romano sul Diritto matrimoniale canonico; p. 319–336: Gordon, Ignazio: Discorso generale sui libri IV e V del «Codex»; p. 337–358: Pugliese, G.: «Actio-contestatio litis»; p. 359–390: Ochoa, Javier: «Actio» e «contestatio litis» nel processo canonico; p. 391–399: Provera, G.: Prova, sentenza, appello in Diritto romano; p. 400–406: Zampetti, Giovanni: Prove, sentenza, appelli in diritto canonico; p. 407–422: Biscardi, A.: L'imputabilità dell'atto delittuoso in Diritto romano; p. 423–431: De Paolis, Velasio: L'imputabilità dell'atto delittuoso nel libro V del CIC.

Marantonio Sguerzo, Elsa: I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico. Secc. I–V. – Mil: Giuffrè Ed. 1979. VIII, 202 p.

Luchterhandt, Otto: Die Religionsgesetzgebung der **Sowjetunion**. – (B:) Berlin-Verl. (1978). 123 S. = Quellen zur Rechtsvergleichung aus dem Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin = Die Gesetzgebung der sozialistischen Staaten. Einzelausgabe XXI.

Winter, Jörg: Die Wissenschaft vom Staatskirchenrecht im Dritten Reich. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1979). 315 S. = Europäische Hochschulschriften II, 212; sfr 50,– [Diss., Freiburg/B]

Feliciani, Giorgio: Le basi del diritto canonico. – Bol: Il Mulino (1979). 173 p. = La Nuova scienza. Serie di diritto; Lire 6000.

Hervada, Javier: ¿Qué es el matrimonio?. – Ius canonicum XVII, 1977, Pamplona 1979, 17–32; p. 33–59: Ferrer Millet, Ignacio: El «error redundans» en Tomás Sánchez; p. 61–74: González del Valle, José María: La condición en el matrimonio canónico. En torno a una reciente monografía; p. 75–133: Lorenzo Vázquez, Paloma: Aspectos cognoscitivos de la condición de cualidad apuesta al consentimiento matrimonial; p. 135–155: Del Amo, León: El escrito de alegaciones en el proceso matrimonial; p. 159–205: Gómez López, Antonio: Revisión del concepto de impotencia a la luz del Decreto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, de 13-V-77; p. 209–222: Zurowski, Marian: «Communio Ecclesiarum». L'uomo nella comunità ecclesiale delle comunità.

Piñero Carrión, José María: La contestación del Derecho canónico y la respuesta eclesial. – REDC XXXV, 1979, 339–370.

Grocholewski, Zenon: De «communione vitae» in novo Schemate «de matrimonio» et de momento iuridico amoris coniugalis. – PerRMCL LXVIII, 1979, 439–480.

Navarrete, Urbano, SJ: De natura et de applicatione Decreti S. Congregationis pro doctrina fidei diei 13 maii 1977 circa impotentiam viri. – PerRMCL LXVIII, 305–326.

Veraja, Fabijan: Il Motu Proprio «Sanctitas Clarior» et le cause «storiche» dei Santi. – MonEccl CII, 1979, 315–337.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Marlé, René: Le projet de théologie pratique. – P: Beauchesne (1979). 131 p. = Le point théologique XXXIII; F 38,–.

Seelsorge im Spannungsfeld. Bibelorientierung, Gruppendynamik. Hrsg. v. Horst Keller u. Adolf Sperl. Mit Beitr. von Hansjörg Bräumer . . . – Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1979. 214 S. = Zur Sache XVI; kart. DM 15,80.

Hutcheson, Richard G., Jr.: Wheel within the wheel. Confronting the management crisis of the pluralistic church. – Atlanta: John Knox Pr. (1979). 272 p.

Arbeiterpastoral in der Pfarre. Österreichische Pastoraltagung 27.–29. Dezember 1978. Im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstitutes hrsg. von Josef Wiener und Helmut Erharter. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1979). 184 S.; kart. DM 24,80.

Brosseder, Hubert: Das **Priesterbild** in der **Predigt**. Eine Untersuchung zur kirchlichen Praxisgeschichte am Beispiel der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet" von 1850 bis zur Gegenwart. – Mchn: Wewel (1978). XXI, 466 S.; kart. DM 24,– [Diss., München]

Düsterfeld, Peter: **Predigt** und Kompetenz. Hermeneutische und sprachtheoretische Überlegungen zur Fundierung einer homiletischen Methode. – Düs: Patmos Verl. (1978). 206 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 32,80. [Diss., Münster]

Die Kompetenz des Predigers im Spannungsfeld zwischen Rolle und Person. Hrsg. von Rolf Zerfass u. Franz Kamphaus in Zus.arbeit mit dem Comenius-Institut. – (Mstr: Comenius-Institut 1979). VII, 229 S.; kart. DM 8,–.

Pietron, Josef: Geistige Schriftauslegung und biblische Predigt. Überlegungen zu einer Neubestimmung geistiger Exegese im Blick auf heutige Verkündigung. – Düs: Patmos (1979). 391 S. = Themen und Thesen der Theologie. [Diss., Münster]

Adam, Gottfried: Kriterien der Predigtarbeit. – KuD XXV, 1979, 273–288.

Stollberg, Dietrich: Predigt praktisch. Homiletik – kurz gefaßt, mit zehn Predigtenwürfen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 102 S.

Kriegstein, Matthias von: Predigt als Gespräch. Pastoralpsychologische und didaktische Reflexion von Predigten und Gesprächsgottesdiensten. – Stu [u. a.:] Kohlhammer (1979). 168 S. = Urban-Taschenbücher DCXLV. – T-Reihe.

Holley, Raymond: Religious **education** and religious understanding. An introduction to the philosophy of religious education. – Lo, Henley(-on-Thames); Boston/Mass.: Routledge & Kegan Paul (1978). X, 180 p.

Valori attuali della catechesi patristica. Convegno di studio e aggiornamento Pontificium Institutum Altioris Latinitatis ‹Facoltà di Lettere Cristiane e Classiche› Roma, 24–25 aprile 1978. A cura di Sergio Felici. – R: L(ibreria) A(teneo) S(alesiano) (1979). 217 p. = Studi, testi, commenti patristici = Biblioteca di scienze religiose XXV.

Kopp, Ferdinand: Christlich erziehen in der modernen Welt. – Donauwörth: Auer (1978). 150 S.; kart. DM 12,80.

Weber, Hartwig: Religiöse Erziehung. Informationen und Anregungen. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1978). 127 S. = GTB-Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCLXXIX.

Noormann, Harry: Emanzipatorischer Religionsunterricht und wirtschaftliche Interessen – gegen die blinde Fortschreibung religionspädagogischer Didaktik. – ThP XIV, 1979, 239–250; S. 251–264: Weinrich, Michael: Religion zwischen Apologie und Ideologie. Kritische Bemerkungen zur Funktion der Religionspädagogik in der Gesellschaft.

Frör, K.: Religionspädagogik – eine theologische Disziplin. – WissPr LXVIII, 1979, 336–346; S. 347–358: Bizer, Chr.: Verheißung als religionspädagogische Kategorie.

Merkert, Rainald – Werner Simon: Didaktik und Fachdidaktik Religion. Didaktische Grundpositionen und ihre Rezeption durch die Religionspädagogik. – (Zü, Köln:) Benziger (1979). 243 S.; kart. DM 24,–.

Didaktik des Religionsunterrichts. Ein Leitfaden von Josef Hepp [u. a.] Fritz Weidmann ‹Hrsg.› – Donauwörth: Auer (1979). 247 S.

XV. Liturgiewissenschaft

La liturgie, expression de la foi. Conférences Saint-Serge, XXVe Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 27–30 juin 1978, éditées par A(chille) M. Triacca et A. Pistoia. [Par] C(onstantin) Andronikof [e.a.]. – R: C.L.V. – Ed. Liturgiche 1979. 378 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". "Subsidia" XVI; Lire 16 000; [cont.:] p. 13–28: Andronikof, C.: Dogme et liturgie; p. 29–55: Arranz, M., SJ: Les «fêtes théologiques» du calendrier byzantin; p. 57–67: Bobrinskoy, B.: Confession de foi trinitaire et consécrations baptismales et eucharistiques dans les premiers siècles; p. 69–74: Botte, B., OSB: La liturgie expression et gardienne de la foi. Un témoignage; p. 75–88: Braniste, E.: Le culte byzantin comme expression de la foi orthodoxe; p. 89–96: Cazelles, H.: La liturgie confession de foi dans l'Ancien Testament; p. 97–113: Cothenet, E.: Liturgie et vie chrétienne d'après I Pierre; p. 115–127: Dalmais, I.-H., OP: Le «Testament du matin» et «L'enseignement des arcanes»: deux antiques expressions liturgiques de la foi dans l'Église d'Éthiopie; p. 129–146: De Clerck, P.: La prière universelle expression de la foi; p. 147–158: Hruby, K.: La proclamation de l'unicité de Dieu comme actualisation du Royaume; p. 159–178: Jounel, P.: Le culte de Marie dans la liturgie romaine rénovée; p. 179–200: Kniazeff, A.: Hymnographie byzantine et confession de foi; p. 201–228: Koulomzine, N.: Kérygme apostolique et confession de foi; p. 229–253: Ouspensky, N.: Le schisme dans l'Église Russe au XVIIe siècle comme suite d'une collision de deux théologies; p. 255–263: Strömberg, B.: Création et rédemption dans la liturgie de l'Église Suédoise; p. 265–310: Triacca, A.M.: «Fides magistra omnium credentium». Pédagogie liturgique: pédagogie «de la foi» ou «par la foi»?; p. 311–314: Viaud, G.: La liturgie expression de la foi chez les Coptes d'Égypte; p. 315–337: Webb, D.: L'expression de la foi dans les hymnes de l'Office quotidien nestorien; p. 339–365: Zeegers-Vander Vorst, N.: La notion de foi chez Théophile d'Antioche; p. 367–387: Zellweger, E.: Comment la foi s'exprime dans la liturgie des Églises Réformées de Suisse Alémanique.

Deshusses, Jean: Les anciens sacramentaires de **Tours**. – RB LXXXIX, 1979, 281–302.

Triacca, Achille M.: «Celebrare» il matrimonio cristiano. Suo significato teologico-liturgico. ‹Anamnesis, methexis, epiclesis›. – ELit XCIII, 1979, 407–456; p. 457–478: Stevenson, Kenneth: "Benedictio nuptialis". Reflections on the blessing of bridge and 'groom' in some western medieval rites.

Bissig, Hans: Das **Churer** Rituale 1503–1927. Geschichte der Agende – Feier der Sakramente. – Frb/S: Universitätsverlag 1979. LIV, 569 S., 24 Taf. u. 3 Taf. mit farb. Kt. im Text, 3 farb. Taf. = Studia Friburgensia. N.F. LVI; sfr 75,–.

López Martín, Julián: La experiencia de la **Trinidad** en la liturgia romana restaurada. – ETr XIII, 1979, 151–206.

Pindado, Martín: La creatividad en la liturgia. – Salm XXVII, 1979, 419–442.

Delzant, Antoine: **L'Eucharistie** au regard d'une théologie fondamentale. – MD CXXXVII, 1979, 7–26; p. 27–38: Liégé, Pierre-André: L'Eucharistie dans l'Église; p. 39–48: Duquoc, Christian: Christologie et Eucharistie; p. 49–72: Chauvet, Louis-Marie: L'Eucharistie parmi les sacrements; p. 81–102: Gy, Pierre-Marie: L'Eucharistie dans la tradition de la prière et de la doctrine; p. 109–125: Perrot, Charles: L'Eucharistie dans le Nouveau Testament; p. 127–146: Evenou, Jean: Chronique des ateliers; p. 147–160; Geffré, Claude: Bilan des acquis théologiques du Colloque.

Peri, Franca – Vittoria Peri: La forza di sperare. Il nuovo rito della **confermazione**. – Mil: Edizioni O.R. (1979). 131 p.; Lire 3000.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. DDr. Peter Antes, Bismarckstr. 2, 3000 Hannover; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 8401 Pentling; Dr. Ewald Berning, Dürerstr. 1, 8700 Würzburg; Dr. Basilius Doppelfeld OSB, Benediktinerabtei, 8711 Münsterschwarzach; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Dr. Edgar H. Friedmann OSB, Benediktinerabtei, 8711 Münsterschwarzach; Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11b, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Prof. Dr. N. M. Häring, Theologische Hochschule, Postfach 230, 5414 Vallendar; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Dr. Ulrich von Hehl, Mehlemer Weg 34a, 5309 Meckenheim; Prof. Dr. John Jay Hughes, 6825 Natural Bridge, St. Louis, Mo. 63121/USA; Dr. Christoph Jungck, Sommergasse 46, CH-4056 Basel; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Dipl.-Theol. Bernhard Krabbe, Großtalstr. 1a, 7800 Freiburg; Wilhelm Krückeberg, Mottener Str. 4, 6412 Gersfeld-Dalherda; Prof. Dr. Günter Lanczkowski, Liebermannstr. 45, 6900 Heidelberg 1; Dr. Rudolf Laufen, Boltensternstr. 16, 4000 Düsseldorf 1; Prof. Dr. Joseph Listl SJ, Lennéstr. 5, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Helmut Merklein, Jägerhofstr. 12, 5600 Wuppertal-Elberfeld; Prof. Dr. Karl Mühlek, Höllgasse 24, 8390 Passau; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Mittelstr. 12, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Ernst Nellessen, Bergstr. 5, 5340 Bad Honnef; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8078 Eichstätt; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Bahnhofstr. 54, 6457 Maintal-Dörnigheim; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Riesenhuber SJ, Sophia University SJ House, Kioicho 7, Chiyoda-ku, 102 Tokyo (Japan); Dr. Helga Rusche, Nordstr. 45, 4400 Münster; Prof. Dr. Philipp Schäfer, In der Ebene 18, 7407 Rottenburg 4 Wendelsheim; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Raphael Schulte OSB, Pötzleinsdorfer Str. 108, A-1180 Wien; Dr. Reinhold Schwarz, Rosental 1, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Rudolf Smend, Theologicum, Nikolausberger Weg 5b, 3400 Göttingen; Dr. Maria Barbara von Stritzky, Woldemei 10, 4780 Lippstadt; Prof. Dr. August Strobel, Föhrenstr. 15, 8806 Neuendettelsau; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; Claus Urban, Böcklerstr. 14, 4422 Ahaus; Prof. Dr. Richard Völkl, Hermannstr. 5/III, 7800 Freiburg; Prof. DDr. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31; Prof. Dr. Bernhard Welte, Bürgerwehrstr. 32, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Franz Wiedmann, Philosophischer Fachbereich III der Universität Würzburg, Am Hubland, 8700 Würzburg.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1980 – 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, Johannnisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen.

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

Diesem Heft der Theologischen Revue liegen folgende Prospekte bei:
Confessio Augustana und Confutatio (Verlag Aschendorff)
Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit (Steiner Verlag)

Confessio Augustana und Confutatio

Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche

Confessio Augustana und Confutatio Referate und Diskussionen des internationalen Symposions September 1979 in Augsburg

Das Werk enthält die Referate und Diskussionen des internationalen Symposions, das die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum vom 3. bis 7. September 1979 in Augsburg gehalten hat. Es bringt eine ausführliche Erörterung aller mit der „Confessio Augustana" und der „Confutatio" zusammenhängenden Fragen, die von erheblicher kirchengeschichtlicher und ökumenischer Bedeutung sind, und macht die Möglichkeit und die Problematik einer Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses als katholisch deutlich. Es zeigt sich, daß die „Confessio Augustana" und ihre Widerlegung Dokumente des Willens zur Einheit der Kirche sind.

An dem Symposion waren über 100 Wissenschaftler beider Konfessionen aus dem In- und Ausland beteiligt. Die Hauptreferate sind u. a. von:
Cornelis AUGUSTIJN, Amsterdam
Remigius BÄUMER, Freiburg
Holsten FAGERBERG, Uppsala
Pierre FRAENKEL, Genf
Eugène HONÉE, Nijmegen
Hans JORISSEN, Bonn
Anastasios KALLIS, Münster
Walter KASPER, Tübingen
Georg KRETSCHMAR, München
George LINDBECK, New Haven (USA)
Heinrich LUTZ, Wien
Peter MANNS, Gaubischofsheim
Harry McSORLEY, Toronto (Kanada)
Harding MEYER, Straßburg
Gerhard MÜLLER, Erlangen
Stanislaw C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin
Heiko A. OBERMAN, Tübingen
Heribert RAAB, Fribourg
Wolfgang REINHARD, Augsburg
Vilmos VAJTA, Straßburg
Jared WICKS, Rom

In Verbindung mit Barbara HALLENSLEBEN herausgegeben von Erwin ISERLOH.
Erscheint in der Reihe „Reformationsgeschichtliche Studien und Texte" als Heft 118.

Zum ermäßigten Subskriptionspreis

Etwa 700 Seiten.
Subskriptionspreis bis zum Erscheinen 98,– DM.
Späterer Ladenpreis 124,– DM.
Erscheinungstermin etwa Mai 1980.
Bestellung und Bezug durch jede Buchhandlung.

Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530 Bearbeitet von Herbert Immenkötter

Diese Edition bietet erstmals den Text der Confutatio in der Form, wie sie vor den versammelten Reichsständen zur Verlesung kam, zusammen mit der entsprechenden lateinischen Übersetzung, die dem Kaiserhof vorgelegen hat.
Im textkritischen Apparat sind zudem alle überlieferten Handschriften früherer Redaktionen berücksichtigt, was einen Einblick in die Entstehungsgeschichte des Textes gestattet. Ausführliche Einzelbelege für alle Gedanken, Argumente, Schrift- und Väterzitate der Confutatio bringen den Nachweis, daß die Confutatio von der gesamten katholischen Kontroverstheologie der Zeit getragen ist und keineswegs das Werk nur eines Theologen genannt werden darf. (Corpus Catholicorum, Band 33) XXVIII und 232 Seiten, kart. 78,– DM.

Herbert Immenkötter: Der Augsburger Reichstag und die Confutatio

Eine kurze Geschichte des Reichstages, dazu eine neuhochdeutsche Übertragung der Confutatio.
Die Darstellung legt das Hauptgewicht auf die Behandlung der Glaubensfrage, deren Ergebnisse weltgeschichtliche Bedeutung erlangen sollten. Die an sich weitreichenden Übereinkünfte in wichtigen Glaubensfragen sind leider nie schriftlich fixiert worden, um eine gemeinsame Grundlage einmal festzuschreiben und auf dieser Basis weiterverhandeln zu können. Über die Darstellung der Religionsgespräche auf den verschiedenen Ebenen des Reichstages hinaus wird hier versucht, auch Auskunft zu geben über den jeweils erzielten Verhandlungsfortschritt und über die repräsentative Relevanz einzelner Einigungsformeln. Für Studenten, Geschichts- und Religionslehrer und für alle ökumenischen Laiengruppen, die sich mit Problemen um die sog. „Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche" befassen. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 39) 110 Seiten, kart. 20,– DM.



Joachim Jeremias · Die Sprache des Lukasevangeliums

Redaktion und Tradition im Nicht-Markus-Stoff des dritten Evangeliums (Ergänzungsband zu Meyers Kritisch-Exegetischer-Kommentar). 323 Seiten, Leinen DM 60,—

Joachim Jeremias hat die Frage nach Redaktion und Tradition erstmals auf das gesamte Lukasevangelium ausgedehnt und mit seiner sprachlichen und stilistischen Analyse jedes Einzelstückes eine solide Grundlage und damit ein unverzichtbares Hilfsmittel mit durchaus eigenständigem Charakter geschaffen. Mit der Freilegung des vorlukanischen Traditionsgutes hat er den Blick erneut auf den historischen Jesus gelenkt, dessen Botschaft herauszuarbeiten ihm besonders wichtig ist.

Georg Strecker · Eschaton und Historie

Gesammelte Aufsätze. 399 Seiten, kartoniert DM 74,—

Diese Veröffentlichung des Göttinger Neutestamentlers umfaßt gedruckte und ungedruckte Aufsätze, in denen die Spannweite der neutestamentlichen Wissenschaft (Exegese und Theologie, religionsgeschichtliche und wissenschaftsgeschichtliche Nachwirkungen des Neuen Testaments) reflektiert wird. Ein Schwerpunkt ist die Methode der „Redaktionsgeschichte".

Der Titel „Eschaton und Historie" benennt das Problem, das implizit sämtlichen Abhandlungen zugrunde liegt: die Frage nach dem eschatologischen Anspruch und nach den literarischen und historischen Bedingungen der neutestamentlichen Schriften. Solche Aufgabenstellung beabsichtigt, das Neue Testament als Urdokument des christlichen Glaubens und als ständige Herausforderung für Theologie und Kirche zur Geltung zu bringen.

Hermann Lichtenberger
Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde

Etwa 268 Seiten, kartoniert etwa DM 50,— (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Band 15)

Die Arbeit fragt nach dem Menschenbild der Qumrangemeinde unter der Problemstellung einer theologischen Anthropologie. Bei der Untersuchung repräsentativer Texte ergeben sich z. T. unterschiedliche Weisen vom Menschen zu reden: So zielt z. B. in einem Text die Aussage auf seine kreatürliche Niedrigkeit und Sündhaftigkeit, in einem anderen auf seine Hoheit; einerseits ist Willensfreiheit im Blick, andererseits die Bestimmtheit durch feindliche Mächte. Die teilweise stark differierenden Ergebnisse dieses analytischen Teils werden dann auf die sie bestimmenden theologischen Strukturen untersucht. Dabei werden als Grundkategorien des qumranischen theologischen anthropologischen Denkens Schöpfungsvorstellungen, Prädestination, Dualismus und Gesetz herausgearbeitet, die zu einer Einheit zu verbinden der Qumrangemeinde nur partiell gelungen ist.

Gerd Lüdemann · Paulus, der Heidenapostel

I: Studien zur Chronologie. 301 Seiten, Leinen etwa DM 48,– (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 123)

Der Autor unternimmt in dieser Arbeit den Versuch, denselben methodischen Grundsatz auf die Chronologie des Paulus anzuwenden, der bei der Rekonstruktion der Theologie des Apostels längst anerkannt ist: nämlich ausschließlich die Primärquellen zugrunde zu legen. Die Arbeit befindet sich vorwiegend in einem kritischen Dialog mit demjenigen Zweig neutestamentlicher Wissenschaft, der für diesen Grundsatz ein Gespür hat, und läßt weitgehend die Ansätze unberücksichtigt, die den Verfasser des lukanischen Doppelwerkes für einen Paulusbegleiter halten.

A. d. Inhalt: Eine kritische Bilanz der Chronologie des Paulus / Rekonstruktion einer Chronologie des Paulus allein aufgrund der Briefzeugnisse / Die Einpassung der Traditionen der Apg. in den allein aufgrund der pln. Briefe gewonnenen Rahmen / Die eschatologischen Aussagen in 1. Thess 4,13 ff und 1. Kor 15,51 ff als Bestätigung der frühen mazedonischen Wirksamkeit Pauli / Chronologische Übersicht.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Rudolf Lorenz · Arius judaizans?

Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius. 227 Seiten, kartoniert DM 44,— (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 31)

Sowohl in der älteren als auch in der neueren Forschung wird erwogen, ob Arius unter dem Einfluß des Judentums und seines strengen Monotheismus steht, welcher keine Trinität in Gott zulassen kann. Hier setzt die vorliegende Arbeit ein. Sie schafft zunächst ein breiteres Fundament durch synoptische Darbietung und durch Interpretation der Fragmente des Arius und führt zu deutlicherem Hervortreten des verschütteten Grundrisses der Theologie des Arius. Durch genaue Untersuchung des Verhältnisses des Arianismus zum Judentum und Judenchristentum und deren Einfluß auf Arius' Lehrer Lukian löst sich das Rätsel um die Ursprünge des Arianismus.

Kerygma & Logos

Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von Adolf Martin Ritter. 519 Seiten, gebunden DM 180,—; Subskriptionspreis bis 31. 3. 1980 DM 148,—

Aus dem Inhalt: B. Aland, Zur Anthropologie des Irenäus / C. J. Classen, Der platonisch-stoische Kanon der Kardinaltugenden bei Philon, Clemens Alexandrinus und Origenes / C. Colpe, Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien / A. Dihle, Zur Schicksalslehre des Bardesanes / H. Dörrie, Der Prolog zum Evangelium nach Johannes im Verständnis der älteren Apologeten / H. J. W. Drijvers, Kerygma und Logos in den Oden Salomos / L. C. Ferrari, Augustine's Confessions as exemplary propaedeutic / O. Gigon, Lactantius und die Philosophie / A. Grillmeier S. J., „Christus licet uobis inuitis deus." Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft / I. Hadot, Ist die Lehre der Hierokles vom Demiurgen christlich beeinflußt? / P. Hadot, La présentation du platonisme par Augustin / A. Heron, The holy spirit in Origen and Didymus the Blind / R. Joly, Notes pour le moyen platonisme / F. H. Kettler, Orgines, Ammonius Sakkas und Porphyrius / B. Kötting, Martyrium und Provokation / A. Lindemann, Paulinische Theologie im Brief an Diognet / B. Lohse, Beobachtungen zur Wiederentdeckung des Paulus in der lat. Theol. des 4. Jahrhunderts / E. Mühlenberg, Das Vermächtnis der Kirchenväter an den modernen Protestantismus / G. Pfligersdorffer, „Fremdgespräch" und „Selbstgespräch" / A. M. Ritter, Zum homousios von Nizäa und Konstantinopel / B. Studer, Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers / J. Whitaker, Valentinus Fr. 2 / U. Wickert, Zur Wechselbeziehung von Christologie, Kosmologie und Eschatalogie in der Alten Kirche / W. Wischmeyer, Die Petrus-Leseszene als Beispiel für die christliche Adaption eines vorgegebenen Bildtypus.

Viorel Mehedintu · Offenbarung und Überlieferung

Neue Möglichkeiten eines Dialogs zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche. Etwa 376 Seiten, kartoniert etwa DM 64,— (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 40)

Seit dem ersten Dialog zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche im 16. Jhdt. stellt sich die Frage, wie weit von einem Fortschritt in der theologischen Vertiefung und Ausarbeitung der zwischen den beiden Kirchen zur Diskussion stehenden Fragen gesprochen werden kann. Die positive Entwicklung in der letzten Zeit bedeutet noch nicht den entscheidenden Durchbruch. Die Möglichkeit zu einem fruchtbaren ökumenischen Dialog sieht der Verfasser im Kennenlernen aus dem Kontext der Lehre und dem kirchlichen Leben des Partners. Nach Bestimmung der verwendeten Begriffe unternimmt er den Versuch einer dialogisch-ökumenischen Analyse, in der beide Theologien angesichts der Wirklichkeit der anderen zu Wort kommen.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

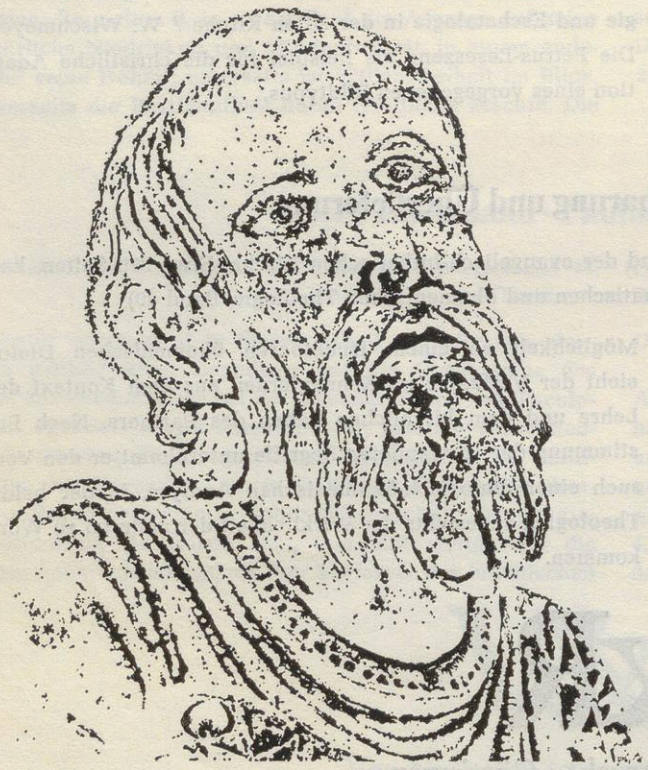
Der Stachel im Fleisch

Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus

Von Ernst Dassmann

Der Stachel im Fleisch, von dem Paulus 2 Kor 12,7 spricht, ist in bezug auf die Kirche er selbst; denn das Ringen des Apostels um die Anerkennung seiner Christusverkündigung setzte sich fort in der Auseinandersetzung um Geltung und Verständnis seiner Theologie in den folgenden Generationen. Ob man Paulus verschwieg oder tradierte, seine Gedanken weiterführte oder nur seine Autorität beanspruchte, für alle frühchristlichen Schriften innerhalb und außerhalb des neutestamentlichen Kanons stellt sich die Frage ihrer Beziehung zu Paulus.

Den Leser am roten Faden der Paulusrezeption mit einem spannungsreichen, wenngleich weithin noch ungeschriebenen Kapitel der frühesten Kirchen- und Theologiegeschichte bekannt zu machen, ist das Ziel dieser Untersuchung. Beschränkung des wissenschaftlichen Apparates, weitgehender Verzicht auf fremdsprachige Zitate, dafür aber die Anführung der wichtigsten Quellentexte im Wortlaut wollen auch dem Nichtfachmann, dem keine theologische Bücherei zur Verfügung steht, eine fruchtbare Lektüre ermöglichen.



Aus dem Inhalt:

Paulus und die Mitte des Evangeliums

Paulus im NT und bei den Apostolischen Vätern
Paulus in der Apostelgeschichte — Paulus im Lichte des Johannes? — Neutestamentliche Schriften in paulinischer Tradition — Der erste Klemensbrief — Didache und Matthäusevangelium — Antipaulinische Tendenzen im Neuen Testament? — Ignatius von Antiochien — Polykarp von Smyrna — Pastoralbriefe.

Das Ringen um Paulus im zweiten Jahrhundert
Markions häretischer Paulinismus — Gnostisches Interesse an Paulus — Tatsächliches oder absichtliches Verschweigen? — Apologeten — Paulus in der apokryphen Literatur — Meliton von Sardes — Irenäus von Lyon.

Ernst Dassmann
geboren 1931, Priester der Diözese Münster, seit 1969 Professor für Alte Kirchengeschichte an der Universität Bonn, Direktor des F. J. Dölger-Instituts zur Erforschung der Spätantike

Der Stachel im Fleisch
XII und 336 Seiten, Paperback 28,— DM
Verlag Aschendorff Münster

Aschendorff
Münster

410

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 **1980** **76. Jahrgang**

Eugen Biser: Der Schatten des totgesagten Gottes . . . . . Sp. 89

Allgemeines . . . . . Sp. 97
Theologische Realenzyklopädie, Bd III, Lief. 1. Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller (R. Bäumer)
Encyklopedia katolicka, Bd 3. Hrsg. von R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (J. Piegsa)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 100
P.-É. Langevin: Bibliographie biblique (E. Gotenburg)
Studien zum Pentateuch. Hrsg. von G. Braulik (C. Westermann)
O. H. Steck: Welt und Umwelt (H. Groß)
B. Lang, Kein Aufstand in Jerusalem (J. Becker)
J. Mejía: Amor, pecado, alianza (J. Scharbert)
B. Renaud: La formation du livre de Michée (A. Deissler)
O. Keel: Vögel als Boten (O. Loretz)
C. Spicq: Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire (J. B. Bauer)
A. Polag: Fragmente Q (R. Pesch)
F. Neirynck: Jean et les synoptiques (R. Pesch)
E. Synofzik: Die Gerichts- und Vergeltungssaussagen bei Paulus (F. G. Untergaßmair)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 117
G. Larentzakis: Einheit der Menschheit – Einheit der Kirche bei Athanasius (A. Laminski)
J. M. Lera: „. . . y se hizo hombre" (A. Ziegenaus)
W. Freiherr von Löhneysen: Mistra. Griechenlands Schicksal im Mittelalter (J. Fink)
Alberti Magni Opera Omnia. Tomus XXXIV, Pars I. Ed. D. Siedler (L. Ott)
Histoire de l'exégèse au XVIe siècle. Réuni par O. Fatio et P. Fraenkel (S. Wiedenhofer)
B. Bastgen: Die Besetzung der Bischofssitze in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (N. Trippen)
J. H. Schjørring: Theologische Gewissensethik und politische Wirklichkeit (A. Lindt)
G. Reifferscheid: Das Bistum Ermland und das Dritte Reich (L. Juhnke)
A. Nees: Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) (P. Krämer)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 131
W. Huber: Kirche (H. Wagner)
H. Wieh: Konzil und Gemeinde (P. Hünermann)
H. Vorgrimler: Buße und Krankensalbung (Z. Alszeghy)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 137
P. Hinder: Grundrechte in der Kirche (M. Kaiser)
P. Valdrini: Conflits et recours dans l'Eglise (H. Schmitz)
G. Raab: Rechtsschutz gegenüber der Verwaltung (K. Lüdicke)

Sozialwissenschaften, Moraltheologie Sp. 143
G. Schmidtchen: Was den Deutschen heilig ist (P. M. Zulehner)
Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Hrsg. von L. Bertsch und F. Schlösser (K. Forster)
G. Scarvaglieri: La religione in una società in transformazione (K. Forster)
J. Vohn: Sittliche Erkenntnis zwischen Rationalität und Glauben (E. Feil)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 151
L. Hödl / G. Kaufmann / L. Ruppert / R. Schaeffler / G. Schneider: Das Heil und die Utopien (G. Ermecke)
O. Fuchs: Die lebendige Predigt (J. Werbick)
H.-A. Egenolf: Die katholische Weihnachtspredigt nach 1945 (J. Pietron)
J. Deshusses: Le Sacramentaire Grégorien (A. A. Häußling)
Werkbuch zum Gotteslob. Hrsg. von J. Seuffert. Bd. VII–IX (E. J. Lengeling)

Philosophie . . . . . Sp. 157
V. Agosti: Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano (R. Schaeffler)
H. Pfeil: Im Umbruch der Zeit (R. Hauser)

Spiritualität . . . . . Sp. 160
K. Hemmerle: Glauben – wie geht das? (H. Waldenfels)
Gelebte Spiritualität. Hrsg. von F. Kamphaus und J. Bours (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 161

Der Schatten des totgesagten Gottes*

von Eugen Biser, München

In dem ‚Neue Kämpfe' betitelten Eingangsaphorismus zum dritten Buch seiner ‚Fröhlichen Wissenschaft' rief Nietzsche zum Kampf gegen den Schatten auf, der an den Wänden unserer Lebens- und Denkwelt von dem toten Gott zurückgeblieben sei. Die fatale Metapher reizt unwillkürlich dazu auf, sie auf jenen ‚Schatten' zurückzubeziehen, der von der auf Nietzsches ‚Toterklärung' bezogenen Radikalform von Theologie geblieben ist: auf den Schatten der ‚Gott-ist-tot-Theologie'. Noch gestern das Paradigma theologischer Modernität, ist sie heute einer so tiefen Vergessenheit anheimgefallen, daß von ihr kaum noch irgendwo die Rede ist. Längst haben ihr im Wettkampf um das Gütesiegel der Modernität andere Radikalformen, zuletzt die der ‚Prozeß-Theologie', den Rang abgelaufen. Theologische Moden scheinen fast noch kurzlebiger zu sein als literarische oder politische. Dennoch sitzt der von der ‚Gott-ist-tot-Theologie' ausgehende Schrekken zu tief, als daß über die von ihr gebildete Episode einfach zur Tagesordnung übergegangen werden könnte. Denn dieser Schrecken hat, genau genommen, mit dieser Radikalform nur bedingt zu tun. Das Wort vom ‚Tod Gottes' ist eine Eingebung der theologischen – und antitheologischen – Romantik; von der Verdüsterung der religiösen Atmosphäre durch das Hereinbrechen der ‚Gottesfinsternis' sprach, lange vor Buber, schon Görres; und unabhängig von allen Impulsen aus Tradition und Gegenwart registrierte der todnahe Reinhold Schneider in seinem Bekenntniswerk ‚Winter in Wien' die zunehmende Verhüllung des göttlichen Angesichts. Schneider ist auch der beredteste Zeuge des damit verbundenen Schreckens, nicht zuletzt deswegen, weil dieser Schrecken für ihn die undramatische, dafür aber zuständliche Form einer unstillbaren Trauer hat. In diesem Schrecken besteht das von der ‚Gott-ist-tot-Theologie' übriggebliebene Rest-Problem. Denn aus ihm stellt sich die Frage, ob die vom Neuen Testament bezeugte unwiderrufliche Heilszusage Gottes mit der Vorstellung

* **Schütz,** Christian: **Verborgenheit Gottes.** Martin Bubers Werk. Eine Gesamtdarstellung. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1975). 493 S. br. DM 39.–
Döring, Heinrich: **Abwesenheit Gottes.** Fragen und Antworten heutiger Theologie. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1977). 446 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Bd XL) Ln. DM 62.–

02. JUNI 1980
2D

von einem gezeitenhaften Gang ihrer Wirkungsgeschichte oder doch wenigstens mit der von einer epochalen Heilsvergessenheit vereinbar ist.

Auch angesichts der unbestreitbaren Tatsache, daß diese Fragestellung von der Gegenwartstheologie fast ganz ignoriert wird, läßt sie sich aus ihrem ‚Pflichtenkatalog' solange nicht streichen, als keine befriedigende Antwort gegeben wurde. Nach dem augenblicklichen Stand der Offenbarungsdiskussion zu schließen, der durch den unausgeglichenen Gegensatz der Konzeptionen der ‚Selbstoffenbarung' (Rahner) und ‚Geschichtsoffenbarung' (Pannenberg) gekennzeichnet ist, liegt eine kompetente Beantwortung vermutlich noch nicht in greifbarer Nähe. In Anbetracht dieser Sachlage verdienen zwei Werke besondere Beachtung, die auf je eigene Weise wichtige Vorarbeit leisten und schon durch ihre Thematik aufeinander verweisen: die von Christian Schütz unter dem Titel ‚Verborgenheit Gottes' vorgelegte Buber-Monographie, die das Thema – ‚Deus absconditus – Deus manifestus' – seiner Studie über das Offenbarungsverständnis des Hugo von Sankt Viktor (von 1967) weiterführt, und die dem Gedanken der ‚Abwesenheit Gottes' gewidmete Untersuchung von Heinrich Döring, die den Versuch unternimmt, die Tendenzen und Insinuationen der ‚Radikalen Theologie' auf den Begriff zu bringen.

Der Sinn der Verborgenheit

Wenn der Eintritt der ‚Gottesfinsternis' nicht nur auf eine Funktionsstörung des menschlichen Auges abgeschoben werden, sondern aus dem Ereignis der Gottesoffenbarung selbst verstanden werden soll, muß die ‚Statik' des traditionellen Offenbarungsbegriffs in Richtung auf eine dynamischere Vorstellung überschritten werden. Dieser Überstieg gelang Schütz schon in seiner Hugo-Studie, die den Nachweis erbrachte, daß der im Sinne der ‚lex Christi' strukturierte Offenbarungsbegriff Hugos ereignishaft und damit dynamisch gefaßt ist. Von den Voraussetzungen der spezifisch jüdischen Gottesvorstellung her erscheint nun auch der Bubersche Offenbarungsbegriff in einer Weise strukturiert, daß eine gezeitenhafte Dynamik des Offenbarungsgeschehens denkbar wird. Nur kommen jetzt, im jüdischen Denkhorizont, strukturierende Implikationen ganz unterschiedlicher Art in Betracht. Doch ergibt sich der Gedanke einer dynamischen Strukturierung für Buber früher schon aus dem „Modell, in dessen Grenzen Offenbarung gedeutet wird", aus seiner „dialogischen Grundkategorie der Begegnung" (344). Nie ist Offenbarung im Sinne Bubers faktizistisches Begebnis, auf das sich der Glaube linear zurückbeziehen könnte. Vielmehr handelt es sich um eine von Gott zum Menschen aufgenommene Beziehung, in der Geben und (Ver)-Nehmen nicht adäquat zu unterscheiden sind. So war es schon dem frühen Buber in einem von ihm unter dem Stichwort ‚Samuel und Agag' mitgeteilten Gespräch deutlich geworden (52f). Das wirkt sich zunächst dahin aus, daß Offenbarung korrelativ zur Selbstverbergung Gottes gedacht werden muß. So ergibt es sich für Buber vor allem aus seinem Verständnis vom Schicksal des prophetischen Künders, der sich – einem für Buber zum Leitgedanken gewordenen Prophetenwort zufolge – im ‚Schatten' der Hand Gottes verborgen und im Dunkel seines Köchers versteckt weiß und dem darüber sein Leben hingeht (321). An dieser Grundeinsicht bemißt sich folgerichtig dann auch Bubers Deutung der göttlichen Theophanien (343ff). Denn zu dem Moment der lichthaften Erscheinung gehört dann notwendig auch das, was die Metaphern von der ‚Rückseite' und den ‚Gewandsäumen' Gottes zum Ausdruck bringen, das Moment der Selbstverhüllung und Verborgenheit (345). Deswegen wäre es, zumindest aus jüdischer Sicht, unerträgliche Hybris, wenn man – und von hier aus setzt Buber zum zentralen Stoß seiner Christentumskritik an – „Gott auf irgendeine Art seiner Offenbarung" festlegen wollte (346). Im Akt der Selbstmitteilung behält Gott die Freiheit zur Selbstverhüllung; mehr noch: nur als der wesenhaft Verborgene wird er manifest (347).

Im einzelnen nennt die Studie, die in dieser subtilen Analyse einen ihrer Höhepunkte erreicht, fünf strukturierende Prinzipien, denen ebensoviele Weisen menschlicher Stellungnahme dazu entsprechen: den Namen, das Bild, die Wohnung, die Dämonie und die Stimme Gottes (347–364). In ihnen verbindet sich, wenn auch auf je andere Weise, stets ein Moment der Übereignung, Kundgabe, Manifestation und Zuwendung mit dem der Verweigerung und Selbstverschweigung. Selbst in der göttlichen Stimme, die im Sinne von Bubers Sprachdenken als das affirmativste Zeichen der Selbstzuwendung zu gelten hat, verbleibt ein Moment der Distanz, so daß das Daß ihres Ergangenseins das Was des mitgeteilten Inhalts übergreift (361). Und daraus ergibt sich andererseits, daß bei der Explikation der ‚Strukturprinzipien' immer schon die menschliche Rezeption mit ins Spiel kommt. Am stärksten kommt das bei der Ausarbeitung der göttlichen Dämonie zum Vorschein, die, analog zur Analyse des Prophetenschicksals, auf den tödlichen Augenblick im Glaubensleben der großen Stiftergestalten Bezug nimmt, in dem sich das Liebesantlitz Gottes ins Nächtig-Grauenhafte verzerrt (359). Mit einem dramatischen Akzent nimmt hier die Linie ihren Ausgang, auf der in der Folge die Formen menschlicher Rezeptivität entwickelt werden: das Stammeln, das Schweigen, das Leiden, das Harren und die Tat (365–379). Dennoch gäbe es diese unterschiedlichen Verhaltensformen nicht, wenn die Gottesoffenbarung nicht schon von sich selbst her dynamisch, und das besagt, im Sinne einer gezeitenhaften ‚Eigengeschichte', die sich im Rhythmus von Selbstgewährung und Selbstverweigerung bewegt, strukturiert wäre. So entspricht es nicht zuletzt auch dem jüdischen Verständnis von Offenbarungsgeschichte, die zwar ein eschatologisches Ziel im Sinn der Vorstellung vom ‚Tag Jahwes' kennt, nicht jedoch den Gedanken einer im empirischen Geschichtsgang erreichten Gipfelhöhe, mit der sie schon in dieser Weltzeit an ihr unüberholbares Ende gelangt.

Indessen hält Buber auch bei Annahme dieses spezifisch christlichen Offenbarungskonzepts eine Erklärung für das Phänomen der Gottesfinsternis bereit. Sie ergibt sich aus einer Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Reflexionsphilosophie, in der er sich mit Rosenzweigs Idealismus-Kritik trifft. Danach erlangt das Bewußtsein in dem von Kant zum transzendentalphilosophischen Prinzip erhobenen Akt der Reflexion zwar seine höchste Luzidität, dies jedoch um den – allzu hohen – Preis seiner Spontanität, so daß die volle Erhellungskraft des Denkens mit entscheidenden Einbußen an Vollzugsfähigkeit erkauft wird. Denn selbst im religiösen Akt, der seiner ganzen Struktur nach das Kriterium der Ungeteiltheit aufweisen muß, kann das reflexiv gewordene Bewußtsein nicht umhin, sich in einem reflektierenden Zweitbewußtsein seinem Aktvollzug entgegenzusetzen. Im Schlußabschnitt der ‚Gottesfinsternis' ist von dem ‚Angreifer' auf die Naivität des religiösen Vollzugs die Rede, der in dem „Überbewußtsein dieses Menschen hier" bestehe, „daß er betet, daß er b e t e t, daß e r betet". In diesem „Rückhalt des nicht in den Akt mit eingehenden Rest-Ich" sieht Buber, mit einer neutestamentlichen Metapher gesprochen, den ‚Balken' im Geistesauge, der es diesem verwehrt, reinen Blicks zu Gott aufzuschauen. Obwohl die nahliegende Frage nach der Herkunft dieses wahrhaft selbstzerstörerischen ‚Subjektwissens' nicht aufgeworfen und ausdiskutiert wird, lassen doch seine von Schütz unter dem Stichwort ‚Vereinseitigung des religiösen Verhältnisses' vermerkten Ausführungen über Signatur und Wirkungsgeschichte des „Ichsagens Jesu" (425f) darauf schließen, daß er für die Heraufkunft der subjektivistisch-reflexiven Denkweise in erster Linie das Christentum verantwortlich macht. Insofern erleidet der christliche Offenbarungsglaube im Widerfahrnis der ‚Gottesfinsternis' eine Konsequenz seiner eigenen Prämissen – eine Folgerung, mit der sich Buber dem Gedanken Nietzsches von der ‚Selbstauflösung des christlichen Glaubens' annähert, auch wenn sie von ihm, wie angedeutet, formell nicht gezogen wird. Sie wird auch von Schütz, zusammen mit dem ganzen Komplex der Buberschen Christentumskritik, nicht zur Diskussion gestellt, da es ihm fast ausschließlich um den Aufweis der verbindenden und integrierbaren Elemente im Denken Bubers zu tun ist. Um so kräftiger arbeitet er die Gründe der Verfinsterung heraus, die sich mit Hilfe von Bubers Denkansatz ausfindig machen lassen und demgemäß im Abfall von den dialogischen Grundstukturen des Daseins bestehen. Danach erfolgt die entscheidende Proportionenverzerrung dort, wo die ursprüngliche Ich-Du-Beziehung durch die Verhaltensschematismen der (abkünftigen) Ich-Es-Relation überlagert wird und wo es demgemäß zum Zerwürfnis von Religion und Philosophie (288ff) und zur Suspendierung des Ethischen (296ff) kommt. Da alle Philosophie mit einem „elementaren Abstraktionsakt" beginnt (289), ist der Bruch in der Elementarbeziehung, der im ‚Verzicht' auf die erfüllte „Augenblickhaftigkeit des Augen-

blicks" besteht, bereits mit dem Einstieg in die philosophische Denkweise gegeben. Frömmigkeit ist auf diesem Boden nur in Form kathartischer Akte möglich, die im Grenzfall „sogar das Aussehen eines kritischen Atheismus annehmen" können (295). Was es mit der Suspendierung des Ethischen auf sich hat, wird demgegenüber erst von Bubers Anthropologie her deutlich, die im Menschen – übereinstimmend mit Rosenzweig – die „verkörperte Kategorie der Möglichkeit" erblickt (296). Im Widerspiel der mit seinem Selbstwesen gegebenen Urmöglichkeit und seinen faktischen Einzelmöglichkeiten ist der Mensch ständig „zum Scheiden und Entscheiden" aufgerufen (ebd.). Dieser dynamische Ausgriff wird aber entscheidend behindert, wenn die menschlichen Lebensbereiche entweder künstlich getrennt und festgeschrieben oder im Sinne eines verfälschenden ‚Entweder-oder' polarisiert werden (299). Denn in diesem Fall wird der ethische Vollzug, der nun nicht mehr den Charakter dienender Selbstfindung haben kann, notwendig heteronom und damit gegenstandslos. Das aber ist gleichbedeutend mit der Heraufkunft jenes Zeitalters, „in dem die Suspension des Ethischen in einer karikaturhaften Gestalt die Menschenwelt füllt" (296). Und damit tritt ein nicht weniger großes Hindernis vor das zu Gott aufschauende Menschenauge als dasjenige, das durch die Überlagerung der dialogischen Grundrelation durch die verfälschenden Sachkategorien entstanden war.

Zwar spricht Schütz einmal von dem Druck, den die ‚Gott-ist-tot-Theologie' mit ihren Fragestellungen auf die Gegenwartstheologie ausübe (401) und der unvermeidlich zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der Buberschen Position führen müßte; doch geht er auf die rückläufige Frage nach einer möglichen Abhängigkeit dieser spezifisch amerikanischen Radikalform von Theologie von den Gastvorlesungen nicht ein, die Buber zu Beginn der fünfziger Jahre an verschiedenen amerikanischen Universitäten gehalten und später seiner ‚Gottesfinsternis' zugrunde gelegt hatte. Dafür entwickelt er im Schlußabschnitt seiner Untersuchung die Grundzüge einer Buber-Kritik, die für die Erörterung des durch die ‚Radikale Theologie' stimulierten Disputs über das Offenbarungsproblem förderlich ist, gleichgültig, ob sich die Frage des Zusammenhangs im Sinn einer tatsächlichen Abhängigkeit oder einer bloßen Gleichzeitigkeit entscheidet. Dabei bezieht er sich zunächst auf die „entscheidende Tat in Bubers Leben", seine Ausarbeitung des dialogischen Prinzips, bei dessen Erörterung er bewußt – und entscheidend – über den bisherigen Diskussionsstand hinausgeht, der daran lediglich die offenkundige Vernachlässigung der gegenständlichen Kategorien und Relationen bemängelte (402f). Kernpunkt der subtilen Analyse ist die Feststellung des ‚adulten', den Zeitbezug vernachlässigenden Charakters des von Buber formulierten Prinzips, das sich als solches der von ihm bestimmten Beziehung schematisierend auferlegt und damit den mit dem Stichwort ‚dialogisch' erhobenen Anspruch wenigstens partiell desavouiert (404ff). Durch die Überbetonung des Moments der Teilnahme und des Mitseins wird die Person gleichzeitig um jene Qualität gebracht, die mit ihrer „Individualität und Singularität" gegeben ist (406). Kurz, unter dem Denkzwang des dialogischen Prinzips reduziert sich das Personsein auf ein bloßes ‚In-Beziehung-sein' (407). Die Fatalität einer Anwendung des dialogischen Prinzips auf den Offenbarungsbegriff ergibt sich aus eben dieser Geschichtslosigkeit. Denn mit dem Prinzip würde gerade das unkenntlich gemacht, was das Proprium der sich je neu ereignenden Offenbarung – auch nach ihrem jüdischen Verständnis – ist.

Nicht minder schwer schlägt das zu Buch, was Schütz in sorgfältig differenzierender Unterscheidung zum Buberschen Gottesbegriff anmerkt. Der Geschichtslosigkeit des Offenbarungsbegriffs, die sich vornehmlich aus Bubers romantisierendem Verhältnis zur charismatischen Frühzeit Israels herleitet, entspricht hier eine nicht minder gravierende Verkürzung der göttlichen Transzendenz. Weil Buber das göttliche Du lediglich in Form einer Extrapolation der menschlichen Gesprächsbeziehung, nicht aber von seinem ‚Weltüberhobensein' her denkt, wird Religion für ihn lediglich zu einer „Sache der menschlichen Beziehung zu Gott, nicht Gottes selber" (430). Daraus ergibt sich dann aber notwendig ein Modell der sich im Schnittpunkt des ewigen Du berührenden menschlichen Beziehungen, das in seiner Linearität dem Verhältnis des Menschen zu seinem unendlichen Erfüllungsziel nicht gerecht wird. Was von Buber in den Blick gebracht wird, ist eine (dem Transzendenzbegriff Löwiths vergleichbare) ‚Binnentranszendentalität', Transzendenz im Sinn eines beziehentlichen Verwiesenseins, die sich fragen lassen muß, ob sie „zugleich als Transzendenz über die Welt hinaus, über den Menschen hinaus, letztlich auf Gott hin zu verstehen" sei (431). Diese kritische Einschränkung ergibt sich unmittelbar aus der Analyse des dialogischen Prinzips. Denn wenn Transzendenz, wie es von einer sachgerechten Explikation des Gottesgedankens her gefordert werden muß, „mit dem wesenhaften oder absoluten Du" identisch ist, „liegt es in dem damit ausgedrückten Anspruch dieses Du, daß es durchaus auch Es werden kann, ohne dabei aufzuhören, Du zu sein; jede andere Deutung tut nicht nur dem Es, sondern auch dem Du Unrecht" (433). Würde Gott nicht in dieser Freiheit gedacht, dann ginge mit der Verkürzung seiner Transzendentalität, wie Schütz am Schluß dieser kritischen Analyse deutlich macht, auch die Möglichkeit einer wirklichen Offenbarungsgeschichte verloren (434ff).

Indessen legt diese Kritik nur den Boden für eine letzte Verständigung, die den Begriff des religiösen Paradoxes betrifft. Daß im Sinn der schon von der Patristik entwickelten ‚negativen Theologie' von der Unendlichkeit des Göttlichen letztlich nur in Paradoxen gesprochen werden kann, ergibt sich rein sprachanalytisch schon daraus, „daß sowohl die ‚doxa' hinter ihrem ‚Gegenstand' wie der ‚Gegenstand' hinter seiner ‚doxa' zurückbleiben" kann (443). Wenn je einmal, ist diese Möglichkeit im Fall des menschlichen Gott-denkens gegeben. Denn zum Wesen des Göttlichen gehört sowohl das epiphane Moment, das die Begriffe Erscheinung, Antlitz, Gesicht, Name, Glanz, Herrlichkeit zum Ausdruck bringen wie das Wissen um die substantielle Unzulänglichkeit dessen, was mit ihnen zum Ausdruck kommt (446). So ergibt es sich aus der Transzendenz des Göttlichen, die es mit sich bringt, daß seine Selbstgewährung immer nur im Modus des Entzugs erfolgt, so wie seine Verborgenheit stets die Bedingung seiner Selbstmanifestation ist (447). Für Bubers Religiosität aber ist es kennzeichnend, daß sie sich weigert, den theologischen Gedanken bis auf dieses ‚Abstraktionsniveau' zu folgen, da für sie „kein ‚Hinsehen auf Gott' durch ‚Absehen' von Welt und Mensch" denkbar ist (451). Insofern steht diese Religiosität dem von ihr selbst verzeichneten Phänomen der Gottesfinsternis mit einer unverkennbaren Fassungslosigkeit gegenüber, eine Beobachtung, die ebenso für ihre Zeugniskraft und Redlichkeit wie für die Unzulänglichkeit ihres theologischen Instrumentariums spricht. Doch damit zieht Schütz auch eine deutliche Trennungslinie gegenüber der ‚Radikalen Theologie', die sich fragen lassen muß, ob sie sich mit Buber auch nur im Grad der Betroffenheit vergleichen läßt, von der theologischen Durchdringung des von ihr so lautstark – und unglaubwürdig – programmierten ‚Notstands' zu schweigen.

Die Leitkategorie der ‚Abwesenheit'

Die thematische Rechtfertigung der Untersuchung Dörings ergibt sich zunächst schon aus der motivgeschichtlichen Tatsache, daß das Erdenken Gottes im Vorraum der Theologie längst von der Position der ‚Verborgenheit' zu der radikaleren der ‚Abwesenheit' übergegangen ist. Dabei neigt Döring – in geistvoller Polarisierung – dazu, die Verborgenheit als die „Nicht-Erfahrung der Existenz Gottes", die in der Strenge des Begriffs gefaßte Abwesenheit dagegen als die „Erfahrung der Nicht-Existenz Gottes" zu deuten, wenn ihm auch gleichzeitig bewußt ist, daß sich diese Unterscheidung angesichts des gängigen Sprachgebrauchs nicht durchhalten läßt (19). Indessen gibt er damit schon durch seine Terminologie zu verstehen, daß es ihm darum zu tun ist, sich thematisch vom klassischen Problem der Verborgenheit Gottes abzugrenzen, um auf deren radikaleres Pendant im modernen Denken einzugehen, das mit dem Schlag- und Reizwort vom ‚Tod Gottes' ebenso provokatorisch wie ungenau zur Sprache gebracht wird (ebd.). Daran bemißt sich sein Forschungsinteresse, dem es einerseits darum geht, die kategorialen Vorentscheidungen im Denkraum der Neuzeit aufzudecken, die zur ‚Abwesenheit Gottes' führten (14), andererseits aber auch die gleichsinnigen „Engführungen in der Rede von Gott zu markieren" (16). Denn die Erfahrung der Abwesenheit „ist dem Glauben immer schon inhärent gewesen" (11), da die den Glauben vermittelnde Rede von Gott das Moment seiner Abwesenheit „auf zweierlei Weise" mit

sich bringt: einmal dadurch, daß es aufgrund seiner Traditionsverhaftung den modernen Verstehenshorizont nicht erreicht, dann aber auch dadurch, daß es sich den „Gott losgewordenen Denkformen" der Moderne zu radikal anvertraut und dann außerstande ist, die Wirklichkeit des transzendenten, persönlichen Gottes glaubhaft zu machen (13). So gliedert sich das von der Arbeit in Angriff genommene Themenfeld zunächst in einen kategorienkritischen und sprachkritischen Teil. Doch bilden diese beiden Arbeitsgänge im Grunde nur den Rahmen für den weitaus größeren Hauptteil der Untersuchung, der das ganze Spektrum der Gegenwartstheologie von Barth bis Schillebeeckx durchmustert und dabei die Abwesenheit Gottes als „das Problem heutiger Theologie" zu erweisen sucht (68–394).

Gemessen an der gängigen Tendenz, die Gott-ist-tot-These auf Nietzsche oder Hegel zurückzuführen, eröffnet die Arbeit schon dadurch eine geistesgeschichtlich wesentlich tiefere Perspektive, daß sie die Krise des Gottesbewußtseins mit Descartes' doppelsinniger Begründungsstrategie – des Gottesgedankens durch das Ich-Bewußtsein und des Selbst-Seins durch die Existenz Gottes – und dem damit einsetzenden reduktiven Grundzug des neuzeitlichen Denkens beginnen läßt (25ff). Unter Berücksichtigung der kartesianischen Gotteslehre wäre hier eine noch weitergreifendere Herleitung möglich gewesen, die (mit Gerhard Krügers Studie über die ‚Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins') Descartes in jener von Duns Scotus auf Kant hinführenden Tradition hätte erscheinen lassen, die auf die radikale Verendlichung des Menschen durch den in strenger Absolutheit gedachten Gott abhebt. Statt dessen macht die Studie den fortschreitenden Verlust des die Gotteserfahrung ermöglichenden ‚Referenzsystems' (66f) vor allem an der radikalen ‚Entgegenständlichung' des Gottesbegriffs durch Kant (29–45) und an den agnostizistischen Tendenzen des modernen Denkens (55–62) deutlich, die nach ihren existentialistischen, positivistischen und funktionalistischen Formen aufgefächert und schließlich nach ihren Konsequenzen befragt werden. Denn mit dem Verlust des Bezugsrahmens geht gleicherweise die Eindeutigkeit der menschlichen Position wie die ihrer Gottesbeziehung verloren. Der Mensch, den schon die Renaissance-Anthropologie in seiner grenzenlosen Modulationsfähigkeit beschrieben hatte (Pico della Mirandola), wird nun vollends zum ‚Konkurrenten Gottes' (62f), während seine atheistische Absage an Gott jede Eindeutigkeit verliert, so daß sie bei Bloch schließlich geradezu als die Bedingung des Gottesglaubens erscheint (64ff). Dabei stößt Döring im Zusammenhang seines Kant-Kapitels auf das viel zu wenig beachtete kritische Referat von Kants Kritik der Gottesbeweise in Heines Essay ‚Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland' (von 1834), das zu einer wenigstens partiellen Aufhellung der Herkunft und Intention von Nietzsches ‚Gott ist tot' verhelfen könnte, vorausgesetzt, daß man sich die – von Küng pathetisch zurückgewiesene – These zu eigen macht, daß Nietzsche mit seiner Proklamation des Gottestodes den Widerruf des anselmischen Arguments betreibt, das nach Auffassung Heines das von Kant unter den argumentativen ‚Leibgarden' Gottes angerichtete Blutbad als einziges unbeschädigt überstand. Da die Studie auch die mögliche Urheberschaft Bubers unerörtert läßt, bleibt sie in der für das Endurteil nicht unwichtigen Frage nach der Herkunft der ‚Gott-ist-tot-Theologie' und ihres Titels jedoch bei der gängigen Auffassung stehen, die mit Altizer in Paul Tillich den wichtigsten, wenn auch keineswegs einzigen ‚Vater' der Radikalen Theologie erblickt (250).

Da Vf. in der Frage der Bewertung, der Stellungnahme und Kritik ohnehin eine erstaunlich, bisweilen sogar befremdlich große Zurückhaltung übt, wird man das Schwergewicht seiner Untersuchung in erster Line in den vorwiegend referierenden und systematisierenden Passagen sehen müssen. Tatsächlich dürfte sich schwerlich eine Darstellung finden, die mit vergleichbarer Einläßlichkeit, Behutsamkeit und Verständnisbereitschaft jene abschüssige Randzone der Theologie ausleuchtet, die auf die durch das Stichwort vom ‚Tod' und der ‚Abwesenheit' Gottes charakterisierte Radikalform hinführt. Da es sich dabei, wie Döring einleitend erklärt, hauptsächlich um Erscheinungsformen der protestantischen Theologie handelt (17), gerät ihm sein Referat unter der Hand zu einem eindrucksvollen Paradigma ökumenischen Denkens, sofern dies, wenn es nicht in Bekundungen der Verständnisbereitschaft steckenbleiben soll, mit Akten der Kenntnisnahme und Einfühlung beginnen muß. Da es in seinem thematischen Interesse gelegen ist, möglichst klare Konturen herauszuarbeiten, entscheidet er sich bei der Durchführung seines Vorhabens für ein streng synchrones Verfahren, das die geschichtliche Entwicklung der einzelnen Positionen ebenso wie ihre historische Verflochtenheit untereinander außer acht läßt. Diese Technik der ‚Querschnitte' führt zu einer klaren und übersichtlichen Zeichnung der einzelnen Profile, bringt aber auch die Gefahr einer schematisierenden Vereinfachung mit sich, der die Darstellung nicht immer entgeht. So wird etwa durch die Querschnitt-Technik soviel von der Zweideutigkeit Bultmanns abgetragen, daß kaum noch verständlich ist, wie sich gerade in seinem Gefolge der „Umschlag in eine Gott-ist-tot-Theologie" ereignen konnte (154), eine von Döring zunächst nur übernommene These, die von ihm dann aber selbst durch die als radikalisierte Konsequenz aus den von Bultmann definierten Prämissen verstandene sozialkritische Position Herbert Brauns bestätigt wird. Um so glaubhafter wird dagegen der Umschlag einer dezidiert theistischen Position in ihr radikales Gegenteil im Fall Karl Barths herausgearbeitet, auf den sich zwei der entschiedensten Verfechter der Radikalen Theologie, Gabriel Vahanian und Paul van Buren, beziehen (99). Eine ähnlich differenzierte Würdigung erfährt der bereits als Hauptinitiator der ‚Gott-ist-tot-Theologie' angesprochene Tillich, der gleicherweise als Sprecher (244) wie als Urheber der Gott in den Modus der ‚Abwesenheit' rückenden Denkweise erscheint, und dies sowohl durch seine Überschreitung der „persönlichen Gottesvorstellung" (227ff) als auch durch seine kritische Rechtfertigungslehre (243ff) und durch seine Reduzierung der theologischen Differenz auf einen ‚christlichen Monismus' (236). Mit der Würdigung Tillichs setzt im Gesamtbild der Analyse dann auch jene Linie ein, die zu einer immer stärkeren Ausarbeitung der sprachtheoretischen Implikationen der Thematik führt. Sie wird von Schritt zu Schritt stärker betont, so schon bei der Darstellung von Ebelings sprachtheoretischem ‚Neuansatz' (250ff), vor allem aber bei der Würdigung der sprachanalytisch orientierten Vertreter der Radikalen Theologie (van Buren, Altizer). Im kenntnisreichen Aufweis dieser Daten erschließt die Untersuchung Zusammenhänge, die zweifellos über ihr thematisches Interesse hinaus bedeutsam sind. In der Konsequenz dessen heben die abschließenden ‚Folgerungen' (395–431) auch hauptsächlich auf sprachtheoretische Erwägungen ab (411ff), die sinngemäß durch eine Reflexion über die Frage der „denkerischen Anknüpfung" (399ff) angebahnt werden. Damit leistet Döring auch einen bemerkenswerten Beitrag zu dem von ihm vertretenen Fach. Denn im Unterschied zu den offenbarungspositivistisch verfahrenden Theologien wird es zu den unverzichtbaren Aufgaben einer jeden Fundamentaltheologie gehören, sich über die Frage der Ansprechbarkeit des Menschen für eine Gottesoffenbarung Klarheit zu schaffen. Wurde diese in den klassischen Ausdeutungen vornehmlich ‚ontisch', als Selbstüberschreitung des Menschen oder, spiegelbildlich dazu, als sein Gottverlangen interpretiert, so laufen die abschließenden Erwägungen Dörings auf den Vorschlag hinaus, die Anknüpfung umgekehrt sprachtheoretisch und somit als ‚Ansprechbarkeit' des Menschen für Gott zu interpretieren. Dahin deutet zumindest der Kontext, in dem die Ausführungen über die Gottstrebigkeit des Menschen (409f) mit denen über die Konsubstantialität des die Gotteswirklichkeit bezeugenden Wortes (412) stehen. In diesem Sinne kann auch das Jüngel-Zitat gelesen werden, das auf den „christlichen Ursprung" der Rede vom Tod Gottes abhebt und sich von der Erschütterung durch sie Anstöße zur theologischen Selbstkritik und Selbsthermeneutik verspricht (416f).

Ist damit aber mehr als das gewonnen, was bereits die traditionelle Rede von der ‚Verborgenheit' Gottes einbrachte? Wenn man sich Dörings sorgfältiger Analyse anschließt, erbrachte die ‚Gott-ist-tot-Theologie' im Vergleich zu ihrem klassischen Pendant allenfalls neue Akzentuierungen, nicht mehr. Vielmehr erscheint sie als eine durch spekulative und sprachliche Engführungen gebildete Dunkelzone, die der durch Dialektik (Barth) und Hermeneutik (Bultmann) gesteuerte theologische Gedanke durchschritt, um in der Theologie des Wortes (Ebeling) und der Zukunft (Moltmann, Pannenberg, Cox, Rahner, Metz, Schillebeeckx) wieder Anschluß an die traditionellen Positionen zu gewinnen. Man könnte im Sinne des Vf.s zweifellos auch sagen, die Theologie

habe in Gestalt der von ihm analysierten Radikalformen ein ‚Experimentalstadium' durchlaufen, dessen Bedeutung vor allem darin bestand, daß extreme Möglichkeiten wie die einer Suspendierung der spekulativen Vermittlungsstrukturen, der Rezeption der Sprachanalyse und der säkularen Interpretation des Evangeliums in selbstkritischem Interesse getestet wurden. So gesehen ließe sich der Radikalen Theologie ein ‚kathartischer' Wert nicht absprechen, obwohl ihr gleichzeitig angelastet werden müßte, daß sie in den meisten ihrer Vertreter den Bogen weit überspannte und in exzessiver Annäherung an die atheistische Antithese schließlich die Fühlung mit der eigenen Ausgangsposition verlor. Wenn sie aber nicht mehr als eine allenfalls dem selbstkritischen Interesse dienende Episode war, kann das von ihr bestrittene Kapitel Theologiegeschichte nicht rasch genug abgeschlossen werden, weil sich in Gestalt des wachsenden Verlangens nach religiöser Erfahrung, nach Glaubensverständnis und einer christlich gestalteten Mitmenschlichkeit der theologischen Reflexion längst neue – und größere – Aufgaben stellten.

Theologische Realenzyklopädie, Bd III, Lief. 1. (Anselm von Laon – Antisemitismus). Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. – Berlin, New York: de Gruyter (1978). 160 S. (TRE) kart. DM 38.–

Schon wieder liegt ein weiterer Band der Theologischen Realenzyklopädie vor. Bd III wurde 1978 abgeschlossen und reicht von den Stichworten Anselm von Laon bis zu Aristoteles. Auch für den neuen Band gilt das Urteil, daß er eine Fülle von fundierten Erkenntnissen und neuesten Forschungsergebnissen enthält. Bei einzelnen Artikeln bestätigt sich die Feststellung, die viele Lexikographen machen mußten, daß nicht jeder Autor die Abfassung des ihm angebotenen Artikels mit der wünschenswerten Sorgfalt vorgenommen hat. Einzelne Überschneidungen, wie z. B. das letzte Stichwort des Bandes „Aristoteles/Aristotelismus" zeigt, gibt es auch in diesem Band. Die Nachwirkung des Aristoteles wird hier nicht nur im Stichwort „Aristoteles" aufgezeigt, sondern es findet sich noch ein eigenes Stichwort „Aristotelismus", das sich verständlicherweise mit der Wirkungsgeschichte des Aristoteles weithin überschneidet. Zudem wird das Problem auch im Artikel „Antike und Christentum" berührt, der u. a. eigene Abschnitte: Die hochmittelalterliche Krise (arabischer Aristoteles) und die Aufwertung des Aristoteles durch Gegenreformation, Altprotestantismus und erneuerte Scholastik enthält.

Theologiegeschichtlich bedeutsam ist der Artikel „Anselm von Laon", der von hervorragenden Fachleuten L. Hödl, R. Peppermüller und H. J. F. Reinhardt verfaßt wurde. G. Haendler würdigt den hl. Ansgar und zeigt seine Bedeutung für die Missionsgeschichte auf. Über die Anthroposophie berichtet H. Ringgren. Der umfangreiche Artikel „Antichrist" ist gegliedert: 1. Religionsgeschichte, 2. Neues Testament, 3. Alte Kirche und Mittelalter, 4. Reformations- und Neuzeit, 5. philosophisch. Ein besonderer Akzent wird auf die Antichrist-Vorstellung in der Reformationszeit gelegt. Nicht präzise erscheint mir die Aussage, daß Luther seit dem Ablaßstreit die Überzeugung gewann, in den Theologen und Juristen der Kurie den Antichristen vor sich zu haben. Diese Entwicklung setzte m. E. frühestens Ende 1518 ein. Interessant im Zusammenhang mit der Diskussion um die katholische Anerkennung der Confessio Augustana ist die Feststellung von G. Seebaß, daß Melanchthon in der Apologie des Augsburger Bekenntnisses auf den Papst als Antichristen hingewiesen hat. Seebaß findet es erstaunlich, daß bei Ambrosius Catharinus, Cochläus, Eck, Emser und Fabri eine ausführliche Widerlegung der Antichrist-Vorstellung Luthers fehle. Vielleicht zeigt diese Reaktion jedoch, wie gelassen man diesen Vorwurf Luthers auf katholischer Seite aufnahm.

Fundiert ist der umfangreiche Artikel „Antike und Christentum" von C. Andresen. Er würdigt u. a. das Faktum der christlichen Tradierung der Antike als Problemgeschichte, berichtet über die Usurpierung antiken Geisteserbes durch Apologeten und Schultheologen. Auch die byzantinische, die mittelalterliche und die neuzeitliche Entwicklung werden aufgezeigt. Für die gegenwärtige Situation macht er auf die negativen Auswirkungen von Historismus und dialektischer Theologie aufmerksam.

Der Artikel „Antiochien" stellt die Bedeutung der Stadt im Neuen Testament und in der Alten Kirche heraus. Umfangreich ist der Beitrag „Antisemitismus", in dem u. a. der Antisemitismus der vorchristlichen Zeit, des Neuen Testamentes, der Alten Kirche, des Mittelalters, der Reformationszeit und der Neuzeit skizziert wird. G. Müller erinnert u. a. daran, daß Luther empfahl, die Synagogen zu verbrennen, die jüdischen Häuser zu zerstören und ihre Bücher zu konfiszieren. Ausführliche Literaturangaben untermauern den inhaltsreichen Beitrag. G. A. Benrath informiert über die „Antitrinitarier". Neben einem Artikel über die „Apokalypse des Johannes" wird ausführlich die „Apokalyptik" und die „Apokalypsen" behandelt. Der Artikel „Apokryphen" berichtet eingehend über die Apokryphen des Alten und Neuen Testamentes. Der fundierte Beitrag über „Apollinaris von Laodicea" stammt von E. Mühlenberg. Das Stichwort „Apologetik" erörtert die Anfänge der christlichen Apologetik bis zu Augustin. Leider wird die Apologetik des Mittelalters nicht behandelt. Der Abschnitt über die Apologetik in der Neuzeit berichtet auch kurz über die katholische Apologetik. Die Stichworte „Apostel, Apostolat, Apostolizität" werden zusammengefaßt. Fundiert wird hier über den ntl Apostelbegriff und die Entwicklung in der Alten Kirche informiert. Diskussionswürdig erscheint mir der Abschnitt „Der Anspruch auf den Primat petrinischer Apostolizität". Der Beitrag „Apostelgeschichte" behandelt ihr Verhältnis zum Lukas-Evangelium, Sprache und Quellenprobleme und das Geschichtsbild der Apostelgeschichte (mit vorzüglichen Literaturangaben). Der Artikel „Apostolisches Glaubensbekenntnis" gliedert sich in: 1. Alte Kirche und Mittelalter, 2. Reformations- und Neuzeit, 3. praktische Theologie. U. a. wird die Entwicklung des altrömischen Bekenntnisses und seine Weiterentwicklung im Westen bis zur heutigen Textgestalt gewürdigt. Weitere Abschnitte behandeln u. a. die liturgische Verwendung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, die Rezeption durch die Reformatoren und den Apostolikum-Streit.

Der Artikel „Arabien und Israel" erörtert Wort und Begriff Arabien, Araber im alten Orient und schildert die Geschichte der arabisch-israelitischen Beziehungen im 1. Jh. vor Christus. Auch die arabisch-christliche Literatur wird eingehend behandelt. Über „Arad", die bedeutende Stadt an der Grenze Judas, findet sich ein eigenes Stichwort mit einem Bericht über die neuesten Ausgrabungen. Im Beitrag „Aramäer und Israel" werden die Anfänge der aramäischen Geschichte dargelegt. Daneben steht das Stichwort „Aramäisch", in dem das Aramäische im AT, im NT und die jüdisch-arabischen Dialekte eingehend erörtert werden. Der Problemkreis „Arbeit" wird aus der Sicht des AT, des Judentums, des NT, der Alten Kirche, des Mittelalters, der Zeit der Reformation und Orthodoxie bis zum 20. Jh. erörtert. Eingehend wird die Beurteilung der Arbeit durch Luther behandelt. In diesem Zusammenhang wird auch Luthers Stellung zum Zinsproblem angeschnitten. Luthers Stellungnahme entspricht übrigens, was der Autor nicht erwähnt, der Stellungnahme Ecks zum Zinsproblem. Ein eigenes Stichwort fanden auch die „Arbeiterpriester". Der Beitrag über das kirchliche Archivwesen ist konzentriert und inhaltsreich. Das Werk und die Bedeutung des „Arethas von Caesarea" wird überzeugend herausgestellt.

Der Artikel „Arianismus" erörtert Begriff, Quellen und Voraussetzungen und berichtet über Arius und den arianischen Streit. Unter dem Stichwort „Aristeasbrief" werden Inhalt, Sprache und literarische Form des Briefes behandelt. Der dritte Band schließt mit der umfangreichen (71 Seiten) Würdigung über „Aristoteles/Aristotelismus". Sie behandelt das Verhältnis von Aristoteles und Plato, Leben, Schriften, Methode des Aristoteles, seine Philosophie, seine Theologie, seine Kosmologie, seine Psychologie, Biologie und Staatslehre. Abschließend wird die Wirkungsgeschichte des Aristoteles aufgezeigt. Der Beitrag „Aristotelismus" gliedert sich in: 1. Antiker Aristotelismus, 2. arabisch-islamischer Aristotelismus, 3. Aristoteles und Aristotelismus im Judentum, 4. abendländischer Aristotelismus. Im Abschnitt über den arabisch-islamischen Aristotelismus wäre vielleicht das grundlegende Werk von F. E. Peters, Aristoteles arabus (Leiden 1968) zu ergänzen. Im Abschnitt über das Mittelalter vermißt man den Hinweis auf Ch. Lohr, Medieval Latin Aristotle Commentaries: Traditio 23 (1967) bis 30 (1974) und ders. „Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Studies in the Renaissance" 21 (1974) und „Renaissance Quarterly" 28 (1975) bis 31 (1978). Im Abschnitt Reformation und nachreformatorische Theologie hätte man gern auch eine Erwähnung Aristotelismus und Jesuiten gefunden, besonders angesichts der Bedeutung, die etwa F. Suarez auch für den protestantischen Aristotelismus hat. An Literatur wäre zu ergänzen H. Dreitzel, Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat (Wiesbaden 1970).

Auch der dritte Band ist für die Forschung ein wertvolles und bald unentbehrliches Hilfsmittel. Der reiche Inhalt wird durch ein Register aufgeschlüsselt, das ergänzungsfähig ist. Angesichts der Tatsache, daß auch dieser Band in Jugoslawien gesetzt wurde, ist die Zahl der Druckfehler gering. Man kann den Herausgebern für die kommenden Bände einen guten Fortgang wünschen.

Freiburg Remigius Bäumer

Encyklopedia katolicka, Bd 3: Cenzor – Dobszewicz. Hrsg. v. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz. – Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego = Wissenschaftliche Gesellschaft der Universität Lublin. 1979. VIII, 1408 Sp.

Bd 1 und 2 der „Encyklopedia katolicka" wurden 1975 u. 1978 in dieser Zeitschrift vorgestellt. Damals wurde auch auf die Schwierigkeiten hingewiesen, denen die Hrsg. gegenüberstehen. Um so erfreulicher ist es, daß sie ihre Arbeit beharrlich fortsetzen und nun schon der 3. Bd vorliegt.

Der 3. Bd beginnt mit den Stichworten „Zensor" (censor) u. „kirchliche Zensur" (cenzura kościelna). In einer Diktatur gehört es zur alltäglichen Erfahrung, daß der Rotstift des staatlichen Zensors über Sein und Nichtsein mancher Veröffentlichung entscheidet. Die Zensur wird zum Mittel der Unterdrückung, aber auch der Demoralisierung, denn nicht wenige schreiben, was dem Staat gefällt. Aus dieser Sicht wird die kirchliche Zensur zum besonders heißen Eisen. Worin unterscheidet sie sich von der staatlichen Zensur? Vf. geht auf diese Problematik nicht ein. Die Zensur hätte die Ausführungen unerbittlich gestrichen. Trotzdem ist der Artikel über die kirchliche Zensur informativ und hilfreich. Nach einem knappen, historischen Rückblick werden die neuen, kirchlichen Bestimmungen vom 19. 3. 75 erläutert. Der aufmerksame Leser kann zwischen den Zeilen erfahren, daß kirchliche Zensur mit Unterdrückung der Gewissensfreiheit nichts zu tun haben darf.

In die Mitte des Christentums führt das Stichwort „Christologie" (304–323). Es wurde von mehreren Autoren bearbeitet und bringt die katholische, orthodoxe und protestantische Sicht zur Geltung. Aus orthodoxer Sicht ist die Mariologie ein Wesensbestandteil der Christologie. Dieses Charakteristikum wird hier leider nicht weiter ausgeführt, sondern auf das Stichwort „Mariologie II" verwiesen. So wird doch wieder getrennt, was aus orthodoxer Sicht ein organisches Ganzes darstellt. Die Darlegung der protestantischen Christologie (Alfons Nossol) ist ein Meisterstück in bezug auf Form und Inhalt. Für die Theologie in Polen, die im Alltag mit der protestantischen Theologie wenig zu tun hat, ein besonders wertvoller Beitrag.

Nach dem Stichwort „Taufe" (chrzest) folgt das Stichwort „Taufe Polens" (374–378). Es war damals (966) wie heute auch ein politisch bedeutsamer Akt. Man betont nämlich heute gern, daß Polen durch die Taufe in den lateinisch-westlichen und nicht in den griechisch-östlichen Kulturkreis aufgenommen wurde. Im vorliegenden Stichwort wird dieser Gedanke nur angedeutet. Aber literarische Versuche zu diesem Thema werden verhältnismäßig breit berücksichtigt. Auf diese Weise dürfen nämlich Gedanken zum Ausdruck gebracht werden, die ansonsten vor der gnadenlosen Zensur kaum bestehen könnten. Man neigt heute zu der Annahme, daß die Taufe Polens nicht auf ein bestimmtes Jahr (966 bz. 965–967) fixiert werden könne, sondern eher als Prozeß verstanden werden müsse, der etwa 200 Jahre dauerte.

Offen bleibt die Frage, ob es eine „christliche Phisophie" (391–396) gibt. Die Vf. des Stichworts gehen von der Voraussetzung aus, daß die Philosophie – als rationale Wissenschaft – von den Offenbarungswahrheiten unabhängig bleiben müsse. Anderseits könne jedoch nicht übersehen werden, daß einige phil. Richtungen ohne den Einfluß christlichen Glaubens nicht zu verstehen wären. Die verschiedenen Lösungsversuche dieses Dilemmas werden übersichtlich dargestellt.

Polen ist als Land lebendigen, ungebrochenen Glaubens bekannt, gehört aber auch paradoxerweise zu den Ländern mit hohen Abtreibungsziffern. Unter dem Stichwort „Schwangerschaft" (450–457) wird hauptsächlich diesem schmerzlichen Problem aus psychosozialer, moralischer, staatsrechtlicher und kirchenrechtlicher Sicht viel Aufmerksamkeit gewidmet. Die Vielschichtigkeit der Konflikte, die eine Frau zur Abtreibung drängen können, wird aufgezeigt. Sofern erscheint die Abtreibung, aus der Sicht der betroffenen Frau, meistens als Verzweiflungstat. Aber die Vf. weisen darauf hin, daß die Abtreibung begünstigt wird durch die veränderte, öffentliche Meinung, durch das schrumpfende religiöse Leben und schließlich durch wirtschaftlich-soziale Härten. Eine Kritik dem Staat gegenüber klingt hier, aus begreiflichen Gründen, nicht an.

Die Informationsbreite des Lexikons wird daraus ersichtlich, daß z. B. auch der „Kybernetik" ein Stichwort gewidmet wird (672–675), das sehr kompetent und informativ berichtet. Die Frage, ob zwischen Computer und menschlichem Gehirn nur ein quantitativer oder ein unüberholbarer, qualitativer Unterschied besteht, wird zugunsten des qualitativen Unterschieds entschieden.

Abschließend sei noch auf ein Stichwort hingewiesen, das wieder die polnische Eigenart zum Ausdruck bringt, nämlich die „Tschenstochauer Gottesmutter" (852–879). Das Stichwort ist breit angelegt und mit viel Liebe zum Detail geschrieben. Kurz nach dem II. Weltkrieg mußte das wunderbare Bild restauriert werden. Genaueste Untersuchungen haben ergeben, daß dieses Bild bereits um 1430 restauriert wurde, nachdem die Holztafel in drei Teile zerfallen war. Als Stifter des Bildes gilt der schlesische Piastenfürst Wladislaus von Oppeln (1384). Die religiöse und auch politische Bedeutung von Tschenstochau hat Generalgouverneur Frank in dem Satz zusammengefaßt, der von dem Vf. zitiert wird: „Als alle Lichter für Polen erloschen, blieb immer noch die Heilige von Tschenstochau und die Kirche" (859). Das gilt auch heute noch. Der Papstbesuch hat diese Wahrheit zur weltöffentlichen Manifestation werden lassen.

Den Herausgebern dieser gediegenen Enzyklopädie wünschen wir Gottes Segen für ihre weitere Arbeit!

Augsburg Joachim Piegsa

Langevin, Paul-Émile: **Bibliographie biblique** – Biblical bibliography ... Vol. II: 1930–1975. – Quebec: Les Presses de l'Université Laval 1978. LXV, 1586 S.; $ 85.–

Diese Bibliographie umschließt in ihrem zweiten Band den Zeitraum von 1930–1975. Eine weitgehende Zeitgleichheit mit dem voraufgehenden Band (1930–1970) resultiert aus der Ergänzung und Erweiterung des ausgewerteten Materials, beruht also auf einer breiteren Basis der analysierten Zeitschriften und Werke.

Der eigentlichen aufgeschlüsselten Stoffdarbietung werden die Hilfsmittel vorangestellt, nämlich die verwerteten Zeitschriften, Werke und das Abkürzungsverzeichnis. Im Hauptteil beginnt die Gliederung mit der Einführung in die Bibel (1), um sich im Informationsblock über das Alte Testament (2) und Neue Testament (3), dem Dateninventar: Jesus Christus (4) und Biblische Themen (5) fortzusetzen und schließt mit einem fünfsprachigen Verzeichnis der zitierten Autoren und der verwendeten „Rubriken" (= Sachregister).

Bei dieser Sammlung, Zusammenstellung und Klassifizierung der Daten ist ein plurivalentes Ziel anvisiert, insofern es der Forschung Dienste leisten, aber auch dem summarisch hilfreich sein soll, der Studien über die Bibel ihrer allgemeinen Verbreitung wegen betreibt, seien sie nun exegetischer, theologischer, geistlicher oder pastoraler Art (S. IX). Die Wertigkeit des Materials bleibt von diesem Raster her unklar, zumal es einförmig, ohne jede Kennzeichnung für eine der Benutzergruppen ausgebreitet wird. Eine nichtregistrierte Markierung dieser unterschiedlichen Dokumente führt naturgemäß zu ungenügenden bzw. zuweilen zu frustrierenden Rechercheergebnissen. Wenn nun Genauigkeit, Übersichtlichkeit und ein gewisser Grad von Vollständigkeit zum Hauptmerkmal eines Informationswerkes zählen, so stützt sich die Genauigkeit als das signifikante Prädikat der Titelinformation auf die dem Titel seinen singulären Charakter gebenden Details.

Postulatorisch sollte also eine anspruchsvolle, in einem bebestimmten Gliederungsschema zusammengefügte Bibliographie einen nicht zu unterschreitenden Grad von Ausführlichkeit aufweisen, sowohl hinsichtlich der Einzeldaten wie auch des Kontextes, um ein relativ schnelles Identifizieren zu ermöglichen. Von den ausgewählten und gesichteten Zeitschriften (120 insgesamt) seien alle bedeutenden biblischer Relevanz erfaßt (S. IX). Hierzu wäre zu bemerken:

1. Da das Referenzsystem der Bedeutsamkeit nicht genannt ist, fragt man sich, ob die Zeitschriften: Australian biblical review, Bible translator, Cultura biblica, Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas, Journal of Jewish studies, The Jewish quarterly review, Judaica, Neotestamentica, Linguistica biblica, Palestine exploration quarterly, Revista biblica, Semeia, Semitica, Studia papyrologica, Ugarit-Forschungen – um nur einige zu nennen –, nicht unter das Auswahlprinzip fallen.

2. Die Beschränkung auf das englische, französische, italienische, spanische und deutsche exegetische Schrifttum eliminiert um ein weiteres a priori wichtige anderssprachige Beiträge.

3. Eine schmale Basis von berücksichtigten Zeitschriften allgemeinen theologischen Inhalts mit Artikeln biblischen Charakters bleibt angesichts der aus der gleichen Sparte nicht herangezogenen Periodica von zweifelhafter Plausibilität und Gewichtigkeit.

4. Die Zeitschriften mit spiritueller und pastoraler Ausrichtung liegen zwar auf der Ebene der angegebenen Zielsetzung, wären aber einmal zu vermehren, um der ursprünglichen Intention näherzukommen. Zudem erwecken sie vom Titel her z. B. falsche Erwartungen, belasten damit die Bibliographie und schränken den Informationswert durch die Zersplitterung stark ein.

5. Ins Verzeichnis sind auch Zeitschriften aufgenommen, die bereits 1970 – also mit Abschluß des ersten Bandes – ihren Titel geändert haben (z. B. Pastor bonus, Scholastik) oder ihr Erscheinen eingestellt haben (z. B. Verbum Domini, Studia Montis Regii).

Undurchsichtig bleibt das anschließende Verzeichnis von 794 durchgesehenen Werken, das getrennt Sammelwerke (Festschriften, Kongreßberichte) und solche von Verfassern alphabetisch notiert. Der letztere Teil verzeichnet Titel unterschiedlicher Thematik und Spannweite: von Aufsatzsammlungen über die Theologie des AT oder NT bis zu Kommentaren (z. B. Nr. 493) und Spezialuntersuchungen. Kriterium für die Aufnahme in diese Liste sollte vermutlich eine weitere Verwertbarkeit von Kapiteln im Bibliographieteil sein. Da es sich andererseits auch um Arbeiten handelt, „deren Inhalt schwer zu bestimmen ist" (S. IX), verbleibt ein ungeklärter Rest. Vermißt werden in dieser Rubrik unter den Aufsatzsammlungen u. a. solche von Cullmann (1966), Dinkler (1967), Fascher (1959 und 1969), E. Fuchs (Bd 2, ^{2}1965), Goppelt (1968), Haenchen (Bd 2, 1968), Lietzmann (1958), Schlier (Zeit und Geschichte, ^{3}1965), Schniewind (1952), Schweizer (1964), Soden (Bd 1, 1951), Windisch (1968).

Die Titelinformation selber ist in diesem Teil von unterschiedlicher Exaktheit und Sorgfalt. Größtenteils sind ihre konstitutiven Komponenten erfaßt, wenn auch in eigenwilliger Form aneinander gereiht. Bei späteren Teilangaben aus den anfänglich angeführten Werken reduziert sich der Haupttitel.

Die Reihenangabe als integrierendes Element fehlt verschiedentlich (so z. B. von Analecta biblica), ist teilweise fortgefallen (so Nr. 932, 933 von BWANT, von anderen Reihen u. a. Nr. 819, 913, 920), bzw. bleibt unvollständig (bei den MüThSt ohne die Zählung). Nicht überall werden die neuesten Auflagen angezeigt (z. B. Nr. 575).

Die eigentliche Bibliographie bietet die immense ausgewertete Menge von 33 215 Titeln – eine Vielzahl, die z. T. auf einer mehrfachen Einordnung derselben Titel und das Entnehmen von Abschnitten aus Sammelwerken, die wiederum auf verschiedene Partien verteilt sind, zurückzuführen ist – in einer Ordnung und Gestalt, die den Anspruch erhebt, komplexe Sachverhalte in ihre Bestandteile zu zerlegen, aufgeschlüsselt zu präsentieren und durch Strukturierung ein sinnvolles Gefüge zu gewährleisten (was mit der Bibliographie als Instrumentarium für einen leichten Zugang und eine maximale Auswertung der Arbeiten (S. LXI) nach heutigem Verständnis allein gemeint sein dürfte).

Im Einführungsteil zur Bibel und in den folgenden Partien über das AT und NT, dargeboten in der Reihenfolge der einzelnen Bücher und in den Abschnitten unter den Oberbegriffen: „Jesus Christus" und „Biblische Themen" mit ihren relevanten Begriffen von höherer und niederer Komplexität, werden die spezifischen Schlagworte alphabetisch in eine Darstellungs- und Erschließungsform gebracht, die das Material zu diesen Vorzugsbegriffen durchweg chronologisch darbietet.

Leider liegt dem Ordnungsgefüge nicht immer ein wohldurchdachtes Begriffssystem und eine korrellierende terminologische Kontrolle zugrunde, was allein Gewähr bieten würde, um die einzelnen Sektionen von unnötigem Titelballast zu befreien und den Zugang zur gesuchten Information zu erleichtern.

Konkret heißt dies:

1. Die oft praktizierte Methode, relativ weitgezogene Schlüsselbegriffe zu bilden, führt zu Nichtübereinstimmung von Begriffsinhalt bzw. -umfang mit den subsummierten Titeln, indem nämlich die weite Fassung zur Vereinigung von Heterogenem verführt. Dadurch wird eine differenzierte und detaillierte Kennzeichnung immunisiert (z. B. S. 3: Actualité; S. 47: Autorité, Art; S. 150: Institutionen [Mesopotamien]; S. 224: Bibl. Theologie, wo auch Wörterbücher und Register pauschal verzeichnet werden).

Interpretationsbedürftige Begriffe implizieren zuweilen trotz ihres indifferenten Fließgleichgewichts einen engen Inhalt (S. 1250: Name).

2. Ebenso verliert der Deskriptor (als dem geeigneten Begriff zur Beschreibung des Inhalts von Dokumentationseinheiten) seine Funktion ein homogenes Sachfeld zu erschließen, wenn ein enger Begriff einen ausgedehnten Sachbereich zusammenfaßt (S. 171: Verkündigung und Hl. Schrift; S. 221: Allegorischer Sinn; S. 1062: Mut; S. 1210: Böse; S. 1113: Epiphanie; S. 1210: Verfluchung).

3. Anzutreffen ist auch die Kombination von weit und eng gesetzten, also ambivalenten Schlüsselbegriffen. In den angeführten Literaturdaten ist dann ein Oszillieren zwischen beiden Polen zu beobachten, weshalb das eindeutige Defizit an präziser Bestimmung eine qualifizierte Detailinformation ausschließt (vgl. z. B.: S. 115: Geschichte [Israel]; S. 137ff: Liturgie und Bibel, Texte; S. 215ff: Beziehungen zwischen dem AT und NT; S. 1155: Gnosis: NT).

4. Nicht selten vermag das kennzeichnende Titelwort ein taugliches Kriterium für ein treffsicheres Schlagwort abzugeben. Wiederholt wird aber mit dieser Identifikation die Kongruenz von Begriffskomplex und Datenmaterial verfehlt. Gerade mechanisch übernommene Titeltermini decken komplexe Sachverhalte höchst selten ab, so daß hier eher der direkte Zugang zum Material blockiert wird (z. B. S. 210: Erkenntnis; S. 1108: Einheit der Kirche; S. 1112: Kindheit; S. 1113: Episkopat; S. 1196f: Laie).

5. Augenscheinlich beeinflußt die jeweilige fünfsprachige Angabe der Klassifikationsbegriffe eine präzise Formulierung, da Benennungen in verschiedenen Sprachen nicht exakt die gleichen Begriffe bezeichnen, die Identität der klassifikatorischen Struktur gefährden und Mißdeutungen von nicht äquivalenten Benennungen unvermeidlich sind (S. 275: Lexikon: Wörter, Ausdrücke; S. 222: Geistl. Schriftsinn; S. 1237: Moral – Sittlichkeit; S. 1282: Engelmächte; S. 1333: Laubhüttenfest).

6. Durchweg wird unter dem Verlegenheitsbegriff „Divers" hinter jeder plurivalenten Sachgruppe thematisch Unterschiedliches zusammengestellt, Titel also, die auf Grund undurchsichtig bleibender Motive nicht unter signifikante Einfachbegriffe gestellt wurden – was m. E. größtenteils unschwer möglich sein dürfte – und nur diffus mit dem betr. Objektbereich verbunden sind. Hier wäre durch prägnante Themenkennzeichnungen das unkontrolliert gebliebene Material transparenter zu machen gewesen, um einen eindeutigen Aussagewert zu erhalten. Sogar zweimal hintereinander werden unbearbeitete Daten unter diese irrelevante Bezeichnung gestellt (S. 286ff).

7. Komplexe Schlüsselbegriffe erfahren zumeist noch Untergruppierungen und weiterreichende Spezifizierungen (z. B. S. 94ff, Israel; S. 144ff: Orient; S. 174ff: Qumran). Damit wird aber nicht eine systematische Feinstrukturierung geschaffen, sondern das alphabetische Prinzip, ein lineares Nacheinander, konsequent fortgeführt. Zwar stellt sich so eine genauere Beschreibung und Zuweisung des Datenmaterials ein. Die Beziehungsformen würden darüber hinaus aber an Relevanz gewinnen und instruktiver sein, wenn der Aufgliederungsmodus noch subtiler bzw. flexibler wäre und die Aufschließung eine qualitativ höhere Stufe erreichte.

8. Scheinbar ein Konglomerat von 825 Titeln unter dem Leitbegriff „Ortsbeschreibungen" zeigt bei näherem Hinschauen ein alphabetisches Hintereinander der jeweiligen Orte, was durch typographische Hervorhebung leicht hätte verdeutlicht werden können (18–46). Überschneidungen und Wiederholungen sind bei gleichen sekundären Ordnungsmerkmalen unter verschiedenen Hauptkriterien offenbar unvermeidlich (so S. 393 u. 1313).

9. Die Fülle, Varianz und Differenziertheit des Informationsangebotes weist vielfach nicht zu übersehende Lücken an Monographien und Aufsätzen auf. So vermißt man z. B. bei den Kommentaren zum 2. Korintherbrief die von Filson, F. V. (1953), Tasker (1956 bzw. 1968), Hanson (1954 bzw. 1968), Barrett (1970). Bei Lietzmann ist die 5. Auflage von Kümmel (1969) zu erwähnen und bei Wendland die 13. Aufl. von 1972. Die zu ergänzende Liste bei den Aufsätzen zu 2 Cor. z. B. ist umfangreicher. Zu 1:1–2 Grundmann (NovT 1960), Schrage (ZTK 1963); zu 1:3: Etcheverría (Burgense 1969); zu 1:12–14: Thrall (NTS 1967/68 – zugleich ein Zeichen, daß die angegebenen Zeitschriften nicht voll erfaßt wurden); zu 1:17: Bover (EstB 1946); zu 1:21: La Potterie (Bibl 1959); zu 2:9: Hofius (ZNW 1975); zu 2:12: Ehrhardt, A. (HarvTR 1962); zu 3:1–18: Gabris (Communio viatorum 1964); 3:7–18: Balch (NTS 1972); zu 3:15: Van Velde (TS); 3:17: Galletto (RivB 1957) usw.

Ansonsten sind bei Stichprobenverfahren die Titelangaben – von kleinen Versehen, Abweichungen und Ausnahmen von standardisierten Verfahren abgesehen – korrekt und vollständig wiedergegeben.

Im abschließenden fünfsprachigen alphabetischen Autorenregister erscheint eine Reihe von Ungereimtheiten, die auf unverständlichen Namensansetzungen beruhen und wegen der sprachlichen Unebenheiten zu Fehleinordnungen führen:

1. Der Familienname sollte in der Form gelten, die in dem Staat üblich ist, dessen Angehöriger die Person ist. Die Präfixe de, du, van de wären demnach im romanischen und germanischen Sprachraum

nicht zum Namen zu ziehen. Ein Abweichen von dieser Praxis und den nationalen Gepflogenheiten läßt ein Suchen ins Leere laufen und ist in der gehäuften Art ärgerlich.

2. Ordensnamen (italienische und spanische) zeigen nicht selten eine Verbindung zu Ortsbezeichnungen bzw. sind ordensgebunden: wie C(arlos) de Villapadierna, H(enri) de Saint-Marie, O(rtensio) da Spinetoli, T(eodorico) da Castel S. Pietro, S. da Nembro, wären also nach dem Vornamen einzurücken.

3. Viele Autorennamen sind auf Grund der einfachen oder doppelten Vornamensabkürzung getrennt aufgeführt, was zu einer Vermehrung der Namen, einem Auseinanderreißen von Identischem und zu Konfusion führt: z. B. Abbott, W. u. W. M., Allegro J. u. J. M., Amiran R. u. R. B. K., Amoussine J. u. J. D., Andreasen, N.-E. u. N.-E. A., Boers, H. u. H. W., Bogaert P. u. P.-M., Brock, S. u. S. P., Burtchaell, J. u. J. T., Castelline, G. u. G. R., Schüssler-Fiorenza, E. erscheint auch unter Fiorenza u. Schüssler, Frankemölle u. nicht Frankenmölle, Giffin, P. u. nicht Giffun, Goshen-Gottstein, M. H. nicht Gottstein M. H., Reventlow u. nicht Graf Reventlow, Grossouw, W. u. W. K., Harrington, W. u. W. J. usw.

Für das gebotene Ausmaß des Informationsbestandes und seine Dimensionen ist das Sachregister ein konstitutives Instrument und Medium, um das Begriffsnetz insgesamt wie die Schlüsselbezeichnungen in ihrer Ausdehnung und Untergliederung konstruktiv und übersichtlich auszubreiten, um unmittelbaren Zugang zum Material zu vermitteln. Steigt doch durch die Qualität der Indexierung der Titelmasse der Gebrauchswert der Bibliographie, zumal es sich hier nicht um eine zusätzliche Inhaltserschließung handelt.

Bei diesem fünfsprachigen Thesaurus bietet die alphabetische Anordnung der Leitbegriffe bisweilen ein Weniger an Recherche-Möglichkeit, insofern ein in seiner Gliederung komplexer Bereich nicht die Gesamtheit der Benennungen in ihrer Verzweigtheit wiederholt. Zudem entstehen unweigerlich gewisse Wortungeheuer, bzw. linguistische Besonderheiten, wenn die Vorzugsbenennungen in den einzelnen Sprachen nicht korrellieren (s. Ägypterevangelium, Engelmächte, Konsequenzsinn . . .). Wünschenswert wäre es auch, Beziehungen zwischen den Begriffsbezeichnungen zu markieren, ihren Äquivalenzcharakter herauszustellen bzw. ihren Synonymengrad zu verdeutlichen. So würde man weniger dazu verleitet, sachlich nicht gerade Gleichwertiges mit demselben Hinweis zu versehen (ökumenische Bewegung [= ökumen. Übersetzung], S. 1533). Zu schematische und plurivalente Bezeichnungen (z. B. Poesie) bilden kein geeignetes Parameter, den Suchvorgang zu vereinfachen (s. a. Christologie u. Jesus Christus S. 1523 u. 1528; Moraltheologie S. 228, S. 830 u. 1237 [letzteres fehlt im Register]; welche Synonymität besteht zwischen Bewußtsein und Gewissen (1060), Mut und Armut (1062), Gottesfurcht und Angst (1063)?). Komplexe Begriffe werden zuweilen in Form von Einzelbegriffen gebracht, ohne sie in ihre semantischen Komponenten aufzuschließen bzw. das sachliche Beziehungsgeflecht zu verdeutlichen (u. a. Gerechtigkeit, S. 1525).

Durch den Versuch, sinnverwandte Schlagwörter mit synonymem oder quasisynonymem Charakter unter einen Begriff zu vereinen, eine Klärung über den Begriffsinhalt und -umfang herbeizuführen und für eine Abgrenzung gegen benachbarte Begriffe zu sorgen, ließen sich eine vollständigere und prägnantere Erfassung der Objektbereiche, der zwischen den Begriffen bestehenden Relationen, wie eine eindeutige Abgrenzung des Themenkreises erreichen und den jeweiligen Raster der Fragestellungen greifbar werden.

Diese Einschränkungen und Bedingtheiten sind als kritische Anmerkungen zu werten, zumal es gilt, eine relativ optimale Form einer Bibliographie zu reflektieren. Ist es doch unerläßlich, gültige Prinzipien und Kategorien von Dokumentationssystemen zu verwerten, die der Praxis, der Zielsetzung und der aufgabenbezogenen Faktenvermittlung dienen.

Ergebnisreicher und gewinnbringender für Suchvorgänge wäre unzweifelhaft eine Kompilation beider Bände, die ja größtenteils homogene Zeiträume erfassen und Inhaltsgleiches unter identischen Kategorien verstreut erscheinen lassen.

Das sicher nicht leicht zu handhabende Unterfangen über eine derartige Zeitspanne mit einer reichen Materialansammlung bei heutigem Anspruch, methodisch die Komplexität eines Gegenstandsbereiches adäquat darzustellen und Form und Inhalt in Kongruenz zu bringen, verdient Anerkennung, Dank und einen kritischen Benutzer.

Münster Erwin Gotenburg

Studien zum Pentateuch. Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag. Hrsg. von G. Braulik. — Wien, Freiburg, Basel: Herder (1977). 272 S., kart.

Zu Genesis

E. Kutsch, Die Paradieserzählung Gen 2–3 und ihr Verfasser (9–24). K. will nachweisen, daß Gen 2–3 einheitlich und ohne Vorlage von J verfaßt ist, in Auseinandersetzung mit den anderen Ergebnissen des Genesiskommentars von C. Westermann.

H. Groß, Glaube und Bund. Theologische Bemerkungen zu Gen 15 (25–36). Nach einer Übersicht über die Literatur (wie in den meisten der folgenden Arbeiten) legt G. das ganze Gewicht auf V. 6, in dem er die Mitte der Abrahamgeschichten überhaupt sieht, was auch für V. 7–21 gilt. Sowohl V. 6 wie auch 7–21 sieht er Gen 17 (P) nahe (29 u. 34), faßt aber Gen 15 trotzdem eher biographisch auf (31). Kann man das aber („historische Wirklichkeit", 33) ohne weiteres, wenn die Texte erst viele Jahrhunderte später entstanden?

Zu Exodus

H. Cazelles, Redactions et Traditions dans l'Exode (37–58). Der von Gelehrsamkeit sprühende Aufsatz fragt nach den Bestandteilen, aus denen das Buch Exodus erwachsen ist. Sie werden „Traditionen", verbunden mit einem Stichwort benannt (Tradition Horeb, Goshen, Mirjam, Nomaden usw.). J und E sind Redaktoren, deren Aufgabe es ist, diese Traditionen zu fusionieren. Dabei legt Vf. den ganzen Nachdruck auf die Einzeltraditionen in ihrer Besonderheit. Die großen Zusammenhänge treten dabei zurück, ebenso die Frage nach der ursprünglichen Funktion dieser Traditionen bzw. nach dem Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tradition.

P. Grelot, Quatre cents trente ans (Exode 12,34). A propos de la chronologie sacerdotale du Pentateuque (69–90).

G. führt neues Material aus den aramäischen Testamenten an (4.–3. Jh., Palästina), die auf eine gegenüber P ältere Chronologie, die 430 Jahre von Ex 12,34 betreffend, führen können.

K. und U. Schubert, Die Errettung des Mose aus den Wassern des Nil in der Kunst des spätantiken Judentums und das Weiterwirken dieses Motivs in der frühchristl. und mittelalterl. Kunst (59–68).

Zu den Festen

J. Schreiner, Exodus 12,21–23 und das israelische Passa (69–90). Vf. geht von der Quellenscheidung in Ex 11.1–13,16 aus; 12,21–23 ist der jüngeren Schicht (JE) zuzuweisen. Der Text ist planvoll aufgebaut, aber nicht aus einem Guß; JE hat einen älteren Text, eine Anweisung für einen apotropäischen Blutritus, der den „Verderber" von den Häusern festhielt, überarbeitet. Dies war ein Kulturlandbrauch, von Seßhaften vollzogen. Von Wanderung oder Aufbruchsituation enthält er nichts, auch nichts von einem Opfer. Der Verderber ist als Pestdämon zu verstehen. Diesen Ritus hat JE in seine Exoduserzählung eingefügt. Die Tradenten des Dtn haben das aus JE aufgenommen und als ständig zu wiederholende Begehung in das Mazzotfest eingebaut. Das so entstandene Passa wurde von Josia erstmalig begangen. — Diese von der üblichen (bes. L. Rost) stark abweichende Erklärung der Entstehung des Passa ist sehr zu beachten.

G. Sauer, Israels Feste und ihr Verhältnis zum Jahweglauben (135–42). Da die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung der Feste Israels weitgehend im Dunkel bleibt, ist nach der theologischen Bedeutung zu fragen, die sie in Israel erhielten. Wichtig ist dabei eine allmähliche Verbindung aller Feste mit den Erfahrungen Israels in seiner Geschichte, vor allem am Anfang.

Zum Gesetz

F. Dexinger, Das Garizimgebot im Dekalog der Samaritaner (111–134). Vf. untersucht die Dekaloginterpolation nach Ex 20,17 in Sam. unter Heranziehung aller bisher gefundener Dekaloginschriften, die er im Text anführt. Die Untersuchung ergibt, daß der Text der samaritan. Interpolation nach Ex 20,17a dem protosamaritan. Texttyp angehört (etwa seit dem 4. Jh). Die Betonung des Altarbaus stellt eine zweite Stufe der Erweiterung dar. Die antisamaritan. Korrektur von rabbinischer Seite (Ebal statt Garizim) könnte mit der Zerstörung des Tempels auf dem Garizim i. J. 129 zusammenhängen.

J. Scharbert, Ehe und Eheschließung in der Rechtssprache des Pentateuch und beim Chronisten (213–226). Vf. untersucht die juristische Terminologie der Ehe als Rechtsinstitut im AT, insbesondere in den Gesetzen des Pentateuch. Die Ehe wird nicht definiert, ein Wort für Ehe oder Eheschließung gibt es nicht, es wird einfach von Mann und Frau, zur Frau nehmen u. a. geredet. Das israelitische Recht setzt die Einehe als Normalfall voraus; das Wort für Nebenfrau (pilegesh) kommt in Rechtstexten nicht vor. Frauenkauf gibt es im AT nicht, mohar ist die Brautgabe,

niemals kommt im Zusammenhang der Eheschließung das Wort ‚kaufen' vor. Dieses alles ist im wesentlichen durch das AT hindurch kontinuierlich; erst in Chron zeigt sich ein Wandel der Terminologie. Wesentlich für das Verständnis der Ehe im AT ist die passive Rolle der Frau, „die nicht heiratet, sondern verheiratet wird". Der Mann kann die Frau „entlassen", die Frau kann nur entlassen werden. Wichtig ist die Rolle der Väter beider Partner bei der Eheschließung.

J. Gamberoni, Das „Gesetz des Mose" im Buch Tobias (227–242). Das in Tob oft erwähnte „Gesetz des Mose" bezieht sich ganz auf den Bereich der Ehe und Familie. „Die Familiengeschichte (ist) das überall sichtbare Grundmuster des Buches" (228). Dabei geht es in erster Linie um die Endogamie. Es wird auf die Ehen der Patriarchen hingewiesen. Vom Kult dagegen wird fast nur in der Rückschau geredet, in der die Praxis der Vergangenheit ihre Bedeutung behält. Im übrigen konkretisiert „das Gesetz des Mose" in Tob eine weisheitliche Ethik, wobei das Gesetz auf eine familiäre Situation projiziert ist; die Heilsgeschichte ist dieser Situation nicht mehr gemäß.

Zu Leviticus

N. Füglister, Sühne durch Blut. Zur Bedeutung von Lev 17,11 (143–64). Nur an der einen Stelle Lev 17,11 erhalten wir eine Erklärung des Sühnerituals. Das Blut kann Sühne bewirken durch die in ihm enthaltene Lebenskraft. Das ist nicht nur negativ ein Abwischen, Reinigen, sondern ein Erneuern der durch die Sünde verlorenen Lebenskraft. Die Reinigungsriten dienen der Lebenssteigerung.

Zum Deuteronomium

N. Lohfink, Die These vom deuteronomischen Dekalogan-fang – ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik (99–110). Gegen die These L. Perlitts (dazu H. Schmidt 1923 u. a.) wendet L. methodisch ein, daß eine „atomistische Sprachstatistik" einen solchen Schluß nicht zulasse. Von den Texten, die bei dieser Methode als deuteronomisch der Spache des Dekalog vorgegeben sein sollen, sind einige (wie 4,15–20; 6,10–15) eher als Paraphrase zu Teilen des Dekalogs zu verstehen, für sie wäre also der Dekalog vorgegeben. Für andere Ausdrücke ist nicht nachzuweisen, daß sie nur deuteronomisch sind. – Berechtigt ist der Einwand L.s gegen eine „atomistische Sprachstatistik", wie das bei der Frage der Quellenscheidung im Pentateuch schon erkannt ist. Hier gilt es, strengere Kriterien zu erarbeiten, die stets Zusammenhänge berücksichtigen. Darin ist L. zuzustimmen. Was dann in diesem Fall dabei herauskommt, läßt sich beim jetzigen Stand noch nicht beantworten.

G. Braulik, Weisheit, Gottesnähe und Gesetz. Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5–8 (165–196). „Die Studie möchte zeigen..., wie sehr gerade diese Tora... Heilstat Jahwes ist" im Gegensatz zum paulinischen Verständnis des Gesetzes. Dtn 4,5–8 ist Promulgation des Gesetzes Gottes, das Israel im Exil helfen soll, seine Identität zu bewahren; es verleiht dem Volk einzigartige Weisheit und Größe unter den Völkern. „Weisheit und Einsicht" (sonst nur bei Salomo und Joseph) ist dabei als Demokratisierung der Regierungsweisheit zu verstehen; was früher nur (wenigen) Königen eignete, gilt jetzt dem ganzen Volk, wenn es diesem Gesetz gehorsam ist. Israel „mußte seine Weisheit und wahre Größe in der gehorsamen Verwirklichung seines eigenen Gesetzes finden. In ihm war Jahwe allen Bedrängten unüberbietbar nahe und seine soziale Gerechtigkeit war unvergleichlich" (194). – Diese Auslegung läßt die Bedeutung des Textes klarer erkennen als es bisher gesehen wurde. Es wäre aber auch darauf hinzuweisen, wie hier das Gewicht von dem, was Gott an Israel getan hat und tut, sich verschiebt auf das, was Israel hat.

Zum Pentateuch

W. Zimmerli, Der „Prophet" im Pentateuch (197–212). Z. untersucht die 18 Stellen, an denen das Wort nabi (nominal und verbal) vorkommt. Als Prophet wird von Abraham, Aaron, Mirjam, und besonders Mose gesprochen. Meist handelt es sich dabei um eine Deutung der betr. Gestalt aus späterer Sicht. Einmal, Num 12, wird Mose deutlich von den Propheten abgerückt. Von dem für die geschichtliche Prophetie Typischen kommt dabei nur die Beauftragung mit dem Wort Gottes vor. „Noch nirgends ist in diesen Deutungen die volle Sprengkraft des Prophetischen ... erkennbar" (211). Man darf wohl hinzufügen: Das Wort nabi wird hier meist in späteren Abwandlungen oder Ausweitungen gebraucht.

H. Haag, Typologisches Verständnis des Pentateuch? (243–258). Vf. zeigt die Bedeutung der Typologie in der alten Kirche, gegenüber dem Judentum „die einzige Möglichkeit, ihre Identität zu sichern" (246). Sie verlor in den protestantischen Kirchen ihre Geltung, die sie im katholischen Raum behielt, durch die historische, kritische Methode. Sie lebte noch einmal auf in den 30er Jahren und erhielt ihre wirksamste Ausprägung bei G. von Rad. Diese Welle ebbte aber bald wieder ab, wobei die Argumente von J. Barr besonders zu beachten sind. Heute wird die typologische Exegese des AT bei den protestantischen Alttestamentlern so gut wie nicht mehr vertreten. Vf. schließt sich dieser Ablehnung an und hält es für das beste, diesen method. Begriff ganz zu meiden. – Die Zusammenschau, die auf einer reichen Literatur (Anm. 1) beruht, zeigt überzeugend, daß der aus einer anderen geistigen Umwelt stammende und dem AT nicht gemäße Methodenbegriff aufgegeben werden kann. Das Zusammengehören des Alten mit dem Neuen Testament kann ohne ihn klarer und überzeugender gezeigt werden.

St. Leon-Rot Claus Westermann

Steck, Odil Hannes: **Welt und Umwelt.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1978). 235 S. (Kohlhammer-Taschenbücher Bd 1006: Bibl. Konfrontationen) kart. DM 16.–

Es ist das Anliegen dieses Taschenbuches, die Herausforderungen unserer Zeit zu benennen, mit denen die biblischen Schöpfungsaussagen konfrontiert werden. St. holt dazu weit aus, wie denn überhaupt sein Taschenbuch recht umfänglich ausgefallen ist. Das erklärt sich aus dem hochaktuellen Thema, das vielfältig und unterschiedlich behandelt und deswegen mit vielen Aspekten der Bibel gegenübergestellt wird. Dabei werden Fragen an die Bibel herangetragen, die bislang in der Exegese kaum gesehen wurden.

Damit ist bereits der Weg angezeigt, den St. geht. In einer langen Vorbemerkung wird das brisante Thema moderner gegensätzlicher Stellungnahmen zu Welt und Umwelt, zur Ökologie mit ihren Forderungen ausgebreitet. Dann wird das AT auf seine Aussagen zu diesem Themenkreis befragt, nachdem die verschiedenen Schöpfungsvorstellungen dargelegt sind. Dabei wird mit Recht der Schöpfungscharakter der Welt, der ganzheitliche Zusammenhang alles Geschaffenen, das übergreifende und ineinandergreifende Ordnungsgefüge des Kosmos artikuliert und dem nur „Naturhaften" konfrontiert. Die Einheit von Mensch und Natur, der Grundwert Leben, die gemeinsame Zukunft bei Gott lassen ein großes Sinngefüge erkennen, das die Menschen jederzeit in ihrem Umgang mit der Welt als normativ anzusetzen haben. Letzten Endes ist die Welt der Wirkraum des transzendenten Gottes, der sich in ihr dem Menschen offenbart und ihn in ihr auf sein Ziel bei Gott vorbereitet. Da der Mensch eingebunden ist in die geschöpfliche Welt, trägt er in seiner Freiheit Verantwortung für sie. Die Arbeit an der Welt hat als Handlungsziel einem Ausbau und Aufbau zu dienen, der der Humanität des Menschen entspricht, sozialen Ausgleich und Besserstellung bewirkt und im Menschen Freude an der Welt und an Gott weckt. Dabei hat der Mensch den Bestand der anorganischen Welt zu wahren und auch das außermenschliche Leben weitestgehend zu fördern. In einem letzten Abschnitt werden die Darlegungen von St. in die Aussagen des NT fortgeführt, an ihnen geprüft, durch sie erweitert und vertieft. Das NT zeigt in besonderer Weise die tiefe Kluft zwischen der Welt als Schöpfung Gottes und als vom Menschen in den Raum der Sünde abgewendeten Welt auf. Aus eigener Kraft ist der Mensch nicht imstande, den Machtraum der Sünde zu überschreiten. Die Heilung des gesamten Kosmos ist nach Auffassung des NT an die Erlösung der Menschen gebunden.

Steck hat sein Buch sehr kompakt geschrieben, so daß die Lektüre nicht leicht ist. Auch werden neben dem Leitgedanken viele nebenher auftauchende Probleme weiterverfolgt, wohl um der reichhaltigen Literatur der verschiedenen beteiligten Wissenschaften Rechnung zu tragen. Bestätigt wird durch die Ausführungen von St. das Grundaxiom: Unserem Leben ist nur dann Sinn und Ziel zu geben, wenn der Mensch das Geschaffene und sich selbst nicht nur als Natur, sondern als Kreatur versteht. Für diesen Basissatz gebührt dem Autor Dank.

Regensburg Heinrich Groß

Lang, Bernhard: **Kein Aufstand in Jerusalem.** Die Politik des Propheten Ezechiel. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1978). 206 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge) Br. DM 26.80

Der Zugtitel bezieht sich auf die These des Vf., Ezechiel habe vom Exil aus das politische Geschehen in Jerusalem zu beein-

flussen versucht mit dem Ziel, den Aufstand des Zidkija zu verhindern. Ezechiel ist also kein Schreibtischprophet oder Memoirenschreiber, der post eventum die Schuldrechnung Israels aufmacht. Es bedarf auch nicht der Hypothese einer palästinensischen Wirksamkeit des historischen Ezechiel oder weitgehender redaktioneller Anfüllung bzw. „Fortschreibung" durch die Schule. Erst recht bleibt die Möglichkeit eines Pseudepigraphons außer Betracht.

Die in der gegenwärtigen Forschungssituation überraschende Position des Vf. hat vielerlei Konsequenzen. Vf. selbst nennt S. 14 zwei Gesichtspunkte, die mit der Grundthese zusammenhängen: 1) Die sogenannten Allegorien Ezechiels sind keineswegs abstrus, sondern zeugen von innerer Logik und Klarheit; 2) die Literarkritik kommt mit äußerst sparsamen Mitteln aus. Wie die Literarkritik aussieht, kann man daran ermessen, daß sogar 17,22-24 in die aktuelle Verkündigung Ezechiels vor 586 v. Chr. einbezogen wird. Über andere Positionen und das Wichtigste aus der Forschungsgeschichte informiert Vf. vor allem S. 126f und 152–158. Nach meinem persönlichen Eindruck nicht ganz adäquat. Aber Forschungsberichte pflegen ja nicht tendenzfrei zu sein.

Klar wie die Grundthese und ihre Konsequenzen sind auch Sprache, Darlegung und Gliederung. Ein erster Abschnitt (11–14) handelt in einer lesenswerten Zusammenschau vorbereitend über das Verhältnis der Propheten zu den Königen, wobei mit Recht die politische Rolle der Propheten hervorgehoben wird. Die Abschnitte II–VII, die den ersten Teil bilden (17–131) untersuchen jeweils folgende Einheiten: 12,1-15; 17,1-10; 17,11-21; 17,22-24; 19,1-14; 21,23-27. Dabei werden Übersetzung, Literarkritik und eindringende Sacherklärung unter dem Gesichtspunkt des Themas geboten. Die Abschnitte VIII und IX, die den zweiten Teil ausmachen (135–186), enthalten den für das Verständnis der Politik Zidkijas notwendigen geschichtlichen Überblick und ein Gesamtbild des prophetischen Politikers Ezechiel.

Die Eigenart des Werkes nötigt dazu, bei der kritischen Wertung drei Gesichtspunkte zu unterscheiden. Die oft exkursartige Sacherklärung ist für jeden Benutzer wertvoll. Ob manchmal des Guten zuviel getan wird (etwa 93–101 über die Löwenjagd), ist Ansichtssache. Die Belesenheit des Vf., der einen nach privaten Mitteilungen über Ebla vom „westantiken" Dichter Statius über Shakespeare bis zu den Parerga des Präsidenten Roosevelt führt, wird der eine bewundern, der andere für übertrieben halten. Persönlich bewundere ich sie.

Weniger Beifall werden die literarkritischen Auffassungen finden. Der heutige Trend sucht im Ezechielbuch nach Schichtungen und begnügt sich nicht mit sporadischen Glossen. Rez. teilt die Überzeugung des Vf., daß die Texte im wesentlichen aus derselben Feder stammen. Freilich geht er dabei von anderen Voraussetzungen aus.

Diese Voraussetzungen betreffen den dritten und entscheidenden Gesichtspunkt, nämlich die Situierung der Texte. Man sollte dem Vf. nicht vorwerfen, daß er seine zentrale These über die politische Zielsetzung Ezechiels nicht bewiesen hat. Solche Dinge werden ja nicht „bewiesen", sondern „nur" aufgezeigt im Vertrauen auf die Einsicht des Lesers. Darüber kann das wortreiche Wiederholen der These nicht hinwegtäuschen. Nun kann an dieser Stelle weder die Position des Vf. widerlegt noch die eigene Auffassung dargelegt werden (ein etwa 100 Jahre später pseudepigraphisch schreibender Autor, der sich mit guten Geschichtskenntnissen in die Jahre nach 593 v. Chr. hineinversetzt). Es fällt jedoch auf, daß Vf. bestimmte Texte ausgesucht hat. Was würde er mit Ez 8–11 oder 40–48 anfangen? (Die Andeutungen S. 185f lassen bezüglich Ez 40–48 Schlimmes befürchten). Wie erklärt er die Konzentration auf die Katastrophe von 586 v. Chr. und die darauf ausgerichtete innere Dramatik des Buches, die in dieser Form nur literarisch und im Rückblick möglich sind? Jede Zeile des Ezechielbuches, auch in den vom Vf. ausgesuchten Texten, hat die Zerstörung Jerusalems als den großen heilsgeschichtlichen Wendepunkt vor Augen (gegen 85 unten).

Wir überlassen die Ezechielforschung, wo die Verwirrung nunmehr komplett ist, ihrem Schicksal und wenden uns Einzelheiten zu, die bei der angenehmen und lehrreichen Lektüre aufgefallen sind.

Bei der Erklärung von *maśśā'* in 12,10 hätte Jer 23,33 (LXX) doch wenigstens erwogen werden sollen, so daß die Stelle wohl nicht „ein für allemal befriedigend erklärt" ist (20, Z. 7, und das Vorausgehende). – Wegen der Parallelität der Stellen ist es schwierig, für *jᵉnîqôtājw* in 17,4 eine andere Bedeutung anzunehmen als für *jonᵉqôtājw* in 17,22 (28f u. 61). Wenn im ersten Fall Stamm (und Krone!) und im zweiten Fall Trieb (und Wipfel!) gemeint sein sollen, so ist das pour le besoin de la cause. – Gegen *ṣafṣāfāh* „Bewässerungsgraben" in 17,5b spricht das arabische Parallelwort, das „Weide" bedeutet. Es genügt, daß die Weiden am Wasser stehen (28 u. 31). – Die Auffassung bezüglich 17,6aβ („seine Ranken um sich selbst gewunden und seine Wurzeln nach unten") ist anfechtbar. Der Weinstock streckt seine Ranken vielmehr dem Adler zu, wie er das in 17,7 mit Bezug auf den zweiten Adler tut. Der Ausdruck *taḥtājw* bedeutet hier nicht „(Wurzeln) nach unten", sondern „an seiner Stelle" (so u. a. in 1 Sam. 14,9, vom Vf. S. 29 zu Unrecht für seine Auffassung angeführt) (28 u. 31f). – Immer wieder betont Vf., daß die Bildreden natürlich und echt sind. Er geht allegorisierenden Zügen, die eher in Richtung einer Ex-eventu-Abfassung weisen, im Interesse seiner These aus dem Weg. Nun mutet er uns das Bild vom Adler als Holzfäller zu (17,3f). Der Adler soll als guter Holzfäller den Zedernstamm sogar ins „Land Kanaan", in eine phönizische Händler- und Hafenstadt bringen. Mit keinem Wort wird erwähnt, daß *'äräṣ kᵉna'an* „Krämerland" (nicht „Land Kanaan"!) als Bezeichnung Babels in 16,29 vorkommt (30f). Im übrigen scheint Vf. denen, die zwischen Gleichnis und Allegorie unterscheiden und Ezechiel mehr als Allegoriker einstufen, nicht ganz gerecht zu werden (vgl. die Polemik gegen Jülicher 46–49). Es gibt doch wohl den Unterschied zwischen dem inspirierenden Bild und der ausgeklügelten bildhaften Einkleidung, die in der Apokalyptik vorherrscht. Die Wirklichkeit ist freilich oft grau, weil auch das inspirierende Bild bewußt gewählt werden kann und die zerebrale Einkleidung nachträglich auch inspirierend wirkt. Im Ezechielbuch tragen die Bildreden apokalyptisierende Züge, was bei einem Pseudepigraphon nicht überrascht. Zu den apokalyptisierenden Zügen gehören auch der Angelus interpres, die Entrückung u. a. – Der Vasallenvertrag Nebukadnezzars mit Zidkija wird in 2 Chr 36,13 ausdrücklich erwähnt; Ez 17 ist demnach nicht die einzige Informationsquelle (zu 54 unten). – Die S. 55, Anm. 15, angeführten Autoren sind keineswegs die einzigen, die 17,13 im Sinne einer Geiselnahme zur Sicherung des Vertrags interpretieren (vgl. Zimmerli, z. St.). Die Sentenz von Kutsch hat u. a. gegen sich, daß sie den Finalsatz „damit das Königreich niedrig bleibe" im Kontext nicht erklären kann, während er bei Annahme einer partiellen Deportation der Oberschicht sinnvoll ist. Den Finalsatz auf die bloße Vasallität zu deuten (56, Anm. 19), dürfte nicht befriedigen. – Das Wort *nôḥᵃlāh* in 19,5 als „unübersetzbar" zu bezeichnen, ist übertrieben (89). – Ninive wurde von Babyloniern und Medern erobert (136, Z. 15). Im Zusammenhang mit dem Abfall Jojakims wäre der mißglückte Feldzug Nebukadnezzars gegen Ägypten im Jahre 601 zu erwähnen (vgl. die Wiseman-Chronik). Er gab wohl das Signal zum Abfall. Das babylonische Heer war so geschwächt, daß fast zwei Jahre kein Feldzug unternommen wurde. Nebukadnezzar konnte erst Ende 598 entscheidende Maßnahmen gegen Jerusalem einleiten; er hat also nicht schnell eingegriffen, wie 137, Z. 18, behauptet wird (anders 144, Anm. 24). – Dem „späteren Judentum" wird beiläufig ein magisches Eidverständnis angelastet (183). Besser spricht man überhaupt vom Sinn für die Unbedingtheit der eidlichen Verpflichtung, die bei allen religiös denkenden Völkern lebendig ist, namentlich auch bei „westantiken", wie die illustren Beispiele aus der Zeit der punischen Kriege beweisen. Man fühlt sich an den Ausspruch des Tacitus über die Germanentreue erinnert: Ipsi fidem vocant „Sie selbst nennen es Treue" (Germ. 24).

Kleine Versehen: Cyrus oder Kyros, aber nicht Kyrus (34, Z. 21ff). – Juridisch statt juristisch (55, Z. 1). – Die Schreibweise „hetitisch" dürfte im Deutschen nicht zulässig sein (56, Z. 8; 59, Anm. 31). – Lies „onderzoek" statt „ondersoek" (91, Anm. 6; 102, Anm. 50; 193, Z 21). – „Tiger" als Übersetzung von *lābî'* in Jes 30,6 hätte der Vf. beim Zitieren der – mittlerweile hoffentlich verbesserten – Einheitsübersetzung nicht stehen lassen sollen (93, Z. 26). – S. 94, Anm. 19 wird der Leser fälschlich meinen, die Stellen mit *šā'ag* vom brüllenden Löwen seien vollständig angeführt. Ein positives Bild vom Löwen als Bild des Herrschers ist vor allem in Gen 49,9 gegeben (zu 107 unten). Nicht jeder wird dem Vf. darin folgen, daß das Bild des Löwen in Ez 19 negativ gezeichnet ist (104–108). – Das Buch von Garscha ist eine Marburger Dissertation bei O. Kaiser (127, Z. 9). – Wiederholt Masseja statt richtig Maaseja (138, 139, 161). – S. 144, Z. 26: Babylonische Beamte. – S. 147, Z. 5 v. u. ist durch Haplographie eine den Sinn ins Gegenteil verkehrende Lücke entstanden. Es muß etwa heißen: ... handelt der Text gar nicht von einem künftigen davidischen König, sondern von der Übergabe des Strafgerichts über Juda an Nebukadnezzar.

Simpelveld Joachim Becker

Mejía, Jorge: **Amor, pecado, alianza.** Una lectura del Profeta Oseas. – Buenos Aires: Editora Patria Grande (1977). 160 S. (Theología. Estudios y Documentos Bd 1) kart.

Nach dem Vorwort will hier Vf. einen Hosea-Kommentar vorlegen, der im wesentlichen seine Vorlesungen über diesen Propheten an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Argentinien wiedergibt. Der Bd besteht aus zwei Teilen: I. Einleitung in das Buch Hosea; II. Kommentar. Die relativ weni-

gen Anmerkungen befinden sich am Schluß des Bandes, der auch nur eine ganz kurze Bibliographie mit den wichtigsten Kommentaren in Spanisch, Italienisch, Französisch, Englisch und Deutsch bietet (153). Vf. betont, daß er nicht eine eingehende Auseinandersetzung mit der Fachliteratur beabsichtigt, sondern nur auf die wichtigsten Themen der wissenschaftlichen Diskussion eingehen will. Dennoch zeigen Einleitung und Kommentar, daß er über die Probleme bestens informiert ist.

Die Einleitung (9–23) behandelt den Titel des Buches, die Struktur, die Fragen nach Verfasser und Entstehung, die literarischen Eigenheiten und Gattungen, Vokabular und Stil, die geschichtliche Situation und die Theologie des Buches. Vf. betrachtet mit Ausnahme der Überschrift und des weisheitlichen Schlußwortes in 14,10 das ganze Buch als eine Sammlung echter Worte des Propheten Hosea, darunter auch den von den meisten modernen Exegeten als unecht angesehenen Abschnitt 14,2–9. Freilich habe Hosea nicht das Buch in seiner heutigen Gestalt hinterlassen, sondern nur kleinere Sammlungen seiner Worte, die ein anderer erst nach dem Untergang des Nordreichs in Juda zusammengestellt und redigiert hat. Dieser Sammler hat weder ein Interesse an den Königen des Nordreichs noch genauere Kenntnisse über ihre Regierungszeit gehabt und hat darum in der Überschrift nur den bedeutendsten König des Nordreichs jener Epoche, Jerobeam II, genannt. Den großen Unterschied in den Schwerpunkten der Verkündigung zwischen Amos und Hosea erklärt sich Vf. zu Recht aus der veränderten historischen Situation: Amos wirkt nur zur Zeit Jerobeams, der noch einigermaßen für Ordnung am Reichsheiligtum zu Bet-El gesorgt hat, während Hosea hauptsächlich nach dem Tod Jerobeams wirkt, als der Baalskult wegen der unsicheren politischen Lage in breitem Strom in Israel einbricht.

Im Kommentar zerlegt Vf. das Buch in literarische Einheiten, die jede für sich besprochen werden. Der Text wird in einer leicht lesbaren Übersetzung vorgelegt, die Übersetzung textkritisch begründet, dann die literarische Gattung bestimmt, Vers für Vers ausgelegt und schließlich die theologische Aussage des Abschnittes erhoben. Im Kommentar folgt Vf. in der Regel der Meinung bewährter Kommentatoren, vor allem Hans Walter Wolff, behält sich aber gelegentlich auch eine eigene Deutung vor. Das trifft besonders für Hos 1–3 zu. Hier glaubt er, daß die „Prostituierte", die Hosea heiratet, so aus zwei Gründen genannt wurde: 1. weil sie sich dem Fruchtbarkeitskult der Baalsreligion hingegeben hat, und 2. weil sie die Ehe mit Hosea gebrochen hat. Hos 3,1–5 deutet die Wiederaufnahme der Ehe mit Gomer an; dafür spricht der Wortlaut, vor allem das *ʿôd* = „noch einmal". Vf. gibt aber zu, daß es sich auch um eine Paralleltradition zu Hos 1,2–9 handeln könnte, die dann erst der Redaktor im Sinne einer Wiederaufnahme der früheren Ehe mit Gomer verstanden und darum das *ʿôd* hinzugefügt hätte. Völlige Klarheit wird für die Deutung von Hos 1–3 nie zu erreichen sein.

Das vorsichtige Urteil, das Vf. hier und an anderen Stellen abgibt, bietet die Gewähr für den Leser, daß er sich diesem Kommentar ruhig anvertrauen kann, lehrt ihn aber auch, sich in der Neugier zu bescheiden und sich auf die wesentlichen theologischen Aussagen des Hosea-Buches zu konzentrieren, die in diesem Kommentar immer zuverlässig und klar herausgearbeitet werden und im Titel des Bandes angedeutet sind: Gott ist die Liebe, die zwar mit der Sünde des Menschen rechnet, die aber bereit bleibt, den Bund wieder aufzunehmen, wenn nur der Mensch die Umkehr vollzieht.

München Josef Scharbert

Renaud, Bernard: **La formation du livre de Michée.** Tradition et actualisation. – Paris: J. Gabalda et Cie, Éditeurs 1977. XX, 465 S. (Études bibliques) Ppb.

B. Renaud, der an der Katholischen Fakultät der Universität Straßburg wirkende Ordinarius für atl Exegese, hat in diesem Werk seine langjährige Forschungsarbeit am Buche Micha, die ihren ersten Niederschlag in der Publikation: Structure et attaches littéraires de Michée IV-V (Paris 1964) gefunden hatte, in einem geschlossenen Werk vorgelegt (1975 beendet, 1977 im Druck erschienen). Der Autor wollte in dieser umfangreichen Arbeit keinen eigentlichen Kommentar zum Buch Micha veröffentlichen („notre travail ne se veut nullement un commentaire exhaustif", 297); dennoch stellt sein Werk eine fundamentale „Vor-Arbeit" dar, die an einen großen Kommentar herankommt und in jedem Falle eine unumgängliche Basis für jeden zukünftigen Kommentar zu Micha legt, wiewohl nicht alle Exegeten alle Thesen dieses Buches annehmen werden. Auch die Autoren der künftigen „Einleitungen" bzw. „Einführungen ins AT" bzw. der Neuauflagen der bisher erschienenen einschlägigen Publikationen werden ihre Positionen, was die Entstehung des Michabuches angeht, anhand der eingehenden Studien R.s überprüfen müssen.

R. geht zunächst in der „Einführung" (VII–XX) von zwei Hauptproblemen aus, die das Michabuch der Forschung aufgibt: Es sind dies 1. die Frage nach seiner inneren Struktur und 2. die Frage nach seinen authentischen bzw. inauthentischen Texten. Der Antwortversuche auf beide Fragen sind viele, so daß der Autor längere Vorüberlegungen über „Gegenstand und Methode" (XV–XX) anstellt, bevor er, mit dem festen Blick auf sein objectum quo, die Redaktionsgeschichte, in seine Untersuchung einsteigt. In 7 großen, aber gut und übersichtlich unterteilten Kapiteln analysiert R. die Texteinheiten (I: 1,2–7 1,8–16. II: 2,1–5 2,6–11 2,12–13. III: 3,1–4 3,5–8 3,9–12. IV: 4,1–5 4,6–8 4,9–14. V: 5,1–5 5,6–8 5,9–14. VI: 6,1–8 6,9–16. VII: 7,1–6 7,7–20).

Die Basis für die Recherchen bildet jeweils eine umfängliche und ausgewogene Textkritik (Vers für Vers, nicht ohne die für eine Übersetzung notwendigen kurzen inhaltlichen Erörterungen). Darauf folgt durchweg die Behandlung der „literarischen Strukturen und Formen" (auch ihr „Sitz im Leben"), und der literarischen oder kerygmatischen Einheit, wobei auch „le mouvement du texte" und die theologische Befragung der Texte, wo notwendig, ihre Besprechung finden. Die „Literarkritik" und ihre Anfragen sind ständig präsent, so daß sowohl die „redaktionellen Retouchen" wie auch Zusätze und „Relectures" in den Blick kommen. Damit ist dann oft die Datierungsfrage gestellt.

R. führt seine Untersuchungen minutiös durch, zunächst im möglichst unvoreingenommenen Gegenüber zur jeweiligen Sache selbst, dann aber auch in einem eingehenden Dialog mit der Forschung, deren Veröffentlichungen (bis 1975!) in ungewöhnlich großem Umfang berücksichtigt werden. So ist dann zum Schluß eine resumierende Darstellung der Resultate fällig, welche die Seiten 383–420 umfaßt. Sie wird mit einer „Conclusion" (221–23) geschlossen. Bei den einzelnen Ergebnissen werden durchweg auch die Gewißheitsgrade unterschieden, mit denen der Autor sie jeweils versieht und verträgt.

Das Resultat der langjährigen Untersuchungen Renauds soll hiermit kurz anskizziert werden:

Schon die Analyse der Überschrift (1,1) läßt mit mindestens zwei späteren Ausgaben des Michabuches rechnen: 1. mit einer dem deuteronomischen Milieu nahestehenden Edition während des Exils. 2. mit einer nachexilischen Endredaktion, welche Parallelen zur Endgestalt des Jesajabuches aufweist.

Zum vorexilischen Grundstock, von Micha selbst herkommend, gehören das Orakel gegen Samaria (1,3–7) außer V. 5 bc und sodann die Klage 1,8–16, die entweder auf den assyrischen Feldzug von 711 (?) oder den von 701 v. Chr. zu beziehen ist. Noch Micha hat beide miteinander verbunden, um Jerusalem den Sturz Samariens, den er vor 722 vorausbezeugt hatte, vor Augen zu halten. Auch die Kap. 2 und 3 sind mit Ausnahme von 2,12–13 auf Micha zurückzuführen, wobei die Abfolge der Einheiten keine zeitliche Situierung bedeuten muß. Michas Autorschaft ist auch für die Substanz von 6,9–15 festzuhalten. Dieses Stück ist erst bei der exilischen Ausgabe des Buches an diese Stelle gekommen. Die echten Michatexte können schon von Micha oder zu seiner Zeit (von einem Jüngerkreis? von einem Erstherausgeber?) in die Form eines „livret" gebracht worden sein. Zugleich ist bei der relativ langen Wirksamkeit des Propheten damit zu rechnen, daß ein Teil der prophetischen Reden Michas nicht erhalten geblieben ist.

Die zweite Etappe in der Formung des Buches wird durch eine exilische Ausgabe gekennzeichnet. Der Redaktor fügt 1,5bc 13bc ein, nimmt in 2,3–5 eine relecture vor und glossiert an einigen Stellen den Text (z. B. in 3,8 durch „et ruach Jahwe") bzw. retouchiert ihn (z. B. in 2,10: m'wmh in ṯm'h!). Gleichzeitig hat der Herausgeber 6,1–7,7 angefügt. 6,9–15 stammt dabei – über eine Sonderüberlieferung – noch von Micha selbst. 6,2–8 wurde als zwar nicht-michanischer, aber vorexilischer (cf. 326) Text davorgestellt und 7,1–6 hinten angefügt, wobei die aus einem dem Editor verwandten Milieu stammenden Stücke eine leichte Überarbeitung erfuhren.

Seine definitive Form (einige spätere Retouchen ausgenommen!) hat das Michabuch in einer nachexilischen Edition empfangen. Der Herausgeber hat zunächst in 1,2 und 6,1 den überlieferten Orakeln einen universalen und stärker eschatologisch betonten Rahmen gegeben. Diese „Eschatologisierung" ist ein Hauptimpuls für die jetzige Gestaltwerdung des Buches Micha.

Dabei arbeitet der Redaktor-Editor, der dem gleichen Milieu wie die Endredaktoren des Jesaja-Buches nahesteht, vorab mit dem Mittel des Kontrastes und dem der „Wort-Verklammerungen". Auf ihn ist jedenfalls der Mittelteil des Buches (Kap. 4–5) und sein Schluß (7,8–20) zurückzuführen, ferner die Versetzung von 2,12–13 an seine jetzige Stelle (ursprünglich hinter 4,6–7). Der Schwerpunkt liegt dabei beim jetzigen Mittelstück des Buches (Kap. 4 u. 5). Es ist aufgebaut nach dem Strukturmodell des konzentrischen Kreises (ABC $C^1B^1A^1$, wobei A = 4,1–4 A^1 = 5,9–14, B = 4,6–7 B^1 = 5,6–7, C = 4,8–14 C^1 = 5,1–5 sich entsprachen.

Da Kap. 4 und 5 deutlich einen Einfluß vonseiten Ez 34 und 37,20–28 aufweisen (cf. 284), müssen sie später angesetzt werden: Anfang oder

Mitte des 5. Jh.s (als terminus a quo!). Ihre Zentrierung auf Jerusalem und den Davidsproß stellt Kap. 4 und 5 in die Nähe des Chronisten (terminus ad quem).

4,1–3 (= Jes 2,2–4 Völkerwallfahrt!) kann also weder Micha noch Jesaja zugesprochen werden; denn alle vergleichbaren Paralleltexte sind nachexilisch (160–180). Auch der vielumstrittene messianische Text 5,1–5, der zudem nicht einheitlich ist, weil V. 2 mit dem Motiv von der yoledah (= Gebärerin) eine Glosse (230ff) ist und 4–5 eine spätere Anfügung sind, ist erst nachexilisch anzusetzen. Die „Yoledah" in 5,2 stellt dabei eine Identifikation der Mutter des Messias mit der „Tochter Zion" von 4,9–10 dar (411 und 414).

Der Buchschluß 7,7–20 stellt die Überarbeitung eines ursprünglichen Psalms dar, welcher aus 8–10 und 14–20 bestand (exilisch und keineswegs aus dem Norden, wie etwa Eißfeldt und van der Woude vermuten).

Damit war das Buch Micha in seinem Umfang und seiner Abfolge grosso modo festgelegt. Seine jetzige Endgestalt kam allerdings dadurch zustande, daß 2,12–13 von seinem ursprünglichen Platz hinter 4,6–7 an seine jetzige Stelle (404–408) gerückt wurde und um 200 v. Chr. einige „antisamaritanische relectures" vorgenommen wurden (1,5c 3,12 6,16). Durch die Versetzung von 2,11–13 kam auch die jetzige dreifache Abfolge von Gericht und Heil zustande: I 1,2–2,11 2,12–13 II 3 4–5 III 6,1–7,6 7,7–20.

Wenn mein verehrter Pariser Lehrer vor 40 Jahren die Publikationen der deutschen Exegese als „sehr gruendlich" qualifiziert hat, so kann man dieses Kompliment erst recht der berühmten Reihe Études Bibliques im allgemeinen und dem Werk R.s im besonderen mit bestem Recht zurückgeben. Es gibt bis jetzt keine vergleichbar ausführliche und gründliche Studie zum Buche Micha. Man hat manchmal im deutschen Sprachgebiet – insbesondere in den letzten Jahrzehnten – leider den Eindruck: francogallica non leguntur. Um diese hier besprochene Untersuchung R.s kann aber niemand herumkommen, wer sich künftig mit dem Michabuch beschäftigt. Gewiß konnte der Autor nur die einschlägige Literatur bis 1975 einarbeiten – man sollte das in der Kritik berücksichtigen! –, aber er hat dies über alle Sprachgrenzen hinweg in einem erstaunlichen Maße getan. Seine Bibliographie (425–439) ist die vollständigste, die bis jetzt existiert, auch wenn sie naturgemäß keine absolute Vollständigkeit beansprucht. Dazu hat sie den großen Vorteil einer übersichtlichen Einteilung: I. Text. II. Kommentare. III. Gesamtdarstellungen. IV. Einzelstudien (unterteilt nach den Kapiteln 1–7 plus „Studien über mehrere Passagen" und „Studien zu Einzelpunkten") V. Verschiedenes (3 Seiten mit nur den wichtigsten Arbeiten; in den zahlreichen und reichhaltigen Anmerkungen finden sich Artikel, die in der Bibliographie nicht aufgeführt sind).

Für einen französischen Autor würde man erwarten, daß er der Methode der strukturalistischen Textanalyse großen Raum einräumt. Dies ist nur ansatzweise der Fall. Bei aller Offenheit für die strukturalen Phänomene benützt der Autor die „Leiter" der „klassischen" Methodenschritte, entwickelt dabei aber ein ebenfalls in der französischen exegetischen Tradition beheimatetes Sensorium für die „relecture", von dem die deutsche Exegese noch einiges lernen könnte. R. weiß dabei auch, daß es Interdependenzen zwischen den methodologischen „Ebenen" gibt, und an seinen Untersuchungen, die mit konvergierender Argumentation arbeiten, wird mehr als einmal deutlich, daß ihre nüchterne und aposteriorische Anwendung der historisch-kritischen Methode angemessener ist als apriorische Festlegungen auf eine irreversible Aszendenz der methodologischen Schritte. Wiewohl das Formal-Objekt „formation du livre" streng im Auge behalten wird, wird die Frage nach den Aussageinhalten wie nach den Aussageabsichten zu Recht mit ihrem vollen exegetischen Gewicht eingesetzt, so daß die Untersuchung materialiter oft an das Niveau eines vollwertigen Micha-Kommentars herankommt. Der für Textgebilde entscheidenden Kategorie des hermeneutischen Verstehens wird hier kein Aschenputtel-Dasein zugewiesen zugunsten eines formalistischen, den Naturwissenschaften entlehnten und damit sachfremden Verifikationsideals, ohne daß deswegen der cartesianischen Ratio abgeschworen wird. Das „Vernehmen" – das deutsche Wort Vernunft ist das Substantiv dazu! – setzt sich je um in ausgedehnte Reflexion, die der Sache zugutekommt, freilich sich in der schriftlichen Darstellung auch zu großer Breite auswachsen kann. Letztere ist allerdings oft auch ein Zeichen und Zeugnis der großen Gewissenhaftigkeit des Autors, der da, wo er Positionen anderer Forscher als plausibel übernimmt, sie ausführlicher und umfassender zu begründen versucht (vgl. z. B. 406ff). Überaus angenehm berührt den fachkundigen Leser auch die sorgfältige Abstufung der Gewißheitsgrade, mit denen Vf. seine Folgerungen versieht. Er weiß dabei nur zu gut, daß in der Gewichtung der Argumente auf dem Felde der historisch-kritischen Methode ein gewisser subjektiver Spielraum nicht auszuräumen ist.

Da dies auch für Rez. gilt – er hat in La Sainte Bible VIII Vol. 2 S. 293–359 (Paris 1964) einen Micha-Kommentar veröffentlicht – wäre nun eine Diskussion der Hauptthesen von R. fällig und eine Darstellung der Differenzen. Sie sind nach der Lektüre dieser breitangelegten Studie nicht mehr so groß, wie ein Vergleich mit dem Kommentar von 1964 sie erscheinen lassen mag. Viele Positionen sind zudem schon jetzt auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Ich gestehe gern zu, daß eine Neuauflage meines Kommentars auf meiner Seite weitere Annäherungen bringen würde – dank der vielen höchst erwägenswerten Anregungen, die R.s Arbeit in den fachwissenschaftlichen Dialog über das Michabuch einbringt. Eine eingehendere Diskussion, die mit ausführlichen Begründungen arbeiten müßte, kann in einer kurzen Besprechung nicht stattfinden. Sie muß der künftigen Forschung und Kommentierung überlassen bleiben.

Eine das vorliegende Werk übergreifende und es doch tangierende Diskussion ist noch nicht richtig in Gang gekommen: die vordeuteronomischen und frühdeuteronomischen Prämissen von Dtn und Dtr harren noch einer eingehenden Untersuchung. Die Signale, die etwa die Arbeit: „Die Prosareden des Jeremia-Buches" (Berlin 1973) von Helga Weippert oder der Artikel: Die These vom „deuteronomischen" Dekaloganfang – ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Wortstatistik" von Norbert Lohfink in der W. Kornfeld-Festschrift „Studien zum Pentateuch" (Freiburg 1977, 99–109) gesetzt haben, sollten nicht übersehen werden und Mut machen zu undogmatischeren Urteilen über die deuteronomisch-deuteronomistische „Schule" und ihren Einfluß auf die Formung des AT.

Da viele jüngere Theologen in Deutschland des Französischen nicht mehr mächtig sind, wäre eine deutsche Ausgabe unseres für die künftige Michaforschung unentbehrlichen Werkes sehr nützlich. Um das Buch preislich erschwinglich zu machen, ließen sich gewiß einige Straffungen vom Vf. selbst vornehmen.

Freiburg Alfons Deissler

Keel, Othmar: **Vögel als Boten.** Studien zu Ps 68,12–14, Gen 8, 6–12, Koh 10,20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56,1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube. – Freiburg, Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 164 S., 44 Abb. (Orbis Biblicus et Orientalis 14)

Im ersten Teil des Buches (12–36) legt O. Keel Ps 68,12–14 aus. Auch wenn man ihm – wie bei Ps 68 zu erwarten – nicht in allen Einzelheiten der Interpretation dieser drei Verse zu folgen vermag, so dürfte er hierbei doch das Ziel, das der anstrebt, voll erreicht haben: Denn es erscheint einleuchtend, daß die mit Silber und Gold verzierten Tauben als Siegesboten dienten. Den zweiten Abschnitt (38–78) hat U. Winter beigesteuert. Er bespricht aus Ps 56,1 die Angabe *ʿl jwnt 'lm rḥqjm*, die er mit „Nach: Taube der fernen Götter" (40) übersetzt. Unter Taube sei hier die syrische Göttin, resp. ihr Begleittier, die Taube, zu verstehen. Aus den auf S. 77f vorgeführten ugaritischen Texten ist diese These jedoch kaum mit der erforderlichen Klarheit zu begründen. U. Winter dürfte den zahlreichen Erklärungsversuchen von *'lm* nur eine weitere Hypothese hinzugefügt haben. Des Rätsels Lösung bietet eine Texteinteilung, die davon ausgeht, daß der alte, mit *'l* gebildete Superlativ nicht mehr verstanden wurde und aus der Lesung *jwnt 'l mrḥqjm* „Schönste Taube in der Ferne..." (Incipit eines Liebesliedes) ein unverständliches *jwnt 'lm rḥqjm* wurde. Die Beleuchtung von Ps 56,1 mit archäologischem Material zeigt, daß textkritische Probleme kaum mit dieser Methode aufzuklären sind. Die Abschnitte 3 (90–91) und 4 (94–142) sind wiederum von O. Keel verfaßt und behandeln auf höchst instruktive Weise die Nennung von Vögeln in Gen 8,6–12 und Koh 10,20.

Münster Oswald Loretz

Spicq, Ceslas: **Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire.** Tome I und II. – Fribourg, Suisse / Göttingen: Éditions Universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 523 S., 451 S. (Orbis Biblicus et Orientalis Bd 22/1, 22/2) Lw.

Der Autor erklärt im Vorwort, daß eine Zusammenstellung seiner Analysen des ntl Wortschatzes, wie er sie in seinen früheren

Arbeiten, vor allem in seinen Kommentaren vorgelegt hatte, wiederholt gewünscht worden sei. Dabei wollte er diese nun weder einfach übernehmen und bloß Belege und Bibliographie ergänzen, noch hat er sich eine erschöpfende Darstellung vorgenommen, wie sie die Wörterbücher von W. Bauer und Moulton-Milligan bieten. Sein Augenmerk wandte er nur einer beschränkten Auswahl von Wörtern zu und zwar mit einer theologischen Intention: Sein Interesse gilt (nach dem Vorbild von R. C. Trench, Synonyms of the NT) der Semantik, dem religiösen und moralischen Sinn der Sprache des NT, die nur innerhalb des gesprochenen oder geschriebenen Griechisch der Oikumene des 1. Jh.s begriffen werden kann. Deshalb bezeichnet es der Vf. als sein Hauptverdienst, die Belege aus dem 1. Jh. v. und dem 1. Jh. n. Chr. vermehrt zu haben, wie sie laufend in papyrologischen und epigraphischen Publikationen greifbar werden.

Tatsächlich stellen die beiden Bände, jeder abgeschlossen mit einem Index der bearbeiteten griechischen Wörter, einen thesaurus philologiae sacrae dar, der mit dem ThWNT von Kittel-Friedrich hinsichtlich einer Reihe von Wörtern vergleichbar ist und dieses ergänzt.

Dabei muß man sich vor Augen halten, daß das ThWNT (ohne Gewähr) 860 Lemmata enthält, Spicq im ganzen 315, davon nur 163 mit dem ThWNT gemeinsam, die folgenden über das ThWNT hinaus: ἀγγαρεύω, ἀδιαλείπτως, αἰσχροκερδής, ἀκλινής, ἀμελέω, ἀμοιβή, ἀναδέχομαι, ἀνατρέφω, ἀντιβάλλω, ἀντιδιατίθημι, ἀντικαθίστημι, ἀνυπόκριτος, ἀπέραντος, ἀπερισπάστως, ἀποβλέπω, ἀποκυέω, ἀπόλαυσις, ἀπολείπω, ἀρχιτέκτων, ἀστεῖος, αὐτόματος, ἀφιλάργυρος, ἀφοράω, βαθμός, βλαβερός, δειλία, δειλιάω, δειλός, δύσκολος, ἐγκαταλείπω, ἐγκράτεια, ἐκλύομαι, ἐκτρέπομαι, ἐμπίπτω, ἐξαρτίζω, ἐπιμέλεια, ἐπιμελέομαι, ἐπιμελῶς, ἐπιποθέω, ἐπιστομίζω, ἐρεθίζω, ἔρις, εὐγενής, εὐδία, εὐδυμέω, εὔθυμος, εὐθύμως, εὐκαιρέω, εὐμετάδοτος, εὐπειθής, εὐπερίστατος, εὐποιΐα, εὐπορέω, εὐπορία, εὐπρέπεια, εὐψυχέω, ζωγρέω, ἡγούμενος, ἡδέως, ἥδιον, ἥδιστα, ἡδύς, ἥπιος, ἡσυχάζω, ἡσυχία, ἡσύχιος, θάλπω, καθηγητής, κάμνω, καταλλαγή, καταλλάσσω, καταναρκάω, καταρτίζω, καταφεύγω, κεράτιον, κερματιστής, κολλυβιστής, κῶμος, λάθρα, λανθάνω, λείπω, λιθόστρωτος, μαραίνω, μίσθωμα, νοσφίζομαι, ὀθόνη, ὀθόνιον, οἰκέτης, οἰκονομέω, ὀκνέω, ὁμόφρων, ὀρθοτομία, παρακοή, παραπλήσιον, παραπλησίως, παραφέρω, παρεισφέρω, περιαιρέω, περιλείπομαι, περιποιέομαι, περιποίησις, πιστικός, πολυτελής, πορθέω, ποταπός, πρεσβεία, προβάλλω, προβιβάζω, προπετής, προτρέπομαι, πρόφασις, ῥυπαρία, ῥυπαρός, ῥύπος, σανίς, σαργάνη, σπεκουλάτωρ, σπερμολόγος, σπιλάς, σπυρίς, στασιαστής, στόμαχος, συλάω, σύμφυτος, συμφύω, συναίρω λόγον, συστατικός, ταλαιπωρέω, ταλαιπωρία, ταλαίπωρος, ταράσσω, τάραχος, τετραπλοῦν, τίλλω, τραπεζίτης, τρέφω, τυφόομαι, ὑπεροράω, φαιλόνης, φθόνος, φιλαργυρία, φιλάργυρος, Φιλόλογος, φιλόστοργος, φλυαρέω, φλύαρος, φροντίζω, χαλεπός, χαλκεύς, χειμών, ψευδολόγοι.

Ein Vergleich ergibt, daß Spicq vor allem gegenüber den älteren Bänden des ThWNT ein echtes Mehr an Belegen bringt. Spicq 47f (ἀθετέω) bleibt gegenüber Chr. Maurer ThWNT 8, 158–160 im Umfang etwa gleich, vermehrt die Zitate aus Papyri und Profanautoren, behandelt aber die Apost. Väter nicht. Für ἀνθ'ὧν häuft Spicq 96–99 Material aus LXX, Philo, Flav. Josephus u. d. Papyri an gegenüber F. Büchsels's wenigen Zeilen in ThWNT 1,373.

Ähnliches gilt für Spicq 259f (ἐπανόρθωσις 63 Zeilen) gegenüber H. Preisker ThWNT 5, 452 (22 Zeilen). Spicq 261f (ἐπερώτημα) begründet gegenüber H. Greeven ThWNT 2,685f gut die Bedeutung engagement, stipulation für 1 Petr 3,21. Spicq 263–267 (ἐπιείκεια) bietet gegenüber H. Preisker ThWNT 2,585–587 wieder ein auffallendes Plus an Belegen und Literatur. θεόπνευστος behandelt Spicq 372–374 zusammen mit θεοδίδακτοι und ergänzt hier E. Schweizer ThWNT 6,542f wieder nicht nur bibliographisch. κολακεία erledigt Joh. Schneider ThWNT 3,818 auf kaum 30 Zeilen, Spicq verbreitet sich darüber S. 436–439. Über παραθήκη liest man ebenfalls Spicq 651–655 mit Gewinn neben Chr. Maurer ThWNT 8,163–165.

Daß Spicq jeweils auf umfassende Bibliographie Wert legt, ist aus seinen anderen Veröffentlichungen bekannt, ein Rez. schrieb einmal von cascades de littérature. Verwunderlich, daß trotzdem gelegentlich deutschsprachige Werke gegenüber französischen zurücktreten, so wird eher der Dictionnaire de Spiritualité als das Reallex. f. Ant. u. Christentum zitiert (S. 61 zu Enkrateia zwar Th. Camelot DSp aber nicht H. Chadwick RAC 5,343ff), oder stets der Dict. étymol. da la Langue Grecque von P. Chantraine und nie das deutschsprachige Pendant von H. Frisk. Auf jeder Seite zeigt sich Spicqs Sammelleidenschaft hinsichtlich papyrologischer und epigraphischer Belege. Wenn ich recht sehe, stammen sie (ausgenommen das Wörterbuch von Preisigke und Moulton-Milligans Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri) aus eigener Lektüre.

Einen sicheren Hinweis, daß E. Kießling, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden usw., die Fortführung des Preisigke, IV/1 (1944), IV/2 (1958), IV/3 (1966) bis Εἰρήνης ἐποίκιον verwendet wurde, konnte ich nicht finden. Leider scheint dieses im Selbstverlag Kießlings edierte reichhaltige Werk überhaupt zu wenig beachtet zu werden (auch nicht genannt bei A. Wikenhauser/J. Schmid, Einl. in d. NT ^{6}1973, 186).

Wo ein Hinweis auf Kießling angebracht gewesen wäre, fehlt er (zu ἀναφέρω bei Spicq 91 auf K. 144–147, 182 A 3 zu βέβαιος auf K. 355–359). Wenn man etwa die Belege Spicqs zu ἀπερίσπαστος, ἁπλοῦς, βαρύς mit denen Kießlings vergleicht, gewinnt man nicht den Eindruck, daß Spicq sich dort Rat geholt hätte. 153 A. 1. zu ἀστεῖος vermißt man geradezu die Belege bei Kießling 301 (Zen Caire 59562,21 u. Hib 54,16).

Das gleiche gilt auch hinsichtlich des Supplements I zu Preisigke von E. Kießling u. W. Rübsam (1969–1973) und der Besprechung desselben von S. Daris mit reichen Ergänzungen: Aegyptus 48 (1968) 167–244 u. 49 (1969) 203–257.

Mit einem gewissen Bedauern stellt man das Fehlen weiterer Indices fest. Man mag auf Autorennamen verzichten, aber nicht auf einen Sachweiser, der auf manche Themen (mit ihrem wertvollen Belegmaterial) hätte aufmerksam machen können, die anders nicht aufspürbar sind, z. B. bain 506; fatigare deos 181 A. 3; philantropie 267; vin 833; violence 861 usw.

Auch eine Auswahl von erklärten Bibelstellen hätte geboten werden sollen, u. a. etwa Mk 4,26–29 (162–165). Spicq insistiert wieder auf der emphatischen Stellung von αὐτομάτη, bringt im Zusammenhang den Topos von der spontanen Fruchtbarkeit des Bodens (im goldenen Zeitalter) im Gegensatz zur Agrikultur. Fazit: Das Reich Gottes hat auf Erden eine eigene Dynamik, eine vitale Kraft: l'homme n'y est pour rien. Gegen diese Topik spricht allerdings der Samenwurf (Vers 26). Vgl. zuletzt mit Literatur J. Gnilka, Markus (EKK II/1) 1978, 182–186 und J. B. Bauer, Gleichnisse Jesu und Gleichnisse der Rabbinen, ThPQ 119 (1971) 297–307, bes. 305–307. Zu λοιδορέω (503–505) vgl. meine Hinweise auf die übliche Diffamation des Angeklagten vor Gericht (BZ NF 22/1978/114).

Einer Empfehlung bedarf dieses Werk weiter nicht. Es stellt ohne Zweifel für den Bibliker wie für den Patrologen ein Arbeitsinstrument ersten Ranges dar: was der Benützer davon erwarten kann, wurde eben herausgestellt. Im übrigen könnte sich der philologisch arbeitende Theologe Spicq zum Vorbild nehmen. Er hat, wie das bekanntlich auch W. Bauer tat (vgl. das Vorwort zu seinem Wb. ^{5}1958), laufend neu gefundene Texte und neue Ausgaben durchgearbeitet, und der Ertrag konnte nicht ausbleiben: Dutzende Belege lieferte allein Menanders Dyskolos.

Druckfehler sind selbst bei Zitierungen selten: 16 A.2 l. Menander; 20 A.4 l. ΑΓΑΠΩΣΙΝ; 70 A.2 l. ἐπιμέλεια; 225 A.3 l. bei Sammelbuch 6002 nicht ap. sondern av. J.-C.; 225 A.4 l. P. Tebt. 712 statt 721; 264 A.5 l. Deiotaro; 547 A.5 l. ἐνορκιζόμεθα; 551 A.1 l. μεσῖτις; 762–764 l. προτρέπομαι; 798 Z. 19 l. σημεῖόν σοι; 812 A.5 l. τριχῶν; 833 A.5 l. Anth. Pal. IX, 502.

Graz Johannes B. Bauer

Polag, Athanasius: **Fragmenta Q.** Textheft zur Logienquelle. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verlag (1979). 102 S. kart. DM 10,80.

Das vorliegende Textheft bietet einen „Studientext", der zeigen soll, „welche Rekonstruktionsmöglichkeiten für die Überlieferungsstücke der Logienquelle noch bestehen". Vf. will es in den Rahmen der Bemühungen der Ermittlung des jeweils ursprünglichen Textes eingeordnet wissen: „Es geht also nicht, wie man vielleicht vermuten könnte, um eine Rekonstruktion der Logienquelle ›als Ganzes‹, auch nicht um eine ›sichere‹ Umfangsbestimmung, sondern lediglich um die Ermittlung des Textes, der der mt und lk Vorlage in ihrer Überlieferungsgeschichte zuletzt gemeinsam war, sowie um die Zusammenstellung der Meinungen und das Abwägen der Arbeitsergebnisse" (1). Textrekonstruktion und Apparat – erarbeitet nach der Methode, die bei der Edition fragmentarischer Texte in der Patristik üblich geworden ist – sind jeweils auf zwei Seiten parallel nebeneinandergedruckt und anhand der ausführlichen Erläuterungen (9–12; englische Fassung 14–17) und des Abkürzungsverzeichnisses (18–22) leicht lesbar.

Im ganzen enthält das Textheft eine „Inhaltsübersicht zu Q" (23–26), die „Fragmenta Q" (27–83) und in vier Anhängen „Unsichere Texte" (84–87), „Einleitungswendungen. Rahmenangaben und Einleitungswendungen, deren Zugehörigkeit zu Q unsicher ist" (88–91), „Parallelstellen aus dem Markusevangelium" (92–98) mit einer „Übersicht" (99) und „Schriftstellen aus der Septuaginta" (zu Zitaten in Q; 100–102). Der Apparat soll den Vergleich der verschiedenen Textformen und eine Überprüfung des restituierten Textes ermöglichen.

Bei einer Neuauflage des Textheftes wären einige Korrekturversehen zu berücksichtigen. Wichtiger erscheint freilich, daß das nützliche Textheft als „Studienheft" rezipiert wird und nicht als „quasi-kanonische" Q-Rekonstruktion.

Frankfurt Rudolf Pesch

Neirynck, Frans: **Jean et les synoptiques.** Examen critique de l'exégèse de M.-É. Boismard. – Avec la collaboration de Joël Delobel, Thierry Snoy, Gilbert van Belle, Frans van Segbroeck. – Leuven: University Press (1979). XII, 428 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLIX) kart. FB 950.–

Der belgische Exeget hat sich seit langem in ausführlichen Artikeln als Rezensent bewährt; daß er zusammen mit seinen Schülern und Mitarbeitern ein umfangreiches Buch der kritischen Besprechung eines anderen, des Johanneskommentars von M.-É. Boismard und A. Lamouille, widmet, zeigt nicht nur dessen Bedeutung an, sondern auch – zumal M.-É. Boismard seit langem eigene komplexe Theorien über die Beziehungen der synoptischen Evangelien untereinander und des Johannesevangeliums zu ihnen entwickelt hat – die Notwendigkeit weiterer ausführlicher Diskussion der Frage nach „Johannes und den Synoptikern". Nach seiner Gewohnheit widmet sich Neirynck (mit seinen Mitarbeitern) aufgrund profunder Text- und außergewöhnlicher Literaturkenntnis detailliert exemplarischen Problemen und Texten.

Nach einer Einleitung (3–6) wird die literarkritische Theorie B.s besprochen (7–21), dann seine Textkritik (23–39), schließlich seine Stilkritik (41–70). Die folgenden Abschnitte V–VIII sind einzelnen Texten und ihrer literarkritischen Beurteilung gewidmet (bes. Joh 20,1–10; 18,15–16; 2,13–22; 12,1–11; 4,46–54; 21,1–14; 5,5–9; 6,1–15; 1,40–43), jeweils im Zusammenhang der Frage nach Johannes und den Synoptikern (71–204). Schließlich wird das Zusammenspiel von Stil- und Textkritik (S. 205–226: allgemein; S. 227–284 anhand der Partikel οὖν) kritisch erörtert, bevor in der „Conclusion" (285f) die Kritik zusammengefaßt wird. Den zweiten Teil des Bandes bilden 6 früher (zwischen 1967 und 1976) publizierte Reaktionen Neiryncks auf B.s Arbeiten, dazu eine Stellungnahme mit Korrekturvorschlägen zu B.s Synopse (neue Auflage). Im Postskriptum (389f) schlägt Neirynck statt der komplexen literarkritischen Theorie B.s eine einfache vor, wonach Johannes von allen drei Synoptikern abhängig ist. Ein umfangreicher Index mit sieben Registern (391–428) macht diesen Rezensionsband zu einem leicht benutzbaren und überaus nützlichen Studienband, der bei der Arbeit an allen vier Evangelien, beim Studium der synoptischen Frage und des Problems „Johannes und die Synoptiker" nur zum Schaden der Forschung übergangen werden kann.

Frankfurt Rudolf Pesch

Synofzik, Ernst: **Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus.** Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1977). 167 S. (Göttinger Theologische Arbeiten Bd 8) kart. DM 22.–

Vf. untersucht das Verhältnis von Gericht und Vergeltung zur Rechtfertigung durch den Glauben in den paulinischen Briefen. Wiederholt wurde auf die Spannung zwischen Gerichts- bzw. Vergeltungsaussagen und den Rechtfertigungsaussagen hingewiesen: wie vertragen sich denn Aussagen über Lohn und Strafe mit dem gnadenvollen Wirken Gottes im Menschen?

Vf. zählt die verschiedenen Lösungsversuche auf (9–12) und findet den richtigen Ansatz in zwei grundsätzlichen Aussagen der Dissertation von H. Braun „Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus", nämlich: der Gedanke an einen „jüdischen Rest" im Zusammenhang mit dem Gerichtsgedanken sei völlig auszuschließen, da dieser zur paulinischen Theologie gehöre; eine „völlige systematisierende Vereinigung von Gerichts- und Rechtfertigungsaussagen unter einer die Zusammengehörigkeit beider bejahenden oder verneinenden Formel ist nicht möglich" (9). H. Braun macht zum erstgenannten Grundsatz eine Einschränkung: nur der „ ‚nicht paränetisch gefaßte Gerichtsgedanke'" habe „ ‚Heimatrecht im Rahmen der paulinischen Theologie'" (10). Diese Eingrenzung scheint Vf. unbegründet. Paulus verwendet Gerichts- und Rechtfertigungsgedanken in gleichen Zusammenhängen. Dies sei ein „Indiz" dafür, daß Paulus die angebliche Unvereinbarkeit von Gericht und Rechtfertigung nicht als solche empfunden habe (11). Kann es dafür eine allseits befriedigende Erklärung geben? Das ist die Frage dieses Buches.

Methodisch geht Vf. traditionsgeschichtlich vor (12); d. h., er hinterfrägt die Aussagen nach ihrem jüd. Hintergrund, nach der Funktion in ihrem jeweiligen Kontext und nach ihrem theologischen Ort innerhalb des Gesamtkerygmas des Paulus (12).

Geordnet werden diese Aussagen unter „rein formalem, nämlich formgeschichtlichem Gesichtspunkt" (12).

Gerichts- und Vergeltungsaussagen finden sich:

a) innerhalb eschatologischer Aussagen in den paulinischen Danksagungen, Gebetswünschen und Lobsprüchen (16–30);
b) in polemischen Texten (31–38);
c) in der aktuell-persönlichen Paränese (39–64);
d) in der allgemeinen Paränese (65–77);
e) im Zusammenhang des paulinischen Rechtfertigungskerygmas (78–90);
f) in christologischen Texten (91–104).

Vf. untersucht der Reihe nach diese Aussagegruppen. Ein dreiteiliges zusammenfassendes Kap. stellt die Auswertung und das Ergebnis dar (104–109).

Die traditionsgeschichtliche Analyse dieser Gerichts- und Vergeltungsaussagen, die in sich nicht völlig einheitlich sind (104f), hat zum Ergebnis, daß Paulus „den Gerichtsgedanken sehr häufig aus der Tradition des Judentums und der christlichen Urgemeinde aufgenommen" hat (106). Anders als manche Ausleger betont Vf., daß dieses übernommene Traditionsgut nicht einfach als von Paulus „unüberwundener ‚jüdischer (und urchristlicher) Rest'" (106) zu bezeichnen sei, sondern daß eine an Zusätzen und durch die paulinische Argumentation erkennbare Integration in die paulinische Theologie stattgefunden habe (106). Obwohl Paulus in seinen vielen eschatologischen Briefabschnitten Gelegenheit gehabt hätte, den Gedanken von Vergeltung und Gericht zu thematisieren, hat er es nicht getan. Ad vocem eschata denkt Paulus primär an „die im Heilsgeschehen begründete Auferstehung der Christen" (107).

Weisen die Vergeltungs- und Gerichtsaussagen in der vorpaulinischen Traditionsstufe auf die Abfolge des Gerichtsgeschehens und beinhalten sie für den Tag des Gerichtes Drohung bzw. im positiven Sinne Verheißung von Lohn, so verwendet Paulus diese Aussagen ausschließlich nur noch als „Begründung seines (des) gegenwärtigen Handelns coram deo" (76). Aber selbst dann, wenn Paulus in der Paränese als Begründung ganz besonders auf die traditionellen Gerichts- und Vergeltungsaussagen zurückgreift und dort der Lohn–Strafe–Gedanke noch am vordergründigsten bleibt, sei dies nur eine Möglichkeit paränetischer Begründung „unter vielen" (108).

Auf die eingangs gestellte Frage, wie sich die Aussagen über Lohn und Strafe mit dem gnadenvollen Wirken Gottes im Menschen in der Rechtfertigung vertragen, antwortet Vf. abschließend: „Die Rechtfertigungssaussagen widersprechen ... nicht den Gerichtsaussagen, sondern setzen diese voraus. Rechtfertigung aufgrund des Glaubens und der Gnade und Gericht nach den Werken bilden für Paulus einen in sich einheitlichen Gedanken. Denn Gott allein wirkt die Rechtfertigung des Menschen durch seine Gnade, da der Mensch Sünder ist und bleibt und stets des richterlichen Freispruches Gottes bedarf. Er selbst kann sich diese Freisprechung im Gericht nicht durch seine Leistungen erarbeiten, sondern sich nur das Evangelium zusprechen lassen und dem rettenden Heilshandeln Christi glauben" (108f).

Mit dieser Arbeit reiht sich Vf. ein in die vielen von ihm selbst einleitend und im Nachtrag (151–154) zitierten und kritisch charakterisierten Untersuchungen zum Thema.

Sein erklärter Wille, ohne systematisches Vorurteil an die Untersuchung heranzugehen, ist immer problematisch, aber auch wissenschaftliches Selbstverständnis. Die methodische Entscheidung, die Aussagen nicht von vornherein schon nach „Inhalt" zu ordnen, sondern formgeschichtlichen Kriterien entsprechend der Reihe nach zu behandeln, hat sich als vorteilhaft erwiesen. Wegen der vielen in Frage kommenden Schriftstellen hätte man sich trotz der S. 13 berechtigt ausgesprochenen Vorbehalte zu Anfang eine tabellarische Übersicht über Art und Vorkommen der Gerichtstermini gewünscht.

Im Hauptteil der Untersuchung, der traditionsgeschichtlichen Analyse der Stellen, zeigt Vf. sauberes wissenschaftliches Vorgehen und Selbständigkeit. Dies gilt auch für manche textkritischen (z. B. S. 60 Anm. 187; S. 75) und literarkritischen (z. B. S. 59 Anm. 177) Entscheidungen.

Trotzdem entsteht der Eindruck, daß manche Stellen (vgl. etwa 2 Kor 11, 15b; Phil 3, 19a: S. 31f u. a.) aussagemäßig allzu leicht ausschließlich der vorpaulinischen Traditionsstufe zugesprochen werden, obwohl das auch von diesen Stellen und ihrem Kontext abgeleitete und abschließende Ergebnis dann „volle Integration in die paulinische Theologie" lautet. Dieser Sachverhalt müßte in der Stellenanalyse dann auch überzeugender begründet werden.

So aber fragt es sich, ob das oben zitierte Endergebnis tatsächlich die Dialektik zwischen den paulinischen Aussagen von

Vergeltung bzw. Gericht und von der Rechtfertigung durch Gottes Heilswirken zu klären imstande ist.

Bei genauer Würdigung der vom Vf. vorgelegten These, der man grundsätzlich zustimmen wird, insoweit sie die unbestrittene Aussage enthält, daß der Mensch vor Gott keinen Anspruch auf Heil geltend machen kann und nur Gott allein dieses dem Menschen zuteilt, bleibt immer noch die Frage offen, weshalb Paulus so sehr und so oft auf Gericht und Vergeltung zu sprechen kommt. Der Hinweis auf ein mehr nebensächliches Motiv unter vielen anderen dominierenden zur Begründung seiner Paränesen führt über die alte These von der bloßen Rezeption eines „jüdischen Restes" hinaus. Die postulierte völlige Integration scheint damit nicht ausreichend begründet und geklärt.

Für eine trotzdem begrüßenswerte weitere Auflage des Buches, das bisher Gesagtes zusammenfaßt, eigene Beobachtungen macht und Ergebnisse zeitigt und der zukünftigen Forschung viele Anregungen bietet, würde man sich aber die Beseitigung nicht weniger lästiger „Redaktionsfehler" wünschen.

Paderborn Franz G. Untergaßmair

Larentzakis, Gregor: **Einheit der Menschheit – Einheit der Kirche bei Athanasius.** Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius von Alexandrien. – Graz: Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz, 1978. XII, 314 S. (Grazer Theologische Studien Bd 1). kart. öSch 180.–

Athanasius von Alexandrien hat zu seinen Lebzeiten ungeteilte Bewunderung auf der einen und heftige Ablehnung auf der anderen Seite erfahren, und das ist bis in die Neuzeit so geblieben. Zur Zeit ist eine vorwiegend positive Beurteilung des Kirchenvaters vorherrschend (vgl. die Beiträge der Kyrios-Tagung zu Ehren des Athanasius, in: Kyrios 14, 1974, H. 1 u. 2). Hierzu gehört auch das Buch von L., der Athanasius als den „Anwalt der Ökumene" preist und seine Studie selbst als einen Beitrag zur kirchlichen Einheit versteht, indem er die Aspekte der athanasianischen Theologie, die die „Fundamente der universalen Kirche und deren Einheit betreffen" (S. V.) darstellt.

Die Untersuchung ist in zwei sehr ungleiche Teile (1–34 und 35–281) gegliedert. Der erste Teil bietet eine Einführung in den „Sitz im Leben" einiger Schriften des Athanasius, um die soteriologische Zielsetzung und die pastoral-pädagogischen Methoden als die Grundvoraussetzungen seiner theologischen Reflexion herauszustellen. Danach schrieb und handelte Athanasius in erster Linie als Seelsorger, nicht als systematischer Denker, und er interessierte sich dafür, wie er die Voraussetzungen zum Heil sichert und bewahrt (4. 34). Seine pastoral-pädagogischen Methoden zeigen sich in einer stufenweisen Katechese und häufigen Wiederholungen seiner Auffassungen und Ratschläge (28f).

Damit stellt L. ein auffallendes Merkmal der athanasianischen Schreibweise uneingeschränkt positiv heraus, das bisher meist hart und negativ bewertet wurde (vgl. v. Campenhausen, Griechische Kirchenväter, Stuttgart [4]1955, S. 75; Altaner-Stuiber, Patrologie, Freiburg [7]1966, S. 272).

Im zweiten Teil versucht L., ekklesiologische Aussagen aus den Schriften des Athanasius unter dem Blickwinkel der Universalität und Einheit herauszustellen und zusammenzufassen. Im ersten Abschnitt trägt er – vor allem aus der paränetischen Allegorese der Expositiones in Psalmis – die Symbole und Bilder für die Kirche zusammen und leitet davon die universale Dimension der Kirche als Heilskoinonia ab. Da sich die Auslegungen des Athanasius mit den Psalmenauslegungen des Eusebius berühren und unterscheiden, zieht Vf. die entsprechenden Vergleichsstellen heran.

In den folgenden Abschnitten (3–9) versucht L. die lineare Kontinuität der Heilsgeschichte und ihre ekklesiologische Revelanz aufzuzeigen. Anfang und Wurzel der Heilsgemeinschaft liegen in Gott selbst, insofern mit dem Willen zur Schöpfung bereits der Wille zu Kirche gegeben ist. Damit wird auf eine Präexistenz der Kirche hingewiesen, wie sie bereits von früheren Kirchenvätern gelehrt wurde (79–104). Mit der Schöpfung wird die Kirche konkret, insofern die Menschen die Sohnschaft als Geschenk Gottes bereits besitzen, wenn auch in einem beschränkteren Ausmaß als nach der Inkarnation Christi (129). Nach dem Sündenfall wird zwar diese Gott-Menschen-Gemeinschaft depraviert, aber sie existiert doch weiter, da soteriologische Möglichkeiten, wie die Gotteserkenntnis durch die Schöpfung und durch das jüdische Volk, erhalten bleiben, aufgrund deren der Glaube und ein tugendhaft religiöses Leben möglich sind. Deshalb gibt es auch Heilige vor Christus, die sogar für die Menschen der nachchristlichen Zeit Vorbilder sind. So gibt es nach Athanasius eine räumliche und zeitliche Universalität der Kirche, eine Kirche vor der Kirche, wenn auch in unterschiedlichen Kategorien und Voraussetzungen.

Auf diese Anschauung des Athanasius wurde schon verschiedentlich hingewiesen (vgl. Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd 3,1, München [3-5]1968, S. 63). Doch ist m. E. dieser ekklesiologische Aspekt mehr ein erschließbares Theologumenon aus seiner soteriologischen Auffassung von einer wirksamen Erlösungsvorbereitung (vgl. Stoeckle in: Mysterium salutis, Bd 2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, S. 1046), als explizite Aussage. Dem Gang dieser Untersuchung von L. kann man auch nicht mehr entnehmen (vgl. besonders Abschn. 9).

Im letzten Abschnitt (10) wendet sich L. den Grundprinzipien der Einheit der Kirche zu, die dem Kirchenvater immer wieder Sorge bereitet hat. Die Erlösung aller Menschen durch die Menschwerdung Christi ist die Voraussetzung der Vervollkommnung und der Einheit der Kirche. Der Logos bewirkt die Einheit mit dem Vater im Himmel und die Einheit der Gläubigen untereinander (235f). Diese christologische Basis der Einheit ist eng verbunden mit dem pneumatologischen Aspekt (238). Schließlich ist die Trinität Ursprung und Urbild der kirchlichen Einheit (240ff). Ein wichtiger Faktor für die Einheit ist die gleiche Gesinnung aller Gläubigen und ihre Eintracht untereinander (249ff).

Von besonderer Bedeutung ist für L. die Frage, wie der eine Glaube artikuliert und formuliert wird, ob etwa eine uniformistische Formulierung des Glaubens eine absolut notwendige Voraussetzung für die Einheit der Kirche sei (253f)? Ausgehend von der athanasianischen Erkenntnis, daß jede Darstellung des Glaubens Wesen und Inhalt desselben nicht adäquat erfassen kann, kommt L. zu dem Ergebnis: Begriffe und Formeln für den Glauben und für die Einheit bleiben notwendig relativ und vieldeutig. Eine starre Betonung derselben, ein Beharren auf bestimmten Formulierungen kann der Sache sogar schaden. Deshalb habe Athanasius immer wieder die Übereinstimmung in der Sache angestrebt und die gemeinsame Gesinnung hervorgehoben, der Terminologie aber nur relativen Charakter zugebilligt (262f). Und hierin zeige sich die Toleranz, die Großzügigkeit und pastorale Sorge des Athanasius (277).

Vf. hat die grundlegenden Positionen und Bemühungen des Athanasius zur Einheit der Kirche positiv herausgestellt. In diesem Abschnitt hätte man sich auch eine Darstellung seiner Position zu den Gegnern gewünscht, mit denen er zu keiner Einigung kam. Denn offensichtlich gibt es da eine Grenze für die Toleranz und Großzügigkeit des Athanasius.

Für eine bessere Auswertung der Arbeit wäre vor allem ein Stellenregister der Athanasiusschriften wünschenswert gewesen. Positiv ist, daß auch die sonst im Westen kaum zugängliche griechisch-orthodoxe Literatur zum Thema ausgewertet wurde.

Prieros Adolf Laminski

Lera, José Maria: **„... y se hizo hombre".** La economia trinitaria en las Catequesis de Teodoro de Mopsuestia. – Bilbao/Bilbao: Universidad de Deusto/Mensajero 1977. 310 S. (Publicaciones de la Universidad de Deusto, Teologia Deusto 9) br.

Vorliegende Innsbrucker theologische Dissertation untersucht die Christologie Theodors v. Mopsvestia in den katechetischen Homilien. Zu dieser Themenstellung sah sich Vf. aus verschiedenen Gründen motiviert: einmal die Bedeutung Theodors für die Ausfaltung der altkirchlichen Christologie, dann seine Aktualität in Hinblick auf die anthropozentrische Wende in der heutigen Christologie, ferner die seit der Übersetzung der syrisch erhaltenen Homilien durch R. Tonneau (1949) gegebene zuverlässige Textgrundlage und schließlich der Umstand, daß von den systematischen Werken Theodors nur Fragmente erhalten sind, die in den späteren Auseinandersetzungen von den Parteien verfälscht wurden, in den Homilien aber ein geschlossenes Werk vorliegt.

In der Einführung rekapituliert Vf. zunächst (27ff) den Streit, der nach Theodors Tod um seine Theologie ausgebrochen ist und bis heute noch nicht zur Ruhe gekommen ist. Die Homilien datiert Vf. in die Zeit, als Theodor noch Presbyter in Antiochien war. Im 1. Teil (49–116) arbeitet Lera die grundlegenden Strukturen des theologischen Wirklichkeitsverständnisses Theodors heraus. Dazu gehört zweifellos das Zwei-Katastasen-Schema mit den Gegensätzen: „Sterblich, vergänglich, leidens- (leidenschafts-) fähig, veränderlich", und: „Unsterblich, unvergänglich, leidensunfähig, unveränderlich". Während die Alexandriner (und Augustin) ein dreigliedriges Schema der Heilsgeschichte vertreten (mit Urstand!) und in der Vergöttlichung das Ziel der individuellen Vollendung sehen, lehrt Theodor, die Sterblichkeit der ersten Katastase sei gottgewollt und schöpfungsgegeben. Die Freiheit vom Tod sei keineswegs bereits eine Möglichkeit des Urstands, sondern erst mit der

Auferstehung beginne die Unveränderlichkeit als Inbegriff der zweiten Katastase. Die Seele sei zwar schon in der ersten Katastase unsterblich, aber noch nicht unveränderlich. Erst wenn sie diesen Zustand erreicht habe, erlange sie Heiligkeit, volle Freiheit vom Gesetz und könne dem Leib die Unsterblichkeit bewahren. Adam und Christus sind die Anführer der beiden Katastasen.

Im 2. Teil schält Vf. in exakter Analyse des Symbols die trinitarische Rückbindung des Zwei-Katastasen-Schemas heraus. Der erste Glaubensartikel („ein Gott, der allmächtige Vater, Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren") und der zweite („ein Herr Jesus Christus, Gottes eingeborener Sohn, der Erstgeborene aller Schöpfung") beinhalten jeweils eine immanente (Vater – eingeborener Sohn) und eine ökonomische Aussage, wobei „Erstgeborener aller Schöpfung" Jesus Christus nicht als Inbegriff der ersten Schöpfung, sondern als Anfang der neuen versteht. Die ganze Schöpfung ist somit auf den Erstgeborenen und dieser auf den Eingeborenen hingeordnet, der wiederum in Einheit mit dem Schöpfer und allmächtigen Vater lebt. Bei dieser Integration der Schöpfung in die ökonomische und – darüber hinaus – in die immanente Trinität stellt sich die Frage, wie näherhin in Christus die Einheit zu denken sei. Vf. arbeitet daher (139ff) die Christologie Theodors heraus: Er vertritt eine realistische Auffassung von der Inkarnation. Ausführlich werden die christologischen Modelle analysiert: Das Homoassumptus-Schema, die Einwohnung, wobei im Gegensatz zum Logos-Sarx-Schema des Apollinaris und – weithin – der Alexandriner Theodor energisch die volle menschliche Natur Christi hervorhebt. Gegenüber dem Schema des Apollinaris (Alexandriner) verbleibt die menschliche Natur nicht in reiner Passivität. Theodor kennt vielmehr eine gestufte Freiheitsgeschichte Jesu, der in allem den Menschen ein Vorbild war: Mit seiner Taufe, Typos für unsere Taufe, verläßt er das Gesetz und führt eine vita evangelica; der Heilige Geist kommt auf Jesus herab und er empfängt die Gnade der Heiligung. Aber diese vita evangelica verbleibt noch in der ersten Katastase (206), erst nach dem Tod beginnt die Unveränderlichkeit der Seele und das göttliche Leben.

Um in die zweite Katastase zu gelangen, „mußte Christus leiden". Mit der Auferstehung wird die Verbindung (synapheia) zwischen göttlicher und menschlicher Natur vollkommen. Wörtlich schreibt Vf. zu dieser Heilsgeschichte Jesu, der unsere, der zeichenhaften (Taufe) und der realen (Tod, Auferstehung) Wirklichkeit nach, vorwegnahm: „Im Menschen Jesus wohnte der Logos wie in seinem Tempel. Es ergibt sich eine gewisse Einheit, aber dieser bewahrt sich eine gewisse Autonomie als verantwortliches Subjekt ... Nach der Darlegung, die Theodor in seinen Homilien von der „Ökonomie unseres Herrn Jesus Christus" macht, ist die „Vergöttlichung" des Jesus von Nazareth (Jesus dem Fleische nach) nicht desselben „Grades" wie die des auferweckten Herrn. ... Vor ihr (Auferstehung) gab es noch keine exakte Verbindung, kein vollkommenes Zusammensein. Der homo assumptus war noch nicht unsterblich und unveränderlich ... er wuchs noch an Alter, Weisheit und Gnade" (223f).

Erst mit der Auferstehung kommt die innigste Einheit zustande, so daß beide Naturen „gleichsam wie ein einziger" Objekt der Anbetung werden (234ff). Wer bewirkt aber diese wachsende Einheit und Unveränderlichkeit? Sie sind das Werk des Heiligen Geistes (247ff), der an Jesus wie an den Gläubigen das neue Leben schafft, zunächst auf der realsymbolischen Ebene der Sakramente, dann auch in der Eschatologie.

Die Bedeutung Theodors für die Ausbildung des Symbols von Chalkedon ist bekannt; er hat in der Christologie mehr die menschliche Seite, das synoptische Element, die Betrachtung „von unten" durchgesetzt: Vf. hat die Einzelheiten dieser Christologie klar herausgearbeitet und den Text mit viel Gespür interpretiert. Bei aller Anerkennung dieser Leistung möchte aber der Rez. gelegentlich dort widersprechen, wo Vf. Vergleiche und Wertungen vornimmt. So wird mehrmals eine Position Theodors vom platonischen Hintergrund her gedeutet. Wie ist aber dann zu erklären, daß die biblische Botschaft auf griechischem Boden durch den einen Platonismus zwei verschiedene theologische Schulen (Alexandrien – Antiochien) hervorbrachte? Wenn der Platonismus hinter der Erscheinungswelt eine eigentliche, tiefere Wirklichkeit (die Idee, der tiefere Schriftsinn) annimmt, so hat doch Theodor gerade nicht allegorisiert, sondern sich vom Geschehen der Heilsgeschichte leiten lassen. Der hellenistische Einfluß auf Theodors Denken muß aus einer anderen Quelle kommen! Wenn ferner Theodor keine Erbsünde kennt und Erlösung weniger Befreiung von Sünde als die Überführung der gottgewollten Katastase der Sterblichkeit in die der Unveränderlichkeit bedeutet, kann man nicht einfachhin die inhaltlich schon „besetzten" Begriffe „Erlösung", „Soteriologie", „theologia crucis" (206, 148, 304) verwenden. Gerade das paulinische Element fehlt der Erlösungsauffassung Theodors. Welche Bedeutung kommt schließlich der Inkarnation und der göttlichen Natur zu, wenn sogar die Erlösung des Menschen Jesus vom Heiligen Geist gewirkt wird? Ist nach Theodor Jesus selber erlösungsbedürftig? Theodor vertritt nach Vf. eine „Christologie von unten", während die Alexandriner den joh Ansatz, eine „Christologie von oben" favorisierten (180). Warum dann dieser Buchtitel: „... und er wurde Mensch"? Theodor läßt auch nach dieser anerkennenswerten Interpretation viele Fragen offen.

Augsburg Anton Ziegenaus

Löhneysen, Wolfgang Freiherr von: **Mistra. Griechenlands Schicksal im Mittelalter.** Morea unter Franken, Byzantinern und Osmanen. – München: Prestel (1977) 504 S. Lw. DM 36.–

Dieses 498 gedruckte Seiten umfassende Buch, aufgeschlüsselt durch Indices und Bibliographien und ausgestattet mit einer Auswahl an Farbtafeln, Fotografien, Textabbildungen und Übersichtskarten zur byzantinischen Geschichte, ihren Landschaften, Ruinen, Kirchen und Fresken, behandelt nach einer kurzen Einleitung (7 Seiten) den Stoff (18–471) in vier Teilen: Franken (I), Byzantiner (II), Türken und Venezianer (III), Griechen (IV). Es ist ein Werk eigener Art, das zwar die Topographie und Geschichte, Politik und Frömmigkeit, Kirche und Kunst und alles lexikographisch Wissenswerte von Mistra zur Sprache bringt und doch zugleich weit hinter sich läßt, weil Vf. die lebendige Idee des faszinierenden Namens verspürt hat und mitzuteilen versteht. Wer die Ruinen von Mistra besucht, wird sich an die Griechenlandkunde von E. Kirsten und W. Kraiker (zuerst 1955, seitdem in zahlreichen Auflagen) oder die schöne Darstellung von Doula Mouriki in dem Reiseführer von E. Melas, Alte Kirchen und Klöster Griechenlands (1972), halten.

In der vorliegenden Schrift geht es nicht um ein Landschaftsbuch im üblichen Sinne, als das der Verlag diese Publikation schlicht vorstellt, wenn er im Klappentext „Weitere Landschaftsbücher" aus seiner Produktion aufführt. Es geht um weltgeschichtliche Aspekte, die man wesentlich einordnet, wenn man vergegenwärtigt, daß Konstantinopel, dessen Untergang 1453 durch die aus der Steppe vordringenden Türkenscharen das europäische Geschichtsbewußtsein bis heute gewissermaßen einseitig blockiert, 250 Jahre früher ein vergleichbares Schicksal durch den Ansturm des lateinischen Westens im vierten Kreuzzug erfahren hatte. Damals gelang allerdings alsbald eine Rückeroberung, und Byzanz blieb Byzanz. In diesen Zusammenhängen wurzelt Entstehen und Aufblühen Mistras als eines byzantinischen Teilstaates. Antike Traditionsfäden, politische und geistige, werden sichtbar in seinem mystisch-geistlichen Antlitz des Mittelalters, und in einem nachmaligen Traum abendländischen Denkens verband Goethe seinen faustischen Faust mit der Sagenwelt dieser Landschaft, d. h. wohl, schlicht vereinfacht, Antike und Abendland in der mittleren mittelalterlichen Szenerie.

Der Vf. wählt eingangs die geschichtlichen Kulissen etwas anders aus, als ich es hier der Kürze wegen getan habe. Man muß, um seine Betrachtungsweise, seine hohe Warte und seinen bezwingenden Stil zu kennzeichnen, einige Andeutungen davon zu Wort kommen lassen. Er beginnt mit der Jugend Kaiser Friedrichs II und mit den frühen Jahren des heiligen Franziskus; beider Schauplatz ist gleichzeitig Assisi. Beide „werden die Welt verändern" (19): der eine ein „Moderner" inmitten des Mittelalters, verketzert, umschwärmt; der andere modern bis auf den heutigen Tag in seiner Armut und Heiligkeit. Der abendländische Zwiespalt zwischen Macht und Ergebung, zwischen hohem Traum und der Erfüllung mit dem Schwert durchzieht das Thema des Buches von diesen beiden Gestalten her bis zu dem mehr als ein halbes Jahrtausend späteren Hölderlin (u. a. S. 456!). Die Szene hat sich in diesem halben Jahrtausend so verwandelt: daß es einst um die Aufteilung des griechischen Reiches mit dem Schwert ging und daß nun – spät (zu Beginn des 19. Jh.s) – der Kampf um die Freiheit der Griechen lodert. Das ganze schmerzliche Denken und Fühlen westlichen Geistes um das Hellenentum wird hier programmatisch deutlich – von den Kreuzzügen bis zu dem Widerstand Griechenlands gegen die Türken.

Das Sympathische an L.s Buch liegt darin, daß es im besten und tiefsten Sinne dienend und selbstlos ist. Für seine individuelle Gesamtdarstellung und Ausdeutung des einzigartigen Mistra-Phänomens legt der Vf. keinen eigenen großen Entwurf vor. Die genannten wenigen Kulissen und Gestalten des Anfangs sind wie eine stellvertretende bescheidene Skizze. Dann reiht er die Quellen, Denkmäler, literarischen Zeugen. Er nennt auch viele sekundäre Autoren, läßt sie zu Wort kommen, berücksichtigt ihre wirklichen Erlebnisberichte. Ein Beispiel: zum ganzen I. Teil „Die Franken" gibt er als Nachwort (66f) einen Text von Jacob Philipp Fallmerayer. Als Gegenstück dazu vergleiche man das Vorwort zum IV. Teil „Die Griechen" (340), das aus einem Text Leopold von Rankes besteht. So fühlt sich der Leser immer im Klima

und Fluidum lebendigen Anhauchs mit wechselnden Sprechern, Plätzen, Perspektiven und Zeitpunkten. Und doch ist es nicht eine bloße Abfolge solcher Zeugnisse. Mit zurückhaltender Regie ist der Autor stets anwesend und tätig, die Texte vermittelnd, Akzente setzend, den Stoff souverän beherrschend. Es gelingt ihm, im Zuwortkommenlassen so vieler einen ansprechenden eigenen Stil zu entwickeln. Man denkt beim Lesen: er müßte ein großartiger Gesprächsleiter sein. Er ist es auf jeden Fall in diesem enormen Buch geschichtlicher und sozialer Perspektiven, völkischer Charakterisierungen, religiöser Einfühlungen und Einführungen, dichterischer Interpretationen, künstlerischer Bildgestaltung, Programmatik und malerischen Ausdruckswillens, nicht zu vergessen, wie er den Zauber einmaliger Landschaft spüren läßt, die Spannweite alles menschlich Notvollen und Zwangsläufigen, das um die Poesie enthusiastischen Bildungs- und Epigonentums rankt.

Wer Fragen zu stellen oder Ergänzungen zu geben hat, darf es gewiß zwanglos wie in einem mündlichen Gesprächskreis tun. In der umfangreichen Bibliographie, die 291 Nummern umfaßt, suchte ich vergeblich H. Möbius, Antike und Abendland 4, 1954, 204ff. Ferner fiel mir auf, daß ich bei L.s Erkundung über die Namensableitung Mistra (40f) den Zusammenhang mit „La Maitresse" (Herrin) nicht fand, den Kirsten-Kraiker a. O. 393f erwähnen und der ja in der Tat für eine fränkische Gründung nahe liegt und die beherrschende Burglage sinnvoll kennzeichnet.

Zur zurückhaltenden Beurteilung der Bauleistungen in Mistra (181ff) darf man neben dem beherrschenden Einfluß Konstantinopels die Verbindung mit dem Westen etwas stärker akzentuieren. Nicht nur das Motiv des gotischen Bogens im Glockenturm der Agia Pantanassa ist fränkischer Herkunft (190), sondern die Glockentürme von Mistra als solche und überhaupt sind westliches Erbe (s. A. Grabar, Byzanz. Die byzantinische Kunst des Mittelalters, vom 8. bis zum 15. Jahrhundert. 1976, 121f). Für die Pantanassa-Kirche weist Grabar auch in der ornamentalen Formgebung auf Vorbilder in Monreale (Sizilien) hin.

Daß in der Bildkunst Ravenna nachwirkt (130), ist nichts Fremdes, sondern byzantinische Steigerung in eigener Sache, „unübertroffen und unnachahmlich". Die drei hebräischen Jünglinge im Feuerofen als Sinnbild der Trinität (127) bieten dieser ganz alten Trias der frühchristlichen Kunst einen neuartigen ikonographischen Ansatz. Denn jahrhundertelang figurierte die Gruppe im Zusammenhang mit der Anbetung der Magier und anderen heidnischen Zeugen der Gottheit Jesu (s. Folia, Studies in the Christian Perpetuation of the Classics 11, 1958, 3ff), literarisch früh unterstützt im spätantiken pseudoaugustinischen ‚Sermo contra Judaeos, Paganos et Arianos' (Migne, Patr. Lat. 42, 1126). Man erführe gern etwas mehr über die Herkunft der neuen byzantinischen Trinitätssymbolik für das alte andersartige Sinnbild, das mehr der politisch-religiösen Propaganda als dogmatischer Theologie entstammt.

Der Untergang Konstantinopels macht ziemlich genau die Mitte des Buches aus. „Diesseits der Katastrophe" – so heißt das erste Kapitel (232ff) nach dem Ende der Byzantiner von Mistra – geht letztlich alles um ein, auch im Hinblick auf die Zukunft, retrospektives Verhältnis zur Vergangenheit, um Humanismus, Klassizismus, Philhellenentum, Freiheit. Wieviel Despotismus, Gesinnungszwang, Greuel muß man auch aus den Berichten über die von der Weltmeinung begünstigte Seite zur Kenntnis nehmen (421), wieviel unglaubliche Verkommenheit erfahren (444). Um so schmerzlicher empfindet man es, wenn unter den Großen und Edlen im Kampf um griechische Freiheit und Bewahrung hellenischen Erbes, des klassischen wie des christlichen, auch nur einer fehlt. S. 407ff habe ich vergeblich Konstantinos Agathophron Nikolopoulos gesucht. Er, der Peloponnes entstammend, gehörte, im selbst gewählten Exil zu Paris lebend, maßgeblich zur imponierenden Schar der griechischen Freiheitsvisionäre des frühen 19. Jh.s hinzu. Seinen Anteil am Befreiungswerk habe ich in dem Buch „Die arkadische Sendung des Konstantinos Nikolopoulos" (1972) dargestellt.

Noch ein kurzer Blick in das Altertum. S. 115 bespricht der Vf. das mönchische Leben der Stille am Berg und das einfache Dasein der Bauern im Süden der Stadtgründung Mistra. Dabei blendet er in die Antike zurück, als hier in einer berühmten Höhle die Göttin Demeter verehrt wurde (Pausanias III 20,5), die Schutzgottheit der Felder und Saaten. Der Kult dieser Gottheit ist voll mystischer Tiefe. Um die Tochter Persephone, die der Herrscher der Unterwelt in sein Reich entführte, hat sie geklagt und getrauert, bis es zu einer Verständigung kam, daß die Tochter zwei Drittel des Jahres stets zu ihrer Mutter zurückkehren durfte. Dies alles ist zu einer religiösen Verdichtung des Jahresablaufs mit seinem Erblühen, Fruchtbringen und Vergehen geworden. Der Vf. apostrophiert dabei die „blonde Demeter", die Homer in der Ilias V 500f (ξανθὴ Δημήτηρ) nennt, ganz ohne Beziehung auf den spartanischen Kultplatz. Das ist die Göttin der Kornfrucht, gewiß, die blondhaarige. Aber die Griechen kannten sie auch als Δημήτηρ Μελαίνα, die schwarze, die um die Tochter Trauernde. Nördlich von Sparta, in Arkadien, in einer Höhle im Nedatal wurde sie so verehrt, und als einst ihr uraltes Bild verbrannte, schuf Onatas, der Künstler von Ägina, eine neue Statue (Antike und Abendland 11, 1962: Klassik in Arkadien). Ich zweifle, ob man in Verbindung mit der Höhle die blonde Demeter Homers beschwören soll, die der Dichter doch beim Erntevorgang im drängenden Wind auf den Feldern vorstellt. Gerade der vom Vf. berichtete Kult, daß an bestimmten Tagen ein Holzbild der Tochter zum Höhlen-Kultort getragen wurde (Pausanias III 20,7), weist auf den Trauer-Komplex hin. Hier an die Schwarze Göttin wie im Nedatal zu denken scheint mir näher zu liegen. Daß ihre Verehrung später durch diejenige der Muttergottes Maria abgelöst wurde, ist im Nedatal genauso gewesen und bis auf den heutigen Tag so geblieben. Die traditionelle Vorstellung Schwarzer Madonnen (d. h. doch wohl Trauernde) verdient in diesem Zusammenhang Beachtung.

Diese Publikation gehört zu den Büchern, die auch derjenige, der sich auskennt, mit Gewinn liest: der Historiker, der Theologe, der Kunsthistoriker und Archäologe, der Humanist und Philhellene, und jeder, der Freude an Griechenland und griechischer Landschaft hat und der sich auch für das interessiert, was Griechenlandreisende zu jeder Zeit erlebt, geschrieben, gedichtet haben.

Salzburg Josef Fink

Alberti Magni Opera Omnia. Tomus XXXIV, Pars I. Summa theologiae sive de mirabili scienta Dei Libri I Pars 1: Quaestiones 1 – 50A. Ed. Dionysius Siedler collaborantibus Wilhelmo Kübel et Henrico Georgio Vogels. – Münster: Aschendorff 1978. XXXVI, 387 S., Halbleder DM 278.–

Der zuletzt erschienene Band der Kölner Albertus-Ausgabe enthält den ersten Teil des ersten Buches der Summa theologiae oder, wie sie nach den Anfangsworten des Prologes zum ersten Buch genannt wird, der Summa de mirabili scientia Dei (vgl. Ps 138,6). Die Summa stellt einen großangelegten Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus dar, der sich jedoch in der Anordnung des Stoffes nicht streng an die Einteilung des Lombarden hält. Nach dem ursprünglichen Plan sollte das Werk vier Bücher umfassen. Ausgeführt wurden aber nur zwei Bücher, von denen das erste über Gott, das zweite über die Schöpung handelt. Die Edition dieser Summa stellte die Hrsg. vor die entscheidende Frage nach der Echtheit, d. h. nach der Autorschaft Alberts des Großen. Diese Frage wird in den Prolegomena zusammen mit den Fragen der Textüberlieferung und der Textgestaltung ausführlich behandelt.

Die alten Kataloge des 14. Jh., der von Stams und der des Heinrich von Herford, schreiben Albert eine Summa theologiae zu. Der Katalog von Stams bemerkt ausdrücklich, daß sie zwei Bände umfaßt. Auch das Zeugnis der Handschriften (Hss) spricht einmütig für die Autorschaft Alberts. Keine Hs ist anonym, keine nennt einen anderen Autor. In neuerer Zeit wurden aber von Albert Fries und von Alfons Hufnagel schwere Bedenken gegen die Echtheit der Summa geäußert. A. Fries spricht von einem „angeblichen" Spätwerk des Albertus Magnus (Th Rv 53,1957,199). Es waren vor allem zwei Gründe, die Zweifel an der Echtheit der Summa laut werden ließen. Man machte die Beobachtung, daß die Summa in manchen Fragen eine Lösung gibt, die in Widerspruch steht zu früheren sicher echten Schriften Alberts, z. B. in der Frage, ob der Mensch in der Gnade erschaffen wurde. In früheren Schriften wird sie im Anschluß an Praepositinus bejaht, in der Summa wird sie mit Petrus Lombardus verneint (l. II q. 90 m. 1). Weiter wurde festgestellt, daß der Verfasser der Summa weitgehend von der sog. Summa fratris Alexandri, einer Summe aus der älteren Franziskanerschule, abhängig ist. In vielen Fragen übernimmt er Argumente und Gegenargumente aus dieser Summe, teilweise in derselben Anordnung, ergänzt sie aber gewöhnlich durch weitere Argumente. Ist eine derartige Abhängigkeit mit dem wissenschaftlichen Ansehen Alberts vereinbar?

Nach Meinung der Hrsg. sind diese Argumente nicht hinreichend, Albert die Autorschaft an der Summa abzusprechen.

Gegenüber dem ersten Einwand läßt sich zeigen, daß Albert in manchen Fragen auch innerhalb der sicher echten Schriften seine Meinung geändert hat, z. B. in der Frage nach der Zusammensetzung der geistigen Substanzen oder in der Frage nach der Identität der Engel oder wenigstens gewisser Engel mit den Intelligenzen, die nach antiker Auffassung die Himmelssphären bewegen, oder in der Frage, ob Christus schon vor der Auferstehung die „dotes" des glorreichen Leibes hatte. Was den zweiten Einwand betrifft, so wird heute die Abhängigkeit der Summa von der Summa fr. Alexandri allgemein zugegeben. Aber die daraus gezogene

Folgerung der Unechtheit der Summa wird von den Hrsg. abgelehnt. Zur Begründung können sie darauf hinweisen, daß Albert bei der Abfassung des vierten Buches des Sentenzenkommentars (c. 1249) in ähnlicher Weise die Quästionen des Franziskaners Wilhelm von Melitona über die Sakramente benützte, obwohl derselbe zur gleichen Zeit in Paris lehrte. Die Abhängigkeit erstreckt sich hauptsächlich auf die Übernahme von Argumenten und Gegenargumenten. In den Lösungen entscheidet er selbständig. Die Hrsg. geben zu, daß die Abhängigkeit der Summa von der Summa fr. Alexandri im zweiten Buch größer ist als im ersten Buch. Sie führen das auf die Abnahme der geistigen Kräfte des greisen Verfassers zurück.

Die Hrsg. können auch auf positive Zeugnisse innerhalb der Summa für die Autorschaft Alberts hinweisen. Der Verfasser der Summa verweist auf frühere Werke Alberts als seine eigenen Werke zurück, z. B. p. 95,40–41: „sicut etiam in philosophicis diximus, übi de primo principio locuti sumus" (cf. De causis et processu universitatis l.1 tr. 1 c. 6) oder p. 200, 39–40: „probatum est et ab Avicenna et ab Algazele in Metaphysicis suis et in libro de causis a nobis" (cf. De causis et processu universitatis l. 1 tr. 2 c. 1; tr. 4 c. 3). Im zweiten Teil der Summa (q. 102 m. 2) verweist der Verfasser auf „die schon vor langer Zeit verfaßte Summa de bono", die, wie er sagt, weit verbreitet ist, weshalb es nicht notwendig ist, dort behandelte Fragen hier zu wiederholen. Offensichtlich hat er dabei ein von ihm selbst verfaßtes Werk im Auge, das Werk De bono. Im zweiten Teil (q. 77 m. 3) verweist der Verfasser auf die Schrift De unitate intellectus, aus der er vieles mit Änderungen und Umstellungen übernimmt, mit den Worten: „Contra hunc errorem iam pridem disputavi, cum essem in curia" (Ed. Paris. t. 33 p. 75–77). Wollte man annehmen, daß diese Stellen, die deutlich ein persönliches Kolorit tragen, nicht von Albert geschrieben wurden, so müßte man den Verfasser der Summa für einen gewissenlosen, raffinierten Fälscher halten.

Zu den Rückverweisen auf eigene Schriften kommen zahlreiche Berührungspunkte zwischen der Summa und sicher echten Schriften Alberts. Auffallend ist die ausführliche Auseinandersetzung mit David von Dinant, die weit über die gelegentlichen Bemerkungen des Thomas von Aquin und anderer Zeitgenossen hinausgeht.

Der Verfasser der Summa erwähnt einen Schüler Davids mit Namen Balduin, der gegen ihn disputiert habe (Ed. Paris. t. 32 p. 108–112). Dieser Umstand erklärt das auffallende Interesse Alberts für David von Dinant und bestätigt zugleich die Zusammengehörigkeit der Summa mit dem früheren Schrifttum Alberts. Für die Autorschaft Alberts sprechen auch weitgehende Übereinstimmungen der Summa mit sicher echten Schriften Alberts in einzelnen Lehrpunkten, z. B. in der Lehre vom fatum, in der philosophischen Lehre vom Ursprung der Form, in der Behandlung des aus der arabischen Philosophie stammenden Axioms: „Ex uno, secundum quod est unum, non est nisi unum." Übereinstimmung zeigt sich auch in der Zitation der pseudo-dionysischen Schriften: De caelesti hierarchia und De ecclesiastica hierarchia werden nach der Übersetzung des Johannes Eriugena angeführt, die übrigen Schriften nach der Übersetzung des Johannes Sarracenus, wobei die ältere Übersetzung des Johannes Eriugena öfter als alia translatio beigefügt wird. Die genannten Beobachtungen zeigen die enge Verbundenheit der Summa mit dem übrigen Schrifttum Alberts. Zusammen mit den äußeren Zeugnissen (Kataloge, Hss) ergeben sie eine hinreichende Grundlage, an der Autorschaft Alberts an der Summa festzuhalten.

Die Abfassungszeit der Summa läßt sich aus verschiedenen Angaben annäherungsweise erschließen. Die Summa De bono, die c. 1245 entstand, wird als schon vor langer Zeit abgefaßt bezeichnet. Die Schrift De causis et processu universitatis, auf die verwiesen wird, ist um 1263 entstanden. Die Stoicheiosis theologike des Proclus wird nach der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke zitiert, die im Mai 1268 abgeschlossen wurde. Im zweiten Teil der Summe (tr. 18 q. 122 m. 1 a. 2) wird eine auf dem Konzil von Lyon (1274) verurteilte Lehre der Griechen erwähnt. Folglich wurde die Summa erst nach diesem Zeitpunkt abgeschlossen.

Die Summa ist in zwölf Hss überliefert. Die älteste stammt aus dem Ende des 13. oder aus dem Anfang des 14. Jh.s: Vat. Burghes. 22 = R; eine gehört dem 14. Jh. an: Bologna, Universitätsbibliothek 1502 = D; die übrigen gehören dem 15. Jh. an: Brüssel, Bibl. royale 1763 = B, Groningen, Universitätsbibl. 12 = G, Karlsruhe, Badische Landesbibl. Aug. 20 = K, Mainz, Stadtbibl. 25 = M, Nürnberg, Stadtbibl. Cent. II, 1 = N, Paris, Bibl. Nat. lat. 15 837 = P, Paris, Bibl. Mazarine 874 = S, Bibl. Apost. Vat. lat. 708 = V, Stuttgart, Württemberg. Landesbibl. H. B. III, 29 = L, Valencia, Universitätsbibl. 49 = U. Eine weitere Hs des 15. Jh.s, die dem Dominikanerkloster in Wien angehörte, ist 1941 bei einem Luftangriff in Köln verbrannt. Ausgehend von dem von B. Geyer aufgestellten Grundsatz, daß der Wert der Hss nach der größeren oder geringeren Übereinstimmung der zitierten Texte mit dem Originaltext zu beurteilen ist, unterscheiden die Herausgeber zwei Klassen von Hss, α und β. Zur Klasse β rechnen sie die Hss DVU, die in ihren Zitaten eine größere Übereinstimmung mit dem Originaltext aufweisen (warum dafür nicht die Bezeichnung α?). Die Klasse α zerfällt nach demselben Grundsatz in zwei Familien: α^1 = RNLK, α^2 = BGMPS. Für die Erstellung des Textes wurden in erster Linie die Hss DV von der Klasse β verwendet. Mit diesen gehen häufig R von der Familie α^1 und B von der Familie α^2 zusammen.

An älteren Ausgaben der Summa liegen drei vor: Basel 1507, Lyon 1651 von Petrus Jammy, Paris 1895 von August Borgnet. Da die jeweils folgende den Text der vorausgehenden übernahm, stimmen sie fast ganz überein. Dieser ältere Text, im Variantenapparat als *edd.* bezeichnet, weist am meisten Ähnlichkeit mit dem Text der Hs G auf. Da aber G einen schlechten Text bietet, bedeutet die neue Ausgabe einen beachtlichen Fortschritt.

Den Herausgebern gebührt für ihre mühevolle und sorgfältige Arbeit aufrichtiger Dank.

Eichstätt Ludwig Ott

Histoire de l'exégèse au XVIe siècle. Textes du colloque international tenu à Genève en 1976. Réuni par Olivier Fatio et Pierre Fraenkel. – Genève: Librairie Droz S. A. 1978. 413 S. (Études de philologie et d'histoire Bd 34) brosch.

Der Sammelband enthält zwei Drittel der Beiträge eines ersten internationalen Kongresses über die Geschichte der biblischen Exegese im 16. Jh., der vom 29. 9. bis 1. 10. 1976 vom Institut für Reformationsgeschichte an der Universität Genf veranstaltet worden war und an dem ca. 60 Fachleute aus Europa und Nordamerika teilgenommen hatten. Er sollte im wesentlichen die Exegese der Psalmen, der Evangelien und der Paulusbriefe behandeln.

Der Band gliedert sich in drei Teile. Der 1. Teil, die Exegese des AT betreffend (75–184) enthält neben den Beiträgen über Psalmenexegese auch zwei allgemeinere Titel: A. F. von Gunten (La contribution des „Hebreux" à l'œuvre exégétique de Cajétan, 46–83) geht der Frage nach, wieweit Cajetan für seine Übersetzung des AT und seinen Kommentar die jüdische Tradition benützt hat und wodurch diese Benützung methodologisch (und historisch) begründet ist. Von Gunten sieht im forcierten Rückgriff auf den Originaltext der Heiligen Schrift, in der Beschränkung auf den Literalsinn und in der Heranziehung jüdischer Hilfen weniger eine unmittelbar antireformatorische Funktion, sondern vielmehr die Absicht, der Heiligen Schrift innerhalb der Kirche wieder zu ihrer eigentlichen Geltung zu verhelfen. D. Augsburger (Calvin et le second commandement, 84–94) beschäftigt sich kurz mit Calvins Auslegung des 2. Gebots in unterschiedlichen Kontexten (systematisch, exegetisch, praktisch). Dann folgen die Beiträge zur Psalmenexegese. Zwei davon betreffen Erasmus: G. B. Winkler, Das Psalmenargument des Erasmus im Streit um den freien Willen (95–117) und Ch. Béné, L'exégèse des Psaumes chez Erasme (118–132). Während Winkler bes. die rhetorische Grundlage und die echt ökumenische Vermittlungsfunktion der Erasmischen Psalmenexegese in den Blick rückt (eine Sicht, die sicher weiterzuverfolgen ist), geht Béné der ebenfalls interessanten Frage nach, wie weit Erasmus seiner in den Einleitungsschriften zum NT skizzierten exegetischen Theorie treu geblieben ist. Von Bedeutung auch die weiteren Beiträge: G. Bedouelle (La lecture christologique du Psautier dans le Quincuplex Psalterium de Lefèvre d'Étaples, 133–143) macht auf die Ersetzung des vierfachen Schriftsinnes durch die enge Verbindung von Literalsinn und geistlichem Sinn und die damit verbundene christologisch-soteriologische Psalmenauslegung bei Faber Stapulensis aufmerksam. R. G. Hobbs (Martin Bucer on Psalm 22: A Study in the Application of Rabbinic Exegesis by a Christian Hebraist, 144–163) zeigt, wie der historische Schriftsinn gerade auch durch die Konfrontation zwischen jüdischer und christlicher Schriftauslegung an Bedeutung gewinnt (apologetischer Einsatz). Die beiden letzten Beiträge gelten zwei Außenseitern: Servet und Franck. J. Friedman, Servetus and the Psalms: The Exegesis of Heresy (164–178): Servet ersetzt die christliche Auslegung des AT durch die „historische", d. h. jüdische Auslegung. A. Séguenny, L'exégèse spirituelle de Sébastien Franck sur l'exemple du commentaire du Psaume 64 (179–184): Hier ist umgekehrt Schriftauslegung wesentlich Existenzauslegung.

Der 2. Teil des Bd.s, die Exegese des NT betreffend (185–409), beschäftigt sich zuerst mit der Exegese der Evangelien (185–298). Am Beispiel des Faber Stapulensis und seines Schülers und Freundes Clichtoveus zeigt J.-P. Massaut (Histoire et allégorie dans les Evangiles d'après Lefèvre d'Étaples et Clichtove, 186–201) die neue Problemlage auf, die sich in bezug auf die geistliche Schriftauslegung ergibt, wenn die Reaktion auf unkontrolliertes Allegorisieren die Notwendigkeit historischer Auslegung in den Vordergrund rückt. Noch schärfer ist diese neue Problemlage bei Valla und Erasmus zu sehen, bei denen Theologie und Exegese nicht mehr auf der Basis von Metaphysik und Dialektik, sondern auf der davon dezidiert unterschiedenen Basis von Grammatik und Rhetorik betrieben werden: J. Chomarat, Les Anno-

tations de Valla, celles d'Erasme et la grammaire (202–228). Zum Kontrast dazu eine weitgehend traditionell-scholastische Exegese bei dem Aristotelismus und Neuplatonismus vereinenden Humanisten Charles de Bovelles, gut herausgearbeitet von J.-C. Margolin, Bovelles et son commentaire de l'Evangile johannique (229–255). Wie die neue Problemlage direkt in den Biblizismus mündet, kann man bei dem Nürnberger Reformator Andreas Osiander verfolgen: G. Müller, Osianders „Evangelienharmonie" (256–264). Für eine Revision des gängigen Bugenhagenbildes (B. ist Kirchenorganisator, weniger Exeget und Theologe) plädiert H. H. Holfelder, Schriftauslegung und Theologie bei Johannes Bugenhagen (1485–1558). Zur theologischen Vorgeschichte seiner Kirchenordnungen (265–285) (der Beitrag hätte allerdings in den nächsten Abschnitt gehört). Ph. Denis (Le recours à l'Écriture dans les Églises de la Réforme au XVIe siècle: Exégèse de Mt 18,15–17 et pratique de la discipline, 286–298) zeigt am Beispiel von Straßburg, Genf und London wie eng Schriftauslegung und Kirchenordnung zusammengehören und wie sehr auch letztere erstere beeinflußt hat.

Der zweite Abschnitt betrifft die Exegese der Paulusbriefe (299–360). H. Feld (Die Hermeneutik Wendelin Steinbachs nach seinem Kommentar über den Galaterbrief, 300–311) untersucht das Verhältnis von Schrift und Kirche an einem Beispiel spätmittelalterlicher Schriftauslegung unmittelbar am Vorabend der Reformation. J. B. Payne (The Significance of Lutheranizing Changes in Erasmus? Interpretation of Paul's Letters to the Romans and the Galatians in his Annotationes [1527] and Paraphrases [1532], 312–330) gibt einen differenzierten Überblick über einen in Richtung reformatorischer Exegese zielenden exegetischen Wandel bei Erasmus. B. Roussel (La découverte de sens nouveaux de l'épître aux Romains par quelques exégètes francais du milieu du XVIe siècle, 331–341) befragt die katholische Exegese in Frankreich zwischen 1535 und 1560 auf ihre Innovationen hin. Mit dem Züricher Reformator Heinrich Bullinger beschäftigt sich E. Koch, Paulusexegese und Bundestheologie. Bullingers Auslegung von Gal. 3,17-26 (342–350). Den Abschluß bildet der Beitrag von I. Backus, ‚Aristotelianism' in Some of Calvin's and Beza's Expository and Exegetical Writings on the Doctrine of the Trinity, with Particular Reference to the Terms οὐσια and ὑποστασις (351–360).

Der kurze 3. Teil (361–384) behandelt Fragen der exegetischen Methode und des Verhältnisses zwischen Exegese und Theologie: O. Fatio, Hyperius plagié par Flacius. La destinée d'une méthode exégétique (362–381). Dazu kommen noch die beiden Arbeitspapiere von D. C. Steinmetz, Theology and Exegesis: Ten Thesis (382), Discussion Agenda for the Session on Theology and Exegesis (383–384). Außerhalb der drei Teile gibt es noch ein Einleitungsreferat von A. Godin, Fonction d'Origène dans la pratique exégétique d'Erasme: les Annotations sur l'épître aux Romains (17–44) – ein wichtiger Beitrag zum Erasmusverständnis, und ein Abschlußreferat von M. A. Screech, The Magi and the Star (Matthew, 2) (385–409) sowie eine Zusammenfassung von P. Fraenkel, Conclusion en guise d'introduction (9–16).

Zunächst steht außer Diskussion: Der Band vermittelt einen ausgezeichneten Einblick in die verwirrende Vielfalt exegetischer Theorie und Praxis in der ersten Hälfte des 16. Jh.s. Insofern muß man nicht nur dem Genfer Institut für Reformationsgeschichte für die Initiative danken, sondern auch zum Gelingen gratulieren. Auf der anderen Seite gibt dieses erste exegesegeschichtliche Panorama des 16. Jh.s mehrfachen Anlaß, sich über die weitere Arbeit Gedanken zu machen.

Auf eine Reihe wichtiger Gesichtspunkte hat bereits P. Fraenkel in seiner Zusammenfassung (9–16) aufmerksam gemacht: häufig Konzentration und Beschränkung auf einen Autor, wenig vergleichende Darstellungen oder gar historische Längsschnitte; es fehlen wichtige Bereiche, wie z. B. die Liturgie; viele Themen sind nur angeschnitten, wie etwa die Kommunikation zwischen den Exegeten (auch verschiedener „konfessioneller" Zugehörigkeit) oder das Verhältnis von Tradition und Innovation, die Schriftsinne, das Verhältnis von Exegese und Publikum, von Exegese und Dogma, Exegese und Predigt usw.

In der Tat, der Sammelband erweckt insgesamt den Eindruck, daß Exegesegeschichte und Auslegungsgeschichte auch heute noch relativ unreflektiert betrieben werden. Insofern hat sich seit den Übersichten von W.-D. Hauschild, G. A. Benrath u. a. (VF 16, 1971, Heft 1) nicht allzuviel geändert. Für die zukünftige Arbeit wäre daher (unter Einbeziehung der Hinweise von P. Fraenkel) zu wünschen, daß vor allem zwei generelle Perspektiven noch eindringlicher Berücksichtigung finden:

1. der komplexe Sachzusammenhang, wie er sich aus den historischen und theologischen Bedingungen christlicher Exegese ergibt, 2. ein schärferes analytisches Problembewußtsein, wie es sich in den Diskussionen der beiden letzten Jahrzehnte über wissenschaftsgeschichtliche Theorien herausgebildet hat.

1. Wie der Band selbst zeigt, kann eine exegesegeschichtliche Untersuchung sich auf die unterschiedlichsten Zusammenhänge konzentrieren und spezialisieren. Das ist prinzipiell nicht illegitim, wenn auch die Gefahr vorschneller Systematisierung und Generalisierung nur selten ganz vermieden wird. Umgekehrt gilt sicher die Regel, daß eine Untersuchung historisch (und erst recht systematisch) um so fruchtbarer ist, je besser sie den komplexen Sachzusammenhang erfaßt. Und selbst die punktuelle Einzelforschung wird ihren begrenzten Gegenstand erst dann begreifen, wenn ihr der Gesamtzusammenhang der Exegese: einerseits mit Kirche, Amt und Dogma, zum anderen mit der gesamten Theologie, dann mit der kirchlichen Praxis und schließlich mit den soziokulturellen Voraussetzungen (Philosophie, Sprachverständnis, Geschichtsverständnis, sozialer Situation usw.) wenigstens als heuristischer Horizont präsent ist. Damit steigt allerdings auch der Arbeitsaufwand beträchtlich. Der Punktualismus der Forschung ist (neben dem Fehlen bestimmter Themen) sicher auch mitverantwortlich dafür, daß das Gesamtbild der Exegese des 16. Jh.s so konturlos bleibt und eher den Eindruck eines zerstreuten, noch nicht zusammengesetzten Puzzles erweckt. Auf allgemeinere Fragen (die besonders die heutige systematische und ökumenische Theologie interessieren würden), wie etwa, wo die eigentlichen Brüche mit der Vergangenheit sind, wo die Tradition weitergeführt wird usw., ist daher noch keine befriedigende Antwort zu erwarten. Welche Rolle spielen z. B. der Aristotelismus und der Platonismus, der Realismus und der Nominalismus? Welche Rolle spielt der Humanismus? Diejenigen, die den Literalsinn betonen und für eine enge Einheit von Literalsinn und geistlichem Sinn eintreten, wie Cajetan, Faber Stapulensis und der Exdominikaner Bucer, verbindet augenscheinlich gerade die aristotelische Tradition, während dort, wo der vierfache Schriftsinn noch einigermaßen lebendig ist, wie etwa bei Erasmus ein eher platonischer Kontext vorhanden ist. Was bedeutet dies? Für Melanchthon bin ich selbst schon dieser Frage etwas näher nachgegangen (Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie 1977, I, 430–471). Noch ein anderes Beispiel: H. Schüssler (Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter, 1977) hat auf einen Sachverhalt aufmerksam gemacht, der besonders für das 15. und 16. Jh. kennzeichnend ist, daß nämlich mit einer (jedenfalls vom heutigen Bewußtsein aus) unerwarteten theoretischen Inhomogenität der Theologie und des Denkens gerechnet werden muß. Für denjenigen, der z. B. Cajetan als Theoretiker kirchlicher Lehrautorität und päpstlicher Unfehlbarkeit kennengelernt hat, ist in der Tat die von von Gunter herausgearbeitete exegetische Seite überraschend. Solche „Überraschungen" hat es auch in der jüngeren Erasmusforschung schon mehrfach gegeben. Was bedeuten sie für die Exegesegeschichte?

2. Auch im Sammelband wird bisweilen auf Gemeinsamkeiten mit der Tradition oder auf Differenzen, auf kontinuierliche oder diskontinuierliche Verhältnisse hingewiesen, um die Einordnung des entsprechenden Gegenstandes in den geschichtlichen Prozeß anzudeuten. Wo dies wenigstens geschieht (es geschieht nicht sehr umfassend, wie P. Fraenkel schon moniert hat), da erfolgt es in einer theoretisch ziemlich ungeklärten Weise. Die intensiven und verzweigten Diskussionen über wissenschaftsgeschichtliche und wissenschaftssoziologische Theorien und Theorieelemente in den beiden letzten Jahrzehnten (ich erinnere nur an die Arbeiten von Th. S. Kuhn, St. Toulmin, I. Lakatos, W. Stegmüller, R. Specht, K. Hübner usw.; zu Wissenschaftsgeschichte und Disziplingeschichte auch GuG 4, 1978, Heft 4) haben die Vertreter der Kirchengeschichte und Exegesegeschichte bislang offensichtlich wenig beeindruckt (im vorliegenden Band kann eigentlich nur auf den Beitrag von B. Roussel und z. T. auf den Beitrag von A. Godin verwiesen werden). Gewiß ist die neuere wissenschaftsgeschichtliche Diskussion von einem einheitlichen Ergebnis weit entfernt, aber es sind hier immerhin jene Begriffe und Theoreme theoretisch ausführlich verhandelt, ohne die keine historische Arbeit über eine wissenschaftliche Disziplin auskommt: Tradition-Innovation, Evolution-Revolution, Kontinuität-Krise-Fortschritt, Verhältnis von kognitiven und institutionellen Prozessen, von endogenen und exogenen Faktoren der Entwicklung, von Lehre und Forschung, Systematik und Polemik usw. Und wenn historische Erkenntnis prinzipiell nicht anders gewonnen wird wie alle andere wissenschaftliche Erkenntnis, nämlich im steten Wechselspiel zwischen einzelwissenschaftlichen und theoretischen Bemühungen, dann läßt eine Überwindung des theoretischen Defizits in der

Kirchengeschichtsschreibung auch für die Exegesegeschichte noch einiges erwarten.

Ein Wort noch an den Verlag: Dem Rezensionsexemplar ist offenbar eine homogene Entwicklung nicht gegönnt gewesen. Es fehlen nämlich die Seiten 130, 131, 134, 135, 139, 142, 143 und anstelle der Seiten 353–368 kann man sogar noch einmal den Text von S. 225–240 bewundern.

Regensburg Siegfried Wiedenhofer

Bastgen, Beda: **Die Besetzung der Bischofssitze in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.** Hrsg. und bearb. von Reimund Haas I. – III. Teil. – München: Omnia Mikrofilmtechnik Friedrich Ziffer 1978. VI, 322 S. u. 288* S., Lw. DM 120.–

Wie der Bearbeiter in seinem Vorwort erläutert, handelt es sich um das ab 1941 in der Bonifacius-Druckerei, Paderborn, gesetzte, ursprünglich zweibändige, letzte Werk Bastgens, dessen Auslieferung wahrscheinlich durch Auflagen der nationalsozialistischen Reichsschrifttumskammer verzögert wurde und das durch Bombenangriffe auf die Bonifacius-Druckerei Anfang 1945 bis auf wenige Exemplare vernichtet wurde. So wurde das großangelegte Werk, an dem der Verfasser rund 15 Jahre gearbeitet hatte, nur wenigen Forschern bekannt und im übrigen von der Geschichtswissenschaft nicht zur Kenntnis genommen.

Es ist das Verdienst des Herausgebers, dieses außerordentliche Ergebnis des Forscherfleißes von B. vor der Vergessenheit bewahrt und der weiteren Forschung zugänglich gemacht zu haben. Nach dem dargelegten Schicksal des Werkes muß man hier von einer Erstveröffentlichung sprechen. In seinem Vorwort geht Haas auf die Entstehungsgeschichte und die Qualität der Arbeit von B. ein: Die Bestellung der Bischöfe bildete einen zentralen Gegenstand der Geschichte von Staat und Kirche. Seit der Öffnung des Vatikanischen Archivs durch Leo XIII. 1881 standen den Forschern dazu erstklassige Quellen zur Verfügung, die aber zunächst vorwiegend für das Mittelalter und die frühe Neuzeit ausgeschöpft wurden. B., der bis 1930 das Vatikanische Archiv benutzen und dann als Benediktiner in Schäftlarn sein Material in Ruhe auswerten konnte, wandte sein Interesse den Bischofserhebungen in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jh.s zu. Da ihm die Archivbestände nur bis zum Pontifikat Gregors XVI. einschließlich zugänglich waren, bildete das Jahr 1846 die Grenze. Das Ergebnis waren die Arbeit über die bayerischen Bistümer (Bayern und der Heilige Stuhl in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts..., 2 Bde, München 1940) und die vorliegende Arbeit über die Bischofswahlen in Preußen.

Bei aller Würdigung der Leistung verschweigt Haas auch die Mängel der Arbeitsweise B.s nicht: „So wie manche andere seiner Veröffentlichungen läßt auch diese Arbeit in formaler Hinsicht zwar einzelne Wünsche offen und erfüllt in Auswertung, Zitation und Bearbeitung nicht mehr ganz die heutigen Vorstellungen und Anforderungen. Die von B. gewählte Mischform zwischen Edition und Darstellung entspricht der für die Auswertung von Nuntiaturberichten des 18. und 19. Jahrhunderts gebotenen ‚Zwischenform zwischen Aktenveröffentlichung und eigentlicher Geschichtsschreibung' (H. Schmidinger). Mit ihrer komprimierten Aktenwiedergabe hat sie einen zuweilen abstrakten und nicht immer leicht lesbaren Stil zur Folge" (IV). Doch bietet B. das Material eines eminent wichtigen Archivs zu seinem Gegenstand in einer breiten Fächerung von Ermland bis Köln und (wenn wir die Publikation zu den bayerischen Bischofserhebungen hinzunehmen) von Osnabrück bis Passau. Dabei ist B.s Werk eine „Fundgrube" nicht nur an „Material für die Geschichte der Diplomatie auf höchster Ebene, sondern auch für Vorgänge im Lande, bis hinab zu den Pfarreien und Landstädtchen" (Chr. Weber) (V). Der Rezensent durfte selbst erfahren, wie B. dadurch Grundlagen für weitere Forschungen gelegt und diese erleichtert hat.

Der Bearbeiter hat in seinem Vorwort B.s Arbeit vorgestellt und eingeordnet, dazu eine Bibliographie der zum Themenbereich inzwischen erschienenen Spezialuntersuchungen erstellt (IVf). Besondere Anerkennung verdient das von Haas erarbeitete Register (Personen-, Orts- und Sachregister, 236*–288*), das an die Stelle unvollständigerer und unsorgfältiger (!) Verzeichnisse im Bastgenschen Werk tritt und dieses bei der so komplizierten Arbeitsweise des Autors erst voll zu erschließen mag.

Köln Norbert Trippen

Schjørring, Jens Holger: **Theologische Gewissensethik und politische Wirklichkeit.** Das Beispiel Eduard Geismars und Emanuel Hirschs. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 354 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B, Bd 7) DM 58.–

Schjørrings Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Kirchen- und Theologiegeschichte der 20er und 30er Jahre unseres Jahrhunderts. Anhand der menschlichen und theologischen Beziehung zwischen dem Göttinger evangelischen Theologen Emanuel Hirsch und dem dänischen Kierkegaard-Forscher Eduard Geismar kommt ein gutes Stück der deutschen und skandinavischen Szene einer höchst ereignis- und entscheidungsreichen Zeit ins Blickfeld. Dabei geht es vor allem um die Analyse der politischen Ethik Hirschs und Geismars.

Schjørrings sorgfältige Untersuchung ist in zweifacher Weise besonders verdienstvoll. Einmal wird hier einem deutschsprachigen Leserpublikum die politische, geistige und kirchlich-theologische Landschaft Dänemarks in einer sehr instruktiven Weise vor Augen geführt. Es zeigt sich, wie wichtig es ist, die Blickverengung auf deutsche Geschichte und deutsche Theologie aufzusprengen und gerade auch der spezifischen Eigenart kleiner europäischer Nationen und ihres Beitrags zur theologischen Bewußtseinsbildung Rechnung zu tragen. Schjørrings Buch ist nicht nur eine Monographie über Geismar, sondern eine kenntnisreiche Darstellung der dänischen politischen und kirchlichen Entwicklungen zwischen 1920 und 1940. Es ist höchst interessant zu verfolgen, wie die Dänen etwa die gleichzeitigen Geschehnisse im Deutschland der Weimarer und der Hitler-Zeit mitverfolgten.

Zweitens aber ist das vorliegende Buch bedeutsam, weil es durch eingehende historisch-biographische und systematisch-theologische Untersuchungen klarstellt, wie sehr Hirschs Denken und theologisch-kirchliches Handeln geprägt war durch sein seit dem Ersten Weltkrieg traumatisch fixiertes politisches Weltbild. In seinem sturen Nationalismus und in seiner auf „Deutschlands Schicksal" und „Deutsches Volkstum" konzentrierten Geschichtstheologie war er von einer unheimlichen Konsequenz. Niemand konnte 1933 das „kirchliche Wollen der Deutschen Christen" so repräsentativ und kompetent zum Ausdruck bringen wie Emanuel Hirsch. Hier schlug sein Herzblut. Darum ist es ein für den Historiker unbegreifliches Versteckspiel, wenn theologische Systematiker in Lexikonartikeln und vielgelesenen theologiegeschichtlichen Darstellungen wohl Hirschs intellektuelle Brillanz und sein immenses Wissen preisen, aber von seiner in die Breite wirkenden politisch-theologischen Publizistik höchstens in ganz knappen Nebensätzen etwas andeuten, – als ob es sich hier um letztlich belanglose Ausrutscher handeln würde. Gerade bei Hirsch muß es einem deutlich werden, wie die denkerische Entwicklung und die Lebensleistung eines Theologen nicht von dem zeitgeschichtlichen Kontext und den dort fallenden Entscheidungen losgelöst und isoliert werden können. Es ist Schjørrings Verdienst, daß er dies exemplarisch herausarbeitet.

Bern Andreas Lindt

Reifferscheid, Gerhard: **Das Bistum Ermland und das Dritte Reich.** – Köln, Wien: Böhlau 1975. XXXI, 351 S., 21 Abb. u. 3 Karten i. T., 3 Klappt., 7 Kunstdrtf. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte Bd 7) geb. DM 52.–

Der Versuch der Bistumsleitung unter Bischof Michael Kaller, dessen Diözese ganz Ostpreußen umfaßte, in ein positives Verhältnis zur neuen Staatsführung zu treten, verkehrte sich bereits Mitte des Jahres 1933 ins Gegenteil. Die ostpreußischen Dekane klagten über Störung der katholischen Vereinsarbeit. Rege Parteinahme einiger Professoren der Theologisch-Philosophischen Akademie Braunsberg für die NSDAP irritierte Bischof und römische Kurie. Ursachen für die zunehmende Bespitzelung der Seelsorgstätigkeit durch die Partei waren u. a. neue missionarische Formen der Gemeindearbeit, verstärkte Jugendbetreuung, Einsatz der Kirche für Katholiken, die durch Arbeitsdienst, Dienstverpflichtungen, Lager u. a. in eine schwierige Situation geraten waren. Es kam zu einer scharfen Bewachung des Bischofs. Als 1935 das katholische Leben im Bistum trotz aller Anfeindungen sich hoffnungsvoll zu gestalten begann, holte die Partei unter dem berüchtigten Gauleiter Erich Koch zum Gegenschlag aus.

Im Sommer 1935 rollte eine Versammlungswelle der Nazis zur Bekämpfung des sog. politischen Katholizismus durch das Land, wo sich besonders der Gauorganisationsleiter Dargel hervortat.

Rez. besinnt sich, wie während Dargels abfälliger Rede im Heilsberger Volksgarten ein Großteil der Zuhörer sich aus dem Staube machte, wozu damals schon ein gewisser Mut gehörte. Man begann die Einheitsschule zu propagieren und die Kruzifixe aus den Schulen zu entfernen. So erschien schon während des letzten Kurses (1933/34) der Ermländischen Bauernschule in Legienen bei Rössel Dr. rer. pol. et rer. rust. Oberländer vom Bund Deutscher Osten (nach dem Kriege BHE Staatssekretär in Bayern und CDU-Vertriebenenminister in Bonn) mit BDM-Führerinnen und einem gewissen Herrn Spiekschen. Man verbot Schulleiter und Lehrerkollegium, die Schule zu betreten. Nach Aussage des Ob. Rg. Ldw. Rats Ewald Weigand vom 1. 8. 1965 „war die erste Heldentat dieser Besucher die Beseitigung des Kruzifixes aus dem Schulsaal". Daß Oberländer das Kruzifix entfernte, wie R. annimmt (34), ist nicht erweislich. 1937 kam es in Heilsberg zu einer brutalen Störung der Fronleichnamsprozession. Die Bevölkerung erregte sich darüber so sehr, daß sie nach der Prozession unter Führung der Geistlichkeit die Rückgabe der beschlagnahmten kirchlichen Fahnen forderte. Die Gestapo verhaftete vier Geistliche, Inhaftierte wurden unter Schlägen vernommen. Als während des Prozesses in Königsberg drei Gestapobeamte und der Kreisleiter Wohlgemut das unter Meineid leugneten, rief der jugendliche Angeklagte Bruno Schmeier unter Totenstille aus: „Und sie haben mich doch geschlagen, so wahr mir Gott helfe." Bald setzte eine hektische Jagd auf bischöfliche Hirtenbriefe ein in Verbindung mit Hausdurchsuchungen, Fernsprechüberwachungen in so manchem Pfarrhaus und Ausweisung von Priestern in andere Landschaften Deutschlands. Am schwerwiegendsten war, daß die große Kuratiekirche der Steyler Missionsgesellschaft in St. Adalbert bei Mehlsack nicht nur beschlagnahmt, sondern auch profaniert wurde, wogegen sich der Bischof durch eine allgemeine Kanzelverkündigung wehrte (Dok. 7, S. 307).

Ob die Verfolgungen der ermländischen Geistlichen sich im gleichen Rahmen bewegten wie in anderen deutschen Bistümern, vermag R. nicht zu entscheiden, da „bislang für die Gesamtheit der kirchlichen Distrikte eine Statistik über die Priesterverfolgung fehlt". Er korrigierte aber Neuhäusler („Kreuz und Hakenkreuz" 1946) dahin, daß nicht fünf, sondern acht Dachauer Häftlinge aus dem Bistum Ermland stammten. Außerdem seien vier weitere ermländische Priester in andere KZ-Lager verbannt worden.

Trotz früherer taktischer Schwankungen im Rahmen einer bedingten Bereitschaft zur Anpassung innerhalb des deutschen Episkopats ist nach R. Bischof Kaller die Seele des Widerstands gewesen. Er habe sich zwar von dem Berliner Nuntius Orsenigo zu einer anfänglichen Fehleinschätzung der NS-Politik verleiten lassen. Orsenigo, dessen dubioses Verhalten eine Spezialuntersuchung erfordert, war es auch, der Kallers Angebot ablehnte, im böhmischen KZ Theresienstadt die seelsorgerische Betreuung der getauften Juden zu übernehmen. Aufschlußreich ist die dem ermländischen Generalvikar Marquardt von Pacelli anvertraute Aussage, der Vatikan sei durch täuschende Fehlinformationen Orsenigos und Papens zum Abschluß des Reichskonkordates veranlaßt worden. Bischof Kaller verfügte nicht nur über einen ausgesprochenen Freimut gegenüber NS-Anmaßungen, dieser aufrechte Oberschlesier gab auch wie kaum ein anderer Irrtümer zu. So gestand er nach dem Kriege, nicht lange vor seinem Tode (1947), vor Frankfurter Studenten, wie manche Theologen und Zentrumspolitiker habe auch er den Unrechtscharakter des Naziregimes zuerst nicht erkannt.

R. verweist auf einen Artikel von Erich Schultze (FAZ vom 19. 7. 69) über „Frühe Pläne zur Beseitigung Hitlers", wonach Bischof Kaller und Dompropst Lichtenberg bei einer Konferenz 1938 in einem Berliner Krankenhaus angesichts bekannt gewordener Pläne Hitlers zur Ausrottung der Juden den Anwesenden – unter ihnen Gen. Oberst von Fritsch und Oberst Oster – die Auskunft gegeben hatten, Tyrannenmord könnte unter bestimmten Voraussetzungen notwendig sein.

Reifferscheids behutsam durchgeführte Diss. (Ref. Prof. Stasiewski, Bonn) erschöpft sich nach einem Überblick über Struktur und Voraussetzungen des Themas in einer ins Einzelne gehenden Schilderung der Fronten innerhalb der Zeit von 1933 bis zum bitteren Ende von Flucht und Vertreibung. Nebenbei wäre zu fragen, ob es glücklich war, die Personengeschichte in Anmerkungen unter dem Haupttext unterzubringen. Die Seitenzahlen entsprechen nicht immer dem Index. Dokumentarischer und statistischer Anhang verdienen hohes Lob. Der letzte Abschnitt zur kirchenpolitischen Entwicklung in Deutschland 1933 im Vergleich zum Ermland läßt hoffen, daß sich auch in anderen Bistümern Autoren finden, die einen ähnlichen Weg gehen wollten wie R. in seiner quellenreichen Arbeit, die sich neben der üblichen wissenschaftlichen Methode in fruchtbarer Weise persönlicher Mitteilungen und Auskünfte, die naturgemäß auch Lücken aufweisen, bedient, deren zahlreiche Berichterstatter angeführt sind, wenn auch z. B. Margret Boveri diese Art der Quellennutzung etwas skeptisch beurteilte, da „jeder sich als Mittelpunkt seiner Welt sieht und auch das, woran er selbst beteiligt war, von diesem Mittelpunkt und nicht vom Zentrum des Geschehens her beurteilt". Wahrscheinlich wird dann auch das Generalvikariat der Bundeswehr, das die Akten des ehemaligen Feldbischofsamtes übernommen hat, großzügiger verfahren, als es bei R. der Fall war.

Übrigens hat kein anderes deutsches Bistum ein so schmerzliches Opfer an Priestern und Laien bringen müssen wie Ermland. Von den bei der Eroberung Ostpreußens durch die Sowjetarmee im Lande verbliebenen Priestern sind 22 erschossen worden, 48 wurden nach Rußland verschleppt, von denen 40 dabei den Tod fanden. Im Heeresdienst fielen 19 Geistliche. Der Statistik wird es kaum gelingen, eine verläßliche Zahl der durch Einwirkungen des II. Weltkriegs verursachten Todesopfer im Bistum Ermland festzustellen.

Augsburg Leo Juhnke

Nees, Albin: **Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975).** Die innere Rechtsordnung und ihre Stellung in der Verfassung der katholischen Kirche. – Paderborn: Schöningh 1978. 282 S. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görresgesellschaft, Neue Folge, Heft 28) kart. DM 36.–

Es ist sicherlich reizvoll, die Würzburger Synode, oder, wie sie exakt bezeichnet werden muß, die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland", die nun schon einige Jahre zurückliegt, aus einer größeren Distanz zu betrachten und ihre Ergebnisse zu würdigen. A. Nees hat sich dieser Aufgabe vor allem in formalrechtlicher Hinsicht gestellt. Dabei kommen Fragen zur Sprache, die unmittelbar mit der Eröffnung und Durchführung der Synode zusammenhängen; vgl. vor allem die Bestimmung des Teilnehmerkreises und der Organe der Synode (92–139) sowie die Prüfung dessen, was den Kompetenzbereich der Synode, die Beziehung zum bischöflichen Leitungsamt und die Verbindlichkeit der Beschlüsse betrifft (159–179). Es kommen aber auch Fragen zur Sprache, die im weiteren Umkreis des Themenfeldes liegen; so werden rechtshistorische und rechtsvergleichende Überlegungen angestellt (69–92) und die für eine Synode maßgeblichen ekklesiologischen Voraussetzungen erhellt (142–156); hierher gehört auch ein Ausblick auf mögliche Nachfolgeorgane der Synode, auf nachsynodale Gremien der Mitverantwortung, in denen die synodale Aktivität in irgendeiner Form fortgeführt werden soll (183–191).

Eingehend behandelt N. die vor Beginn der Synode zwischen W. Aymans und K. Forster ausgetragene Kontroverse bezüglich des Synodenstatuts und gelangt zu dem Ergebnis, daß das Statut durchaus dem hierarchischen Strukturprinzip der Kirche gerecht wird und den Grundzügen der Kirchenverfassung nicht zuwiderläuft (179–182).

Ohne die damalige Kontroverse und die mit Argumenten reichhaltig gestützte Position des Vf. nachzeichnen zu wollen, sei hier nur auf eine Schwierigkeit hingewiesen. N. unterscheidet zwischen einer „rechtlich-soziologischen Repräsentation" und einer „Repräsentation göttlichen Rechts", die im Weihesakrament gründet (103f, 223f); er spricht von einer „Repräsentation der Gemeinden und der Gläubigen", die in bezug auf die Gemeinsame Synode durch die in den Bistümern gewählten Synodalen erfolgt, von einem „Recht auf Repräsentation in den Leitungsorganen der Kirche", einem Recht, das jedem einzelnen Christen zusteht (104). Aufschlußreich ist folgendes Zitat: „Nach der Kirchenkonstitution (Nr. 23) ist die Teilkirche, worunter hier die Diözesen verstanden sind, nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet. Und wenn auf der Ebene der Gesamtkirche und der Teilkirchenverbände das synodale Prinzip im Bischofskollegium seinen Ausdruck findet, dann muß es auch in einer Teilkirche eine ähnliche Art von Repräsentation der Glieder der Teilkirche geben" (146). Diese Argumentationsweise vermag nicht zu überzeugen. Denn aus der Analogie zwischen

Gesamtkirche und Teilkirche könnte auch gefolgert werden: Wenn das synodale Prinzip auf der Ebene der Gesamtkirche im Bischofskollegium verwirklicht ist, wird die Teilkirche im Presbyterium, dem der Bischof vorsteht, repräsentiert. Gerade das würde aber dem allen Gläubigen zustehenden Recht auf Repräsentation widersprechen, wie es von N. – übrigens entgegen dem angeführten Zitat auch für die Ebene der Gesamtkirche (183ff) – beschrieben wird. Indes ist die Redeweise von einem Recht auf Repräsentation in kirchlichen Leitungsorganen zumindest mißverständlich, weil sie die Gefahr mit sich bringt, die der Kirche eigentümliche Repräsentation zu verdunkeln, eine Repräsentation, die im sakramentalen Bereich gründet und zugleich christologisch wie ekklesiologisch zu bestimmen ist. Zutreffender ist es, wenn von einem allen Gläubigen zustehenden Recht auf Ausübung des Apostolats gesprochen wird oder von einem Recht auf Mitwirkung an der Sendung der Kirche, das auch in synodalen Strukturformen einen legitimen und vielleicht sogar notwendigen Ausdruck findet.

Anzumerken bleibt, daß die Auswahl der Literatur in den Abschnitten, die sich von der zentralen Thematik etwas entfernen, bisweilen zu willkürlich anmutet. Verwiesen sei hierfür auf den rechtshistorischen Rückblick (69ff, 210ff) und auf die Darstellung der hierarchischen Vollmacht (142f, 232ff). – Es muß freilich betont werden, daß die vorgetragene Kritik keineswegs den Wert der Studie zurücktreten lassen möchte. Die von N. vorgelegte Arbeit ermöglicht vielmehr – und dies muß uneingeschränkt anerkannt werden –, die Struktur der Würzburger Synode klar zu durchschauen und ihre möglichen Auswirkungen zu beurteilen. Es wäre sogar wünschenswert, wenn die Arbeit dahingehend eine Fortführung erfahren könnte, daß in einer weiteren Untersuchung nach den materialrechtlichen Implikationen der Synode gefragt würde. Ziel einer solchen Untersuchung müßte es sein zu prüfen, welches Kirchenbild der Würzburger Synode und den einzelnen Synodentexten zugrunde liegt, um dann festzustellen, was aus den Beschlüssen, den Anordnungen, Empfehlungen und Voten dieser Synode geworden ist.

Bonn Peter Krämer

Huber, Wolfgang: **Kirche.** – Stuttgart/Berlin: Kreuz-Verlag (1979). 238 S. (Bibliothek Themen der Theologie, Erg. Bd) kart. DM 24.–

Hubers Buch „Kirche" – Ergänzungsband in der Reihe „Themen der Theologie", in der schon mehrere bedeutsame Arbeiten erschienen sind – möchte eine Einladung sein, eine Einladung an den Leser, nachzudenken über die Kirche als lebendige und gelebte Gemeinschaft des Glaubens. Man darf also keine Ekklesiologie systematischen Zuschnitts erwarten. Nichtsdestoweniger (oder vielleicht gerade deshalb) rücken Aspekte in den Blick, die in den gängigen Darstellungen von Ekklesiologie oft vernachlässigt werden. Drei Gedanken scheinen mir in dieser Hinsicht besonders wichtig zu sein in diesem Buch. Erstens nimmt Vf. die Kirche als ganzheitliches, wirkliches Phänomen in den Blick (vgl. den Ansatz D. Bonhoeffers: Die theologische Frage nach der Kirche muß sich auf die wirkliche Kirche, d. h. auch auf deren konkrete, soziologisch beschreibbare Existenzform, beziehen). Zweitens liegt dem Vf. daran (ganz in Konsequenz des ersten Aspektes), Kirche als handelnde Kirche, als Kirche für andere – für und in Gesellschaft – zu sehen und zu deuten. Drittens ist ihm die Einsicht sehr wichtig, daß Kirche vor allem verstanden werden muß als „die Einheit der Weltchristenheit in der Vielfalt ihrer Traditionen und Gestaltungsformen" (221), daß dann eben gilt: „Die Kirche heute ist die Ökumene" (222).

Der katholische Theologe mag gerade gegen den letztgenannten Gedanken Vorbehalte anmelden: Auch auf der Basis der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums ist es ihm nicht ohne weiteres möglich, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche einfachhin gleichzusetzen mit der „Einheit der Weltchristenheit" (die sich, so H., gestalten soll in konziliaren Lebens- und Verfassungsformen). Aber der Gedanke einer fragmentarischen (und insofern ergänzungsbedürftigen) Einheit der römisch-katholischen Kirche findet sich doch gerade in den letzten Jahren häufig ausgesprochen in der ekklesiologischen Literatur, und außerdem wird der katholische Theologe die Absicht des Vf.s respektieren, eben deutlich vom protestantischen Standpunkt her zu argumentieren. Jedenfalls finden sich unter ökumenischem Aspekt Überlegungen, die für eine (noch zu schreibende) katholisch-evangelische Lehre von der Kirche wichtig sind.

Das durch klaren Stil ausgezeichnete, sehr leicht zu lesende Buch gliedert sich in fünf Kap. „Was ist die Kirche?", fragt das erste. Daß hier nicht theologisch theoretisiert wird, sondern eingesetzt bei „Assoziationen" zu Begriff und Sache („Kirche"), vermerkt man positiv (Kirche als Gottesdienstraum, als die Amtsträger usw.). Die Assoziationen werden dann durch die (teilweise gegensätzlichen) Kategorien von Universalität und Besonderheit, Aktualität und Dauer geordnet. Hier handelt es sich um Grundbestimmungen, durch die „der spannungsvolle Zusammenhang von geglaubter und erfahrener Kirche zum Ausdruck kommt" (33). Interessant ist, daß im letzten Abschnitt dieses Kap. der Katholische Sprachgebrauch hinsichtlich der Gestalten von Kirche aufgenommen ist: Universalkirche – Partikularkirche – Einzelgemeinde – Orden (wobei allerdings die Einordnung letzterer nicht ganz trifft). – Das zweite Kap. – „Die Verheißung der Kirche" – ist stark christologisch geprägt: Kirche gründet sich auf (den historischen) Jesus, sie ist Volk Gottes und Leib Christi. Der Leib ist aber geformt durch den Hl. Geist. Es fehlt also auch der pneumatologische Aspekt nicht. Auch in den weiteren Überlegungen dieses Kap. (Kirche in Welt, „notae Ecclesiae" usw.) findet der katholische Theologe Wohlvertrautes. – Dem im zweiten Kap. vorgeführten Anspruch stellt H. im dritten die Wirklichkeit der Kirche zur Seite. Der Akzent ruht auf den drei Grundformen von „ekklesia": Gottesdienstliche Versammlung, Gemeinde, Institution. Immer wieder wird hier der Bezug zu den konkreten, schon gegebenen Möglichkeiten und Formen hergestellt, es werden – gerade aus den Erfordernissen der Gegenwart – Änderungs- und Verbesserungsvorschläge gemacht (etwa: Gerade in kleinen Gruppen, wie in den Initiativgruppen, kann Kirche ihren vom NT her aufgegebenen Charakter der brüderlichen Gemeinschaft verwirklichen und so wahrhaft „Kirche für andere" sein). Von höchstem Interesse ist auch das von daher abgeleitete Postulat nach den Grundrechten in der Kirche (Recht auf Zugang zum Glauben, auf Gewissensfreiheit usw.). – Mehr soziologisch redet und argumentiert Vf. im vierten Kap., wo es um die „öffentliche Kirche" geht – „öffentlich" deshalb, weil sie (mindestens bei uns) mit Gesellschaft und Staat durch viele Fäden verflochten ist (142). Diese traditionell enge Bindung sollte jedoch „produktive Differenz" mit beinhalten, insofern die Kirche „die befreiende Botschaft des Evangeliums deutlich verkündigen ... mit ihrer gesamten Existenzform Zeugnis von der Herrschaft Christi ablegen" muß (149). Reflexion über Stellung und Aufgabe der „Volkskirche" in diesem Kap. sind von großer Aktualität. – „Die Zukunft der Kirche" ist Thema des fünften Kap. Die Kirche ist Hoffnungs- und Erinnerungsgemeinschaft und steht deshalb unter dem Zeichen von Verheißung. Die Zukunft der Kirche wird deshalb wohl eher in der Dritten Welt als in Europa liegen.

Gerade an den letztgenannten Ausführungen ist abzulesen, was Grundstimmung und Grundtenor dieses Buches ausmacht: Kirche ist Zukunft, hat Zukunft, und deshalb ist es an der Zeit, daß (entgegen den resignativen Stimmungen der letzten Jahre) endlich wieder Optimismus in der Kirche mehr und mehr um sich greift.

Marburg Harald Wagner

Wich, Hermann: **Konzil und Gemeinde.** Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht. Frankfurt a. M.: Knecht 1978. VIII, 248 S. (Frankfurter Theologische Studien Bd 25) kart. DM 42.–

Das Stichwort Gemeinde ist ein Neuling in der katholisch-theologischen Fachsprache. Innerhalb weniger Jahre hat dieser Newcomer sich so durchgesetzt, daß er mit größter Selbstverständlichkeit auftritt.

Tauchen in der Theologie neue Namen für theologische Sachverhalte auf, werden neue Leitbegriffe geprägt, dann signalisieren solche Fakten tiefgreifende Wandlungen. „Wenn wir so ändern, wie etwas heißt, indem wir jetzt auch anderes, was vorher anders hieß, so nennen, so ändern wir, was etwas im Unterschied zu anderem ist. ... Wir ändern durchs Ändern des Heißens das System der sozial geltenden Unterscheidungen, über das wir uns jeweils zu dem, was ist, verhalten." (Hermann Lübbe. Sein und Heißen. Bedeutungsgeschichte als politisches Sprachhandlungsfeld, in: Phänomenologische Forschungen, München–Freiburg 1976, Bd 3, 59f).

Eine solche Veränderung bedarf der sorgfältigen systematisch-theologischen Reflexion: In diesen Wandlungen können sich Interessen geltend machen, die von sehr unterschiedlichen, vielleicht trüben Quellen gespeist sein können. Die systematisch-theologische Reflexion wird also eine ideologiekritische Sonde anzulegen haben. Dies ist ihre negative Aufgabe. Positiv besteht ihre Funktion darin, das genuin christliche Potential, das sich in

einer solchen Veränderung manifestiert, zu erheben und damit die theologische Bedeutung des neuen Terminus und der damit benannten Sache zur Entfaltung zu bringen.

Im Rahmen dieser weiten Aufgabenstellung systematischer Theologie will Vf. der vorliegenden Diss. einen Beitrag leisten. Er untersucht das theologische Verständnis von Gemeinde in den Diskussionen und Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils.

Der Ansatz beim 2. Vatikanischen Konzil ist in mehrfacher Hinsicht gerechtfertigt. Zum erstenmal in der Kirchengeschichte wird in den Dokumenten des 2. Vatikanums eine lehramtliche theologische Bestimmung des Wesens von Gemeinde gegeben. Zugleich wird in den Konzilsdokumenten ein neu akzentuierter Glaubenskonsens hinsichtlich des Kirchenverständnisses greifbar. Welche Wechselbeziehungen ergeben sich hier zwischen der allgemeinen Ekklesiologie und der Bestimmung der Gemeinde? Über die sachliche Bedeutung einer solchen Untersuchung hinaus ergibt die Erforschung dieser Problematik zugleich einen interessanten Einblick in die Arbeit des Konzils, in Größe und Grenze der dort entworfenen Ekklesiologie.

Vf. geht die Problematik mit großer methodischer Strenge an. Diese Strenge spiegelt sich in Aufbau und Gliederung der Arbeit. Anhand einer Skizze zur Geschichte der Gemeinde entwickelt er die leitenden Fragestellungen für die dann folgende Untersuchung der Konzilsdokumente (Erster Teil). Im zweiten Teil werden aus den umfangreichen Voten, die zur Vorbereitung des Konzils eingesandt worden waren, den Antepraeparatoria, alle die Gemeinde betreffenden Stellungnahmen erhoben. Angesichts der Sprödigkeit des Materials ist die sachlogische Zusammenfassung der Einzelaspekte eine hervorragende Leistung. Es werden so Tendenzen und Grenzen dieser konziliaren Arbeitsphase selbst deutlich. In der gleichen Weise werden anschließend die Dokumente aus der zweiten Vorbereitungsphase behandelt. Im dritten Teil untersucht Vf. die Diskussionen und Eingaben zu den einzelnen Konzilsdokumenten. Die definitiven Texte zur Problematik der Gemeinde werden in den Gesamtzusammenhang der Konstitutionen über die Kirche, die Liturgie, die Dekrete über die Bischöfe und Priester, das Laienapostolat und die Mission eingeordnet. Der vierte Teil der Diss. bringt schließlich eine Zusammenfassung und Synthese der Ergebnisse. Diese Ergebnisse werden mit den Aussagen der Würzburger Pastoralsynode verglichen und daraus einige Perspektiven für die Zukunft entwickelt. Vf. folgt so einer strikt genetischen Methode, die deutlich hervortreten läßt, wie das Resultat – die Aussagen des 2. Vatikanums zur Gemeinde – zustande gekommen sind.

Welches sind die Ergebnisse der Arbeit?

Sowohl die Dokumente der ersten wie der zweiten Vorbereitungsphase zeigen, daß das Interesse der Konzilsväter und der Kommissionen weitgehend auf unmittelbar praktische Fragen zielt. Es fällt auf, daß über die Gemeinden selbst kaum gehandelt wird, intensiv hingegen vom Pfarrer, nachgeordnet von Kaplänen, Katecheten, aktiven Laien. Das bedeutet, daß die Gemeinde als eigenständiges Subjekt in diesen Voten und Entwürfen nahezu inexistent ist. Diesem Sachverhalt entspricht es, daß der Kommissionsentwurf der Constitutio dogmatica de ecclesia die Gemeinden überhaupt nicht erwähnt.

Die Anregungen zu einer theologischen Reflexion über die Gemeinde werden von einigen Bischöfen im Verlauf der Konzilsdiskussionen selbst eingebracht. Hinzuweisen ist insbesondere auf den Fuldaer Bischof Schick. Seinen Interventionen sind die Aussagen über die Gemeinde in der Konstitution Lumen gentium zu verdanken. Hier wird unter Rückgriff auf neutestamentliche Texte eine theologische Wesensbeschreibung von Gemeinde gegeben. Vf. resümiert diese Ausführungen – unter Einbeziehung weiterer einschlägiger Texte des 2. Vatikanums – in einer theologischen „Definition" von Gemeinde: „Die Gemeinde Gottes ist als „Kirche Gottes" der Ort, wo unter der Leitung des Presbyters und in enger Verbindung mit dem Bischof die Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden in Verkündigung, Bruderschaft und besonders in der Eucharistie ereignishaft und missionarisch gelebt wird." (211)

Indem das Konzil ausdrücklich zwischen den Diözesen als Teilkirchen und den einzelnen Gemeinden unterscheidet und letzteren ausdrücklich den Titel Kirche zuerkennt bzw. davon spricht, daß in den Gemeinden Kirche anwesend ist, hat das Konzil eine Bestimmung getroffen, die von weitreichender ekklesiologischer Bedeutsamkeit ist. Es ist auffällig – Vf. weist dies ausdrücklich nach –, daß die Deutsche Pastoralsynode diese konziliare Bestimmung der Gemeinde nicht voll aufnimmt. Dies mag mit gewissen terminologischen Unklarheiten der Konzilstexte, insbesondere der deutschen Übersetzungen, zusammenhängen. Höchst aufschlußreich sind die sorgfältigen Klärungen der Termini ecclesia particularis, ecclesia localis, congregatio fidelium localis, communitas localis, communitas altaris, die Vf. vorlegt. (137–140)

Entsprechend dieser theologischen Bestimmung der Gemeinde als Kirche vor Ort wird in den vatikanischen Dokumenten die Gemeinde als Subjekt der Grundvollzüge von Kirche überhaupt charakterisiert. Diese zum Teil unsystematisch hier und dort auftauchenden Aussagen bedürften allerdings einer theologischen Vertiefung, um in der pastoralen Realität ihre ganze Kraft entfalten zu können.

Die Eigenständigkeit der Gemeinden, bei gleichzeitiger Einbindung in den größeren Komplex der Diözesen und der Gesamtkirche, zeigt sich am prägnantesten wohl darin, daß die Gemeindevorsteher, die Pfarrer, Pastores proprii der ihnen anvertrauten Herde genannt werden, wenngleich sie ihr Amt unter der Autorität des Bischofs ausüben. „Das Amt des Pfarrers wird von daher einerseits als eigenständiger, dem Presbyter als Repräsentanten Christi übertragener Dienst gesehen, der nicht nur als in die konkrete Pfarrei hinein verlängerter Arm des Bischofs zu verstehen ist. Andererseits besteht dieser Dienst in der Teilhabe am Amt des Diözesanbischofs, geschieht unter seiner Autorität und ist dadurch bezogen auf die gesamte Kirche." (167) Hier ist offenbar ein wichtiger Ansatzpunkt für weitergehende theologische Überlegungen gegeben, der in der heutigen Diskussion um die Amtsstruktur der Kirche kaum hinlänglich bedacht wird.

Wichtig ist schließlich, daß das Konzil scharf zwischen der Gemeinde und der Pfarrei als einer juristisch festgelegten Form von Gemeinde unterscheidet. Damit ist vom Konzil her das Tor für eine angemessene Entwicklung geöffnet.

Vf. führt am Ende seiner Darlegungen eine Reihe pastoraler Fragen und Aufgaben an, die sich aus den konziliaren Aussagen ergeben. Der Rezensent bedauert etwas, daß Vf. nicht zunächst die systematische Tragweite der konziliaren Gemeindetheologie erörtert hat. Dies hätte der pastoralen Besinnung wahrscheinlich zu größerem Tiefgang verholfen.

Wenn der Rezensent die Entwicklung der Ekklesiologie recht beurteilt, dann ist mit dem 2. Vatikanum ein Wendepunkt erreicht. Die theologische Reflexion hat bis dahin die Kirche jeweils vom „Zuvor" der Offenbarung in Jesus Christus her thematisiert: Es wurden die Gründung der Kirche durch Jesus Christus behandelt, Wort und Sakrament als Gaben an die Kirche charakterisiert, die Funktion von Amt und Tradition für die Kirche erörtert. Mit der theologischen Bestimmung der Gemeinden wird zum ersten Mal Kirche unter dem Gesichtspunkt der „angekommenen Offenbarung", der Substanzwerdung des erlösenden Wirkens Jesu Christi und der vermittelnden Momente von Amt, Wort und Sakrament bedacht. Es kommt damit Kirche in der Form geschichtlicher Realisierung, nicht mehr nur in der Form des Anspruchs, der Ermöglichung vor den Blick. Im bisherigen Verlauf der Theologiegeschichte wurde dieser Aspekt lediglich in bezug auf die einzelnen Christen und zwar im Traktat über die Gnade und die göttlichen Tugenden aufgegriffen. Diese Darstellung des „Ankommens" der Selbstmitteilung Gottes blieb jedoch relativ abstrakt. Mit der theologischen Erörterung dessen, was Gemeinde ist, gewinnt diese Betrachtungsweise einen ganz anderen Konkretionsgrad.

Ist dieser Gesichtspunkt aber einmal gewonnen, dann muß er als eigenständiger theologischer Topos auch zur Geltung gebracht werden: Im Rahmen systematischer Ekklesiologie muß folglich, ebenso wie im Kontext der Wort- und Sakramentenlehre, komplementär zur christologisch begründeten Vorgabe, jeweils auch die pneumatologisch fundierte Realitätsbestimmung treten. Konkret bedeutet dies etwa:

- daß das Amt in der Kirche ebenso als Vor-ordnung wie als Resultat aus der pneumatologisch bestimmten Substantialität der Gemeinden zu verstehen ist;
- daß das Wort Gottes ebenso in der Gestalt des Anspruchs und Zuspruchs amtlicher Verkündigung wie in der Realform des Sensus fidelium zu bedenken ist;
- daß die Sakramente ebenso ex opere operato zu verstehen sind, wie sie freiheitliche Gestalten einer den eigenen Glauben geschichtlich konkretisierenden Basis sein müssen.

Die Wechselbeziehungen, die hier auftauchen, die Angewiesenheit beider Sichtweisen aufeinander, die möglichen Fehlformen und Gefährdungen von beiden Seiten her bedürfen einer sorg-

fältigen theologischen Klärung. Die systematische Theologie steht hier erst am Anfang. Die ersten Schritte sind noch kaum getan. Ohne die Durchführung einer solchen theologischen Reflexionsarbeit aber wird das pastoraltheologische Desiderat einer mündigen Gemeinde Wunschvorstellung bleiben. Aufruhend auf solchen theologischen Reflexionen ergibt sich ein weites Feld pastoraltheologischer und kanonistischer Aufgaben. Die Hinweise, die Vf. in seinem Schlußkapitel gibt, weisen durchaus in die Richtung, in der die Lösungen zu suchen sind.

Im ganzen stellt dieses Buch so einen wichtigen ersten Schritt dar. Die theologischen Konsequenzen allerdings harren einer dringenden Aufarbeitung.

Münster Peter Hünermann

Vorgrimler, Herbert: **Buße und Krankensalbung.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1978. X, 234 S. (Handbuch der Dogmengeschichte. Bd IV Sakramente – Eschatologie Fasz. 3) kart. DM 75.–

Das HDG lief 1951 mit Faszikel IV/5, „Buße und letzte Ölung" von Bernhard Poschmann an. Diese, seit 1963 vergriffene Bearbeitung wird jetzt durch eine völlig neue, aus der Feder des Münsteraner Dogmatikers und Dogmengeschichtlers stammende Auflage ersetzt.

„Buße" wird in beiden Auflagen sowohl als das persönliche Verhalten wie auch als das kirchliche Verfahren verstanden, mit dem der einzelne Gläubige bzw. die Kirche in bezug auf die Sünde, besonders auf die nach der Taufe begangene Sünde Stellung nimmt. Die „Bußlehre" ist das in der kirchlichen Verkündigung, im Glaubensbewußtsein der Gläubigen und in der wissenschaftlichen Reflexion sich spiegelnde Verständnis der Gründe, des Wesens und der Wirksamkeit dieser Stellungnahme. Die eigentliche Dogmengeschichte und die Theologiegeschichte werden also nicht scharf getrennt; in der Bußgeschichte mußte freilich außerdem auch ein gutes Stück Kirchengeschichte miterforscht werden, da die Bußlehre im Altertum meistens als Anleitung zur Buße, als Erklärung und Begründung des Bußwesens entfaltet worden ist.

Die Gestaltung des Werkes entspricht den anderen Bänden des HDG. Nach kurzer Angabe des allgemeinen Schrifttums wird jedem Kapitel eine einführende Bibliographie und jedem Abschnitt ein sehr ausgiebiges spezielles Literaturverzeichnis vorangestellt, das nicht nur die deutschsprachige Forschung erfaßt, sondern auch die englischen, französischen, italienischen und spanischen Veröffentlichungen berücksichtigt. Die wenig bekannten mittelalterlichen Quellen werden in einem besonders sorgfältig erarbeiteten Verzeichnis zusammengestellt; sonst sind die Quellen in den Fußnoten angegeben, und zwar (im Gegensatz zur ersten Auflage) nicht nur nach Kapitel, sondern auch nach Band und Seite einer guten Ausgabe, was die Brauchbarkeit des Werkes für Nicht-Fachleute bedeutend erhöht. Die große Fülle der in den letzten Jahrzehnten veröffentlichten exegetischen, patristischen und theologiegeschichtlichen Einzelstudien erlaubt freilich nicht, daß sie eingehend besprochen werden, doch wird meistens angegeben, welche Ansichten in der neueren Forschung vorgezogen werden, offensichtliche Mißverständnisse werden berichtigt, und es wird wenigstens angedeutet, welche Meinungen und warum vom Vf. bevorzugt werden. So geben die Anmerkungen ein gutes Bild über den heutigen Stand der Forschung. Die detaillierte Gliederung des Textes und die Untertitel ermöglichen, daß das Buch auch als Nachschlagewerk leicht gebraucht werden kann. Die Ergebnisse der Darstellung werden am Ende der einzelnen Abschnitte bündig aber klar zusammengefaßt. In den Anmerkungen wird freilich der Verweis „aaO" etwas zu großzügig angewandt, was dem Leser manchmal ein langes Suchen nach der vollständigen Überschrift der angeführten Werke auferlegt.

Die neue Auflage der Bußgeschichte setzt sich nicht in Gegensatz mit der ersten Bearbeitung. Vf. teilt die grundlegenden Einsichten Poschmanns, besonders im patristischen Bereich. Beide meinen, daß für den getauften Sünder die kirchlich ermittelte Sündenvergebung von Anfang an möglich gewesen ist; daß das kirchliche Bußverfahren dem Schema von Ausschluß und Wiederaufnahme folgt; daß diese „Kirchenzucht" kein bloß äußerlich-juridischer Prozeß war, sondern sich im Bereich der Gnade abspielte; daß es bis zum Ende des 6. Jh.s außer in der keltischen Kirche keine „Privatbuße" gab usw. Doch verhält sich Vf. seinem Vorgänger gegenüber durchaus selbständig. Manche, von P. vielleicht zu apodiktisch gelöste Fragen werden als offene betrachtet (z. B. in bezug auf den Sinn der Bemühungen des Apostels Johannes um die Bekehrung des jungen Sünders bei Klemens von Alexandrien, 59, Anm. 297); der Versuch, das Tarifbußwesen zu rechtfertigen, wird abgewiesen (97, Anm. 16); die Darstellung der reformatorischen Bußlehre wird ganz ungenügend erachtet (159, Anm. 35); es wird festgestellt, daß die frühere Darstellung der hochscholastischen Bußtheorie durch die neuere Forschung wesentlich vertieft wurde (135, Anm. 183); u.s.w.

Die neue Auflage ist fast ins Doppelte gewachsen, infolge der Einarbeitung der Ergebnisse der neuen Forschung. Der Ertrag Karl Rahners ist besonders eingehend gewürdigt; ihm ist das Werk auch gewidmet. Vf. bietet Neues, auch wo er über die Arbeit Anderer berichtet. Er hat die Fähigkeit, das Wesentliche hervorzuheben, und einen verwickelten Stoff durchsichtlich in Punkte zu fassen, ohne zu vergewaltigen. In der Erklärung der Quellen legt er Wert darauf, zu zeigen, inwiefern ein Verfahren in der ganzen Kirche oder nur in gewissen Teilkirchen nachweisbar ist, inwiefern eine Theorie einen allgemeinen Konsens oder die persönliche Meinung einzelner Verfasser ausdrückt. Das ist besonders in der Schilderung der schwankenden Praxis des 6.–8. Jh.s (89–98) zu würdigen. Scheinbar widersprechende Feststellungen der Forscher werden nicht gegeneinander ausgespielt, sondern werden als komplementäre Elemente eines einheitlichen und plastischen Bildes zusammengefügt. Das gilt besonders in bezug auf die eigenen Beiträge des Vf.s, die man freilich meistens schon aus MySal V, 349–448 (1976) kennt. Die „dämonologische" Deutung des Bindens und Lösens, die Vf. schon in der Festschrift de Lubac (1963) vorgelegt hat, schließt z. B. die „philologisch-exegetische" und „ekklesiologische" Deutung nicht aus, sondern ergänzt und bereichert sie (12–17).

An Hand der Beschreibung des Vf.s kann festgestellt werden, wo unser Wissen über die Bußentwicklung am meisten Lücken hat.

Es ist nicht klar, worin die jüdischen Elemente des christlichen Bußverfahrens bestehen (10–11). Mit Hinweis auf die Forschung Hunzingers stellt Vf. fest, daß die jüdischen Belege zu spät entstanden sind, um das neutestamentliche Material erklären zu können. Nun ist aber doch zu fragen, ob die auffallende Ähnlichkeit zwischen der jüdischen und christlichen Bannpraxis des 3. Jh.s nicht das Vorhandensein gemeinsamer Quellen offenbart, wobei freilich zu bemerken ist, daß in der Kirche die Wiederaufnahme auch „im Himmel" galt und darum das ganze Verfahren einen neuen Sinn hatte.

Vf. betont, daß die lateinische Prägung des Bußsakramentes sich nicht aus der Predigt der Versöhnung und aus der seelentherapeutischen Beratung, sondern aus dem Widerstand der Kirche gegen die Sünde entwickelt hat (10). Wird dadurch nicht zu stark die negative Seite des Bußverfahrens betont? Mit Hinweis auf 2 Kor 13,10 kann man bemerken, daß die ganze im Bußverfahren tätige „exousia" schließlich doch auf die „Erbauung" gerichtet ist, und daß in der Bußperiode die (hierarchisch strukturierte) Gemeinde von Anfang an dem Büßer helfend beistand. Darum bleibt problematisch, ob die in der Ostkirche eingebürgerte Entfremdung zwischen der „Seelentherapie" und der liturgischen Funktion, die im alexandrinischen Modell besonders scharf zum Vorschein kommt, als ursprünglich betrachtet werden soll, und ob die heilende Kraft des autoritären Zuspruchs, die von Dam XIII, 9–10 (mit Hinweis auf Is. 58,6!), über die „Clavis scientiae" Bedas und Bonaventuras, bis DS 1692 immer wieder zum Vorschein kommt, eben in Einklang mit der ekklesiologisch-dämonologischen Deutung des Bindens und Lösens, nicht noch stärker akzentuiert werden soll. Dieser Gesichtspunkt dürfte auch die Anforderung des Sündenbekenntnisses in teilweise neues Licht setzen.

Es ist sehr erfreulich, daß Vf. die Bußtheorie der Hochscholastik im Rahmen der Rechtfertigungslehre schildert: nur so kann man das Mißverständnis meiden, dem Carlson, Justification in Earlier Medieval Theology, zum Opfer gefallen ist. Man sollte aber die Lehre des hl. Thomas nicht als eine „Theorie vom Vorauswirken des Bußsakraments auf die Reue" bezeichnen. Freilich meint Thomas, daß der Gläubige meistens schon gerechtfertigt zur Beichte kommt, das ist aber eine Nebenfrage; die Hauptsache ist, daß der Büßer, ganz gleich ob früher oder später, kraft der Lossprechung „ex attrito fit contritus".

In der Darstellung der „Buße in den Ostkirchen" müssen wir anerkennen, daß die S. 70 angeführten Aufsätze L. Ligiers bis heute unbeantwortet geblieben sind. Sollte das Bußverfahren der Ostkirche wirklich aus der Eucharistiefeier abgespaltet sein, so hätte das für die Bußgeschichte eine sehr tiefgehende Folge. Die

Lösung des Problems fordert aber eine weitere Analyse der Urtexte in verschiedenen orientalischen Sprachen...

Ein besonderes Kapitel beschreibt die Entwicklung der Ablaßpraxis und der Ablaßtheorie, die Kritik des Ablaßwesens und die zeitgenössischen Versuche um die Erneuerung der Ablaßtheologie. Vf. bemerkt richtig, daß die Konstitution „Indulgentiarum doctrina" „an einigen Stellen.. den Einfluß der Ablaßtheologie Poschmanns und Rahners erkennen läßt" (214). Es ist nicht ohne Interesse, daß der etwas früher veröffentlichte Brief „Sacrosancta Portiuncula" vom 14. Juli 1966 (AAS. 58, 1966, 631–634) in diesem Sinn erfreulicherweise bedeutend weitergegangen ist.

Das letzte Kapitel gibt eine freilich etwas knappe aber klärende Übersicht über die Geschichte der Praxis und der Theorie der Krankensalbung.

Ein geschichtliches Werk soll natürlich nicht mit Rücksicht auf seine „Nützlichkeit" für andere Wissensbereiche gewürdigt werden. Es ist aber nicht unangemessen festzustellen, daß die Bußgeschichte des Vf.s auch für die systematische Theologie sehr verdienstlich ist, da sie die einzelnen Probleme in einem weiten theologischen Zusammenhang betrachtet, und den Themen, in denen die systematische Theologie von der geschichtlichen Forschung am meisten abhängig ist, besondere Beachtung schenkt.

Rom Zoltán Alszeghy

Hinder, Paul: **Grundrechte in der Kirche.** Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche. – (Freiburg, Schweiz): Universitätsverlag 1977. XIII, 301 S. (Studia Friburgensia, N. F. Bd 54, Kan. Abt.) kart. sfr 38.–

Von den zahlreichen literarischen Werken über die Menschenrechte oder Grundrechte in der Kirche sticht die vorliegende Diss., die unter Anleitung von E. Corecco entstanden ist, wohltuend ab. Das Ergebnis scheint sich zwar auf den ersten Blick nicht wesentlich von anderen zu unterscheiden, aber die besondere theologische Qualität hebt es deutlich von diesen ab.

Im ersten Teil (1–77) behandelt Vf. nach der Darstellung des Problems die Grundrechte im allgemeinen und stellt dann Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und staatlicher Grundrechtsordnung an. Es geht ihm um die spezifisch ekklesiologisch-kirchenrechtliche Frage, „inwiefern und mit welcher Begründung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft von Grundrechten gesprochen werden kann" (9). Die theoretische Erfassung der Grundrechte wird als pluriform vorgestellt, je nachdem vom Naturrecht, vom Rechtspositivismus oder von systemtheoretischer Betrachtungsweise ausgegangen wird. Die Anerkennung der in der Würde der menschlichen Person begründeten Glaubens- und Gewissensfreiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil bedeutet eine historische Wende in den Beziehungen der Kirche zum modernen Staat. Die vom Staat gewährleisteten Grundrechte können eine Verbindlichkeit für die Kirche nur insofern beanspruchen, als diese direkt mit der Sphäre des Staates in Berührung kommt. Die innerkirchliche Rechtsordnung wird durch die staatliche Rechtsordnung nicht modifiziert. Für die kirchliche Rechtsordnung sind vielmehr die Strukturelemente der kirchlichen Gemeinschaft maßgebend: die Wortverkündigung, die Sakramentenspendung und das apostolische Amt. Denn das Recht der Kirche ist nicht aus ihrem Gesellschaftscharakter abzuleiten, sondern im Christusereignis theologisch begründet. Da die Kirche eine göttlich-menschliche Realität ist, ist ein Grundrechtsbegriff zu erarbeiten, „der einerseits als solcher von der Sozial- und Rechtswissenschaft her gewonnen werden kann, andererseits aber so gefaßt sein muß, daß er überhaupt ekklesiologisch-kirchenrechtlich anwendbar und in diesem Sinn umfunktionierbar ist" (67). Der daraus entstehende Grundrechtsbegriff steht zum staatsrechtlichen Grundrechtsbegriff nur mehr in Analogie. „Die Grundrechte des Christen als Christen können nicht vorkirchlich sein, weil es den vorkirchlichen Christen logisch und theologisch nicht gibt" (70f). Als Grundvoraussetzung für einen kirchlichen Grundrechtsbegriff wird daher „ein Verständnis der Grundrechte als Institution in Funktion der kirchlichen Communio als solcher" erklärt (77).

Der zweite Teil (79–166) ist der innerkirchlichen Grundrechtsproblematik in der nachkonziliaren Zeit gewidmet. Zu der Zeit, als der Codex Iuris Canonici geschaffen wurde, hatte es für den kirchlichen Gesetzgeber keinen Anlaß gegeben, Grundrechte in der Kirche zu formulieren. In den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils dagegen werden an verschiedenen Stellen grundlegende Rechte und Pflichten der Gläubigen aufgeführt. Dabei wird allerdings nicht hinreichend klar, ob diese aus einer gemeinsamen Wurzel stammen. Über die einschlägige Literatur der nachkonziliaren Zeit gibt Vf. einen repräsentativen Überblick. Ein Teil der Autoren nimmt die Menschenrechte zum Ausgangspunkt und fragt nach deren Verwirklichung in der Kirche, andere suchen eine systematische Grundrechtslehre für den kirchlichen Bereich zu erarbeiten. Dabei lassen sich zwar gute Ansätze feststellen, letztlich aber, so resümiert Vf., werden die Substanz der Grundrechte und ihr Stellenwert innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft falsch gesehen, weil generell die Grundrechtsfrage nicht als eine authentisch ekklesiologische Frage angegangen wird.

Gerade dies sucht Vf. selbst in dem dritten Teil der Arbeit (167–266) zu leisten, in dem er einen Entwurf eines Konzeptes kirchlicher Grundrechte vorlegt. Dabei geht er von der ekklesiologischen Voraussetzung aus, daß die Kirche dem einzelnen Gläubigen konstitutiv vorgeordnet ist als eine von der Wirklichkeit des trinitarischen Gottes her begründete und gestaltete Gemeinschaft. Von der Communio-Struktur her scheint es nicht möglich, „das Individuum gegen die Gemeinschaft und die Gemeinschaft gegen das Individuum auszuspielen, wie das noch in der klassischen Grundrechtslehre im staatlichen Bereich der Fall ist" (192). Grundrechte in der Kirche sind daher nicht einseitig als Individualrechte zu definieren, „sondern sie sind in Funktion der kirchlichen Communio zu begründen und auszugestalten" (193). Entsprechend den konstitutiven Elementen der kirchlichen Communio haben die Grundrechte wie alles Recht in der Kirche kerygmatische, sakramentale und apostolische Funktion. Durch Adaption des funktionalen Grundrechtsbegriffs werden die innerkirchlichen Grundrechte bestimmt als „rechtlich relevante, institutionelle Ordnung, welche die grundlegenden ekklesialen Beziehungen kerygmatischer, sakramentaler und apostolischer Art so regelt, daß die Communio und ihre Glieder die kirchlichen Grundvollzüge in Freiheit ausüben können" (217). Im Unterschied zur staatsrechtlichen Grundrechtsauffassung haftet dem jeweiligen Recht auch ein Pflichtmoment an, insofern der einzelne Christ die einzelnen Rechte aktivieren muß. Auf dieser Grundlage erstellt Vf. nicht einen vollständigen Grundrechtskatalog mit Grundrechtssätzen für eine Kodifizierung, sondern er bescheidet sich mit dem „Versuch eines kirchlichen Grundrechtssystems im allgemeinen" (223). Das fundamentale Grundrecht in ekklesialer Funktion besteht in der personalen Selbstdarstellung des Glaubenden in der kirchlichen Gemeinschaft. „In welche verschiedenen Einzelrechte dieses Grundrecht für die Rechtsordnung der Kirche konkret aufzufächern ist, läßt sich nicht aus einem allgemeinen Prinzip erschöpfend deduzieren" (228). Dies unterliegt dem geschichtlichen Wandel. In der Funktion des kerygmatischen, sakramentalen und apostolischen Bereichs der Communio werden die Grundrechte im einzelnen spezifiziert.

Das Verdienst des Vf.s besteht vor allem darin, daß er bei der Frage nach innerkirchlichen Grundrechten nicht von den allgemeinen Menschenrechten und auch nicht von dem neuzeitlichen Freiheitsbegriff ausgeht, sondern von der Ekklesiologie. Dabei spielt der Begriff der Communio eine entscheidende Rolle. Denn der einzelne Christ existiert ja nicht vor der Kirche wie der einzelne Mensch vor dem Staat existiert. Damit ist ein wichtiger Schritt zur theologischen Begründung der Grundrechte und des Rechtes im allgemeinen in der Kirche getan. Die Ausführungen über das Recht als Funktion der Kirche sind sehr anregend, sind aber noch weiter zu vertiefen. Daß die einzelnen grundrechtlichen Bereiche noch weiterer eingehender Studien bedürfen, ist dem Vf. selbst bewußt. Insgesamt ist die Arbeit als wohlgelungener Versuch zu bezeichnen.

Regensburg Matthäus Kaiser

Valdrini, Patrick: **Conflits et recours dans l'Eglise.** – Strasbourg: Cerdic-Publications (1978). 141 S. (Recherches Institutionelles Nr. 2) kart. F 55.–

Unter dem vielversprechenden Titel „Konflikte und Rekurse in der Kirche" behandelt Vf. die gesamtkirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit, wie sie seit der Kurienreform von 1967/68 besteht.

In einem ersten Teil (9–56) über den Rekurs an die Zweite Sektion der Apostolischen Signatur werden die einschlägigen, diesen Rechts-

weg eröffnenden Rechtsnormen vorgestellt, die dadurch aufgeworfenen Probleme aufgezeigt und dargetan, unter welchen Voraussetzungen Rekurs an die Apostolische Signatur eingelegt werden kann. Im zweiten Teil (59–103) sind Kompetenz und Zusammensetzung des Gerichtes und die Verfahrensweise dargestellt und kritisch beleuchtet. Das Quellen- und Literaturverzeichnis (107–117) leidet darunter, daß nicht alle zitierten Werke aufgenommen wurden, so daß sich die in den Anmerkungen verwendeten Kurzformen nur mit großer Mühe oder, in nicht wenigen Fällen, überhaupt nicht auflösen lassen, z. B. dann nicht, wenn der volle Titel und der Fundort auch in den Anmerkungen an keiner Stelle zu finden ist (statt vieler vgl. z. B. nur S. 24 Anm. 15:). „H. Schmitz, Möglichkeit . . ., op. cit., p. 20). Es folgt (119–138) der Abdruck der für die Zweite Sektion der Apostolischen Signatur erlassenen Verfahrensnormen mit französischer Übersetzung (Art. 96–126 der Normae Speciales in Supremo Tribunali Signaturae Apostolicae ad experimentum servandae post Constitutionem Apostolicam Pauli P. P. VI Regimini Ecclesiae Universae vom März 1968).

V. bietet eine manchmal mit etwas zu leichter Hand gearbeitete und in der Zitation unbefriegende Einführung in die seit 10 Jahren bestehende Verwaltungsgerichtsbarkeit bei der Apostolischen Signatur. Man hätte sich gewünscht, daß wenigstens ein Teil der Fragen angegangen worden wäre, deren Beantwortung in der „Conclusion" (105f) als notwendig bezeichnet wurde. So ist ohne eingehendere Werke nicht auszukommen, wie z. B. die von V. verwendete Arbeit von Pio V. Pinto, La giustizia amministrativa della Chiesa (Milano: Giuffrè Editore [1977]. 377 S.; Pinto druckt auch die Entscheidungen der Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur ab, übergeht allerdings die neuere deutschsprachige Literatur) oder die Arbeit von Günter Raab, Rechtsschutz gegenüber der Verwaltung (Roma: Università Gregoriana Editrice [1978]. 405 S. [Analecta Gregoriana vol. 211]).

V. hat den Vorteil, daß er knapp und im wesentlichen präzis unter Berücksichtigung der deutschsprachigen Literatur über den gesamtkirchlich bestehenden gerichtlichen Rechtsschutz gegenüber kirchlichen Verwaltungsakten und über den gegenwärtigen Diskussionsstand in diesem Punkt informiert.

München Heribert Schmitz

Raab, Günter: **Rechtsschutz gegenüber der Verwaltung.** Zur Möglichkeit einer kanonischen Verwaltungsgerichtsbarkeit nach dem Modell des deutschen Rechts. – Rom: Università Gregoriana Editrice 1978. XI, 405 S. (Analecta Gregoriana, vol. 211. Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio B, n. 41) kart. Lire 16 000.–

Rom ist der Sitz der Codex-Reform-Kommission, und da man nicht umsonst vom genius loci spricht, nimmt es nicht wunder, daß die Denkmodelle für Neu- oder Fortentwicklungen des kirchlichen Rechtes nicht zuerst im germanisch-angelsächsischen Raum gesucht werden, sondern im romanischen. Diese Grundtatsache bildet den Anlaß für Vf., in einer 1975 abgeschlossenen kanonistischen Diss. an der Päpstlichen Universität Gregoriana den Rechtsschutz gegenüber der Verwaltung, wie er in der Bundesrepublik Deutschland ausgestaltet ist, als Modell für eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit (im folgenden: VwGbkt) zu überprüfen und zu empfehlen. Ginge es dabei allein um die Frage, wer sich im Kampf um das Vorbild-Sein durchsetzt, wäre die Arbeit ein müßiges Unterfangen. Das Ziel ist aber höher gesteckt: Vf. will die deutsche VwGbkt nicht nur als mögliches Modell unter anderen darstellen, sondern die Charakteristika des deutschen Systems als vorbildlich im engeren Sinne erweisen.

Es gibt derzeit in der katholischen Kirche nur ein Organ gerichtlichen Rechtsschutzes gegenüber der Verwaltung, und zwar die Zweite Sektion der Apostolischen Signatur. Sie hat in der Zeit ihres Bestehens (seit 1967) im deutschen Sprachbereich nur bei einem eng begrenzten Autorenkreis Aufmerksamkeit und Problembewußtsein erzeugt. Das bislang echolose Votum der Würzburger „Gemeinsamen Synode" an den Papst, den Weg zu einer kirchlichen VwGbkt in der Bundesrepublik nach der von der Synode beschlossenen Ordnung (= Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung, KVGO) zu öffnen, hat ebenfalls keine wissenschaftliche Diskussion auszulösen vermocht. Vf. kann daher nicht voraussetzen, daß die VwGO (Verwaltungsgerichtsordnung der BRD vom 21. Januar 1960) in den Kreisen seiner Leserschaft auch nur annähernd bekannt, geschweige denn als Muster bedacht ist. So tut er Notwendiges, wenn er im ersten Teil seiner Studie Umfang und Grenzen des verwaltungsgerichtlichen Rechtsschutzes in Deutschland darstellt. Die VwGbkt nach der VwGO ist eingehend wiedergegeben bis hinein in Streitfragen recht subtiler Art. Der erste Teil schließt mit der Darstellung einiger grundlegender Unterschiede zwischen dem deutschen System einerseits und dem französischen und italienischen andererseits. Allerdings hätte Vf. an dieser Stelle nicht untertreiben sollen, indem er sich für zu eingehenderer Darstellung nicht bereitet erklärt (163 A. 1), sondern das Material, das er im Laufe der nachfolgenden Sacherörterungen bringt (314, 316 A. 43, 327, 328 A. 32, 348), hier darlegen sollen.

Der zweite Teil des Buches bringt Notizen zur Geschichte eines kirchlichen Rechtsschutzes gegenüber der Verwaltung, die in ihrer Knappheit dem verbliebenen Umfang dieses Rechtsschutzes angemessen sind.

Im dritten Teil der Arbeit steckt der wissenschaftliche Ertrag. Vf. will Anregungen geben für die Ausgestaltung einer kanonischen VwGbkt nach dem Muster des deutschen Rechtes. Von der Einheit der Kirchengewalt ausgehend überprüft er, ob für eine VwGbkt in der Kirche überhaupt die Grundlagen gegeben sind: ob eine Unterscheidung der Funktionen von Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung möglich ist und was sie besagt. Für letztere wird insbesondere untersucht, ob es eine Gesetzesbindung der Verwaltung in einem Sinne gibt, der eine richterliche Überprüfung des Verwaltungshandelns überhaupt zuläßt. Dabei wird festgestellt, daß in der Kirche noch einiges an Entwicklungsarbeit zu leisten sei: Ausbau des kanonischen Verwaltungsrechtes, Anerkennung von Grundrechten und subjektiven Rechtsstellungen, Hierarchie der Rechtsquellen und Normen, Regelung des Verwaltungsverfahrens. Die anschließende Aufzählung von Besonderheiten einer kirchlichen VwGbkt gegenüber staatlichen Systemen zielt auf die Sorge derer, die eine Anpassung der Kirche an demokratische Verhältnisse fürchten: Gewährleistung der kirchlichen Ordnung mit den Mitteln des Rechts um des Heilsauftrages willen; besonderer Wert gütlicher Einigung; spezifische Beurteilungsmaßstäbe (Schrift und Lehre, aequitas canonica); Bindung der Richter an die Kirche; innere Gerechtigkeit der Entscheidungen.

Die weitere Erörterung befaßt sich mit den wichtigsten Einzelproblemen eines kirchlichen Rechtsschutzsystems, mit Verwaltungsrechtsweg und Instanzenaufbau, mit den Problemen eines kirchlichen Verwaltungsaktes. Ferner werden erörtert die Klagearten, die Umschreibung der Klagebefugnis, die Begrenzung richterlicher Entscheidungsgewalt auf die Prüfung vorgegebenen Rechts, schließlich einige Verfahrensgrundsätze und die Ansiedlung der VwGbkt zwischen Verwaltung und ordentlichen Gerichten. Bei alledem geht Vf. mit einem umfassenden Problembewußtsein zuwege. Zwar verarbeitet er eine Fülle von Literatur, doch muß man bei Kenntnis des gegenwärtigen Diskussionsstandes sagen, daß hier nicht nur aus einigen Artikeln ein Buch kompiliert worden ist. Vielmehr liegt in der Systematisierung und gründlichen Durchdringung der z. T. noch konfus debattierten Materie die beachtenswerte Leistung des Autors und der Gewinn des Lesers.

Die vom Vf. behandelte Thematik ist noch nicht so ausgreift, daß man abschließende Feststellungen erwarten dürfte. So ergibt sich an einigen Punkten Grund zur Stellungnahme:

Vf. postuliert eine Trennung von sog. ordentlicher Gerichtsbarkeit und Rechtsprechung über die Verwaltung (368). Entsprechend seiner Einschätzung dieser Forderung als „erst in zweiter Linie wichtig" (359) begründet er seinen Vorschlag damit, daß nach seiner Einsicht darin die beste Lösung liege (361). Die Darstellung der Rechtswegsbestimmung nach der VwGO, wonach die tragende „Unterscheidung von öffentlichem und privatem Recht nicht nur eine theoretische, sondern auch eine eminent praktische Bedeutung" habe (58), findet in den kanonistischen Erörterungen keinen adäquaten Widerhall. Zwar wird gesagt, die gen. Unterscheidung sei auch für das kanonische Recht anwendbar (271) und die kirchliche VwGbkt sei „immer dann zuständig, wenn kirchliche administrative Amtsträger als solche bei einem Rechtsstreit ins Spiel kommen; dies wird beim spezifisch kanonischen Recht i. d. R. der Fall sein" (272). Doch steht auch zu lesen, daß von Verwaltungsrecht als einem besonderen Rechtsgebiet nicht im Sinne der staatlichen Begriffe die Rede sein könne (252). Eine theoretische Basis für die Trennung von Verwaltungsrechtsprechung und ordentlicher Gerichtsbarkeit wird nicht sichtbar gemacht. Damit ist die Trennungsfrage erheblich unterbewertet. Vf. hat die von ihm mehrfach genannten Zusammenhänge zwischen Rechtsweg und Rechtsschutzziel nicht voll durchgearbeitet. So wird darauf hingewiesen, daß die romanische Verwaltungsrechtsprechung der Verwirklichung des objektiven Rechtes diene, also die Rechtsordnung als Wert in sich zu wahren habe, während die deutsche dem Grundzug nach auf den Schutz subjektiver Rechte ausgehe, also die durch die Rechtsordnung gewährten Rechte des einzelnen im Verletzungsfalle wie-

derherstellen wolle. Es wird erwähnt, daß das italienische System den Schutz subjektiver Rechte den ordentlichen Gerichten zuweise, während die Verwaltungsgerichte die Legalität der öffentlichen Verwaltung zum Anliegen hätten und nur insoweit den rechtlichen Vorteil des Bürgers („interesse legittimo") wahrten (314, 316 A. 43). Es wird dargetan, daß nach dem französischen System die VwGbkt als Teil der Verwaltung anzusehen sei (164) und daß ihre Zielsetzung „Instanzenkontrolle im gerichtlichen Gewand" sei (166). Hier bestehen Zusammenhänge, die Vf. nicht deutlich macht, die aber Argumente hergeben für die eigenständige VwGbkt. Wegen des Schutzes subjektiver Rechte als Grundanliegen der Leitsätze zur Codex-Reform (Bischofssynode 1967) ist zunächst die Herauslösung der Verwaltungskontrolle aus der Verwaltung notwendig, damit die Gerichtsbarkeit gänzlich unabhängig zwischen den kollidierenden Interessen steht. Das sieht auch Vf. (358f, 362f). „Die kanonische Gesetzgebung wird in Rom gemacht", schreibt er (315), um vor der Gefahr einer Übernahme des italienischen Systems zu warnen. Ohne Begründung aber, warum die Verwaltungsgerichte eigenständig sein sollen, läuft seine Darlegung Gefahr, in römischen Denkhorizonten als Plädoyer für ein Rechtsschutzsystem mißverstanden zu werden, das sich mit der Rechtmäßigkeitskontrolle des Verwaltungshandelns an sich beschäftigt, statt primär die Rechte des verwalteten Einzelnen zu schützen. Es bedarf um der vorherrschenden romanischen Systemvorstellungen wegen einer Begründung für die Eigenständigkeit der VwGbkt. Als solche sind stichwortartig zu nennen: Die verschiedenen Maximen der Prozeßführung (Verhandlungsmaxime im ord. Verfahren, Amtsermittlungsgrundsatz im verwaltungsgerichtlichen Prozeß); die Möglichkeit der Parteien im ordentlichen Prozeß, über den Streitgegenstand und ihre Ansprüche zu verfügen (– insofern gehört der Ehenichtigkeitsprozeß nicht zu den typischen, wenn auch aktuell einzigen Materien des ordentlichen Verfahrens –), während im Verfahren vor dem Verwaltungsgericht die Streitfrage nur beschränkt einem Vergleich offensteht; das Handeln der kirchlichen Verwaltung, also die Ausübung von Kirchengewalt, erzeugt eine andere Qualität und Gemeinschaftsdimension der Rechtsverletzung als das Handeln Privater gegeneinander (vgl. dazu § 27 I KVGO: Verwaltungsrechtsweg „für alle Streitigkeiten aufgrund der Ausübung außergerichtlicher kirchlicher Funktionen . . .").

Mag die ordentliche Gerichtsbarkeit auch auf die untypische Materie der Ehenichtigkeitsverfahren zusammengeschrumpft sein, darf man doch die Gefahr nicht konkret werden lassen, daß sie ausgerechnet durch eine Verfahrensart wiederbelebt werden könnte, die ihrer Struktur in wesentlichen Punkten widerspricht.

Es würde dem Leser das Verständnis der Darlegungen erleichtern, wenn Begriffe stets bei ihrer ersten Verwendung erklärt würden. Dies gilt zunächst für den ersten – zivilrechtlichen – Teil, der nur einem Juristen beim ersten Lesen voll durchschaubar ist (Beispiel: Widerspruchsbescheid S. 90, Erklärung S. 134–144). Bedeutsamer aber ist dieser Informationsmangel für den Leser beim Begriff des subjektiven Rechtes. Eine erste, nicht als Definition kenntlich gemachte Umschreibung taucht anläßlich von § 42 II VwGO auf S. 106 auf. Als Abgrenzung von bloßen rechtlichen Begünstigungen findet sich eine Beschreibung des subjektiven Rechtes im Sinne des Bonner Grundgesetzes auf S. 111. Eine nähere Behandlung des Begriffs im Rahmen der kanonistischen Erörterung läßt bis S. 255 auf sich warten. Es scheint, daß der Autor den Begriff für zu selbstverständlich hielt, als daß ihm die Notwendigkeit seiner Erklärung bewußt geworden wäre. Der Leser, der mit der Materie nicht in gleichem Maße vertraut ist, dürfte sich in einem Hauptpunkt der Gesamtthematik auf unsicherem Boden fühlen.

Jede Arbeit über kirchliche VwGbkt pflegt sich mit der Gewaltenunterscheidung als Möglichkeit trotz der Einheit der Kirchengewalt auseinderzusetzen. Ob diese Aufgabe, die immer wieder zu leisten ist, bis das Ergebnis zur Selbstverständlichkeit geworden sein wird, nicht leichter zu bewältigen wäre, wenn man die Größen von Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung im Staate nicht immer wieder als völlig disparate, aus sich heraus unabhängige Gewalten mißverstünde? Der Unterschied zwischen Kirche und Staat liegt nicht darin, daß Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung hier bloß unterschieden, dort aber getrennt seien. Sie sind in beiden Gemeinschaften Funktionen des Souveräns, der sie zur Wahrnehmung selbst behält oder aus der Hand gibt. Gesetzgebung vollzieht der Souverän durch Verfassungsorgane: das Volk im Staat durch das Parlament, Christus in der Kirche durch Papst und Bischöfe. Rechtsprechung überträgt der Souverän nicht notwendig, aber zumindest aus praktischen Gründen von alters her Beauftragten: den Richtern hier wie dort. Ohne den Auftrag des Souveräns können sie ihre Gewalt nicht ausüben. Gleiches gilt für die Verwaltung. Im Staat sind – wie auch in der Kirche möglich – die Gewalten als solche nicht getrennt, sondern zur Wahrung des Gemeinwohles und zum Schutz gegen Machtmißbrauch verschiedenen Organen anvertraut. Sie bleiben hier wie dort delegierte Gewalten des Souveräns. Kirche und Staat unterscheiden sich insofern, als der Souverän ein anderer ist. Allerdings ist es noch nicht lange her, daß sich auch die staatliche Rechts- und Verfassungsordnung aus der göttlichen Autorität ableitete.

In einer Einzelfrage ist Vf. einer irrigen Lektüre des CIC aufgesessen. Er meint, das Prinzip richterlicher Unabhängigkeit im Sinne einer garantierten Unabsetzbarkeit und Unversetzbarkeit sei dem kanonischen Recht unbekannt und könne auch nicht anerkannt werden (235). Man braucht aber nicht auf eine Änderung des Gesetzes zu warten (vgl. 352), um dieses Prinzip im kirchlichen Recht zu finden. Can. 1574 § 2 CIC, den Vf. als Beleg für die Unmöglichkeit einer konstitutionellen Unabsetzbarkeit kirchlicher Richter anzieht (235 A. 52), setzt iVm c. 387 § 1 CIC eine feste Amtszeit für (Pro-)Synodalrichter fest, die immerhin die Zweidrittelmehrheit im Richterkollegium bilden. Wenn man keine über die ja auch nur relative Unabsetzbarkeit des staatlichen Richters hinausgehende Garantie fordert (vgl. §§ 21–22, 30–31 DRiG), bietet c. 1574 § 2 mit c. 388 durchaus vergleichbare Regeln. Der Prozeßrechtsentwurf der CIC-Reform-Kommission aus dem Jahre 1976 will in c. 21 die Absetzbarkeit aller Richter einschließlich Offizial nur aus gesetzmäßigem und schwerem Grund, die letzte Überarbeitung (vgl. Communicationes X [1978] 232) zusätzlich die Bestellung für eine feste Amtszeit.

Das Projekt einer kirchlichen VwGbkt löst bei manchem kirchlichen Praktiker eine aus den Erfahrungen des staatlichen Bereichs genährte Befürchtung aus: Gerichtliche Kontrolle werde eine zusätzliche Verrechtlichung des kirchlichen Lebens bewirken, werde eine Normenflut auslösen. Das Handeln und Entscheiden der kirchlichen Verwaltung werde verknöchern und dann der Freiheit der Kinder Gottes noch mehr im Wege stehen als bisher. Diese Gefahr muß gesehen werden, aber es ist auch festzustellen, daß sie nicht notwendig mit der gerichtlichen Prüfung kirchlichen Verwaltungshandelns einhergeht. Vf. betont wiederholt und mit vollem Recht, daß die Gerichte in ihren Urteilen nicht über das hinausgehen können, was das geltende Recht an Ansprüchen des Einzelnen und Schranken für das Verwaltungshandeln vorsieht (vgl. Gliederungspunkt 3.6). Zu Recht wünscht er, daß in der Kirche Grundrechte und subjektive Rechtsstellungen anerkannt werden sollen, die auch die kirchliche Verwaltung zu respektieren habe und in die sie nur aufgrund einer höherwertigen Norm eingreifen dürfe (254–257). Andere Forderungen dagegen, wie nach normativem und lehrmäßigem Ausbau des kanonischen Verwaltungsrechtes (252–254) und nach der rechtlichen Regelung des Verwaltungsverfahrens (259–261) erwecken den Anschein, als ob hier tatsächlich schon die Verselbständigung der VwGbkt gegenüber ihrem Denkansatz in die Wege geleitet wird: mehr Normen, damit sich mehr kontrollieren läßt und der Aufwand sich lohnt. Es sei dem Vf. nicht unterstellt, das so zu wollen. Doch ist die Art seiner Darlegung geeignet, bestehenden Befürchtungen eine zitierfähige Grundlage zu geben. Es muß dabei bleiben, daß die Gerichte allein Dienstfunktion haben gegenüber dem ihrer Tätigkeit vorgegebenen Recht. Die Gründe für die Setzung von Recht müssen gegenüber der Frage autonom sein, ob die Gerichte genug zu judizieren haben. Das entwertet aber nicht den Wunsch des Vf. nach einer sauberen Gesetzestechnik (258), die zur Zeit des CIC-Erlasses angestrebt war (vgl. MP Benedikt XV. „Cum iuris canonici" 15. 9. 1917, II–III), aber in deprimierender Weise vernachlässigt worden ist.

Ein paar kleinere Ausstellungen seien noch gemacht. Vf. ist nicht der einzige Autor, der in der Erörterung des Verwaltungsakts-Begriffes nicht ins Schwarze trifft. Die Verkennung der Tatsache, daß dieser Terminus im staatlichen Recht seine hohe Bedeutung wegen einer speziellen prozessualen Konsequenz hat (Widerspruchsverfahren bei der Anfechtungsklage §§ 68–73 VwGO), führt zu Ungenauigkeiten, die fast jede Erörterung dieser Frage auszeichnen: Koppelung zwischen Verwaltungsaktsbegriff und gerichtlicher Angreifbarkeit (72, 291), mangelnde Unterscheidung zwischen Anfechtbarkeit und Rechtswidrigkeit, d. h. zwischen Klagemöglichkeit und Klageerfolg (298) und falsche Verhältnisbestimmung von Nichtigkeit, Gültigkeit und Rechtswidrigkeit des Verwaltungsaktes (294).

Dem Begriff der aequitas canonica scheint Vf. skeptisch gegenüberzustehen. Zu seinem Inhalt äußert er sich nur in einer Fußnote (321 A. 9), will die aequitas aber trotz ungenügender Abklärung lieber aus den Maßstäben einer kirchlich-richterlichen Urteilsfindung ausklammern (265, 296 A. 30). Das ist zumindest voreilig.

Diese Kritik darf nicht verdunkeln, daß die Arbeit des Vf.s die erste ist, die sich in deutscher Sprache eingehend und umfassend mit den Problemen einer kirchlichen VwGbkt auseinandersetzt. Vf. bezieht dabei klare und meist wohlbegründete Positionen und zieht damit einen roten Faden durch eine Materialfülle, von der nur ein kleiner Teil deutschsprachig ist. Bezeichnend für den Stand der Erörterung in Deutschland ist, daß dieses Buch aus Rom kommen mußte. Daraus erklärt sich auch in Verbindung mit einer um ein Jahr zu frühen Erarbeitung, daß die KVGO nur am Rande erwähnt ist und daher nicht als das erkennbar wird, was sie im Rahmen des hier behandelten Themas sein dürfte: das in einer Verfahrensordnung ausgeformte Modell einer kirchlichen VwGbkt, wie sie dem Vf. dem Ergebnis seiner Untersuchung nach vorschwebt.

Durch zwei Gegebenheiten gefährdet das Buch seine Zielsetzung, Einfluß zu nehmen auf die Konzeption einer gesamtkirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit: Deutsch ist eine Sprache am Rande der Kanonistik, und deshalb hätte die Darstellung des VwGO-Systems knapper, einfacher und weniger fachjuristisch sein

müssen. So wie er ist, wird der erste Teil dem Leser, für den Deutsch eine Fremdsprache ist, nur schwer zugänglich sein. Sodann: Es dürfte der Verbreitung des – sorgfältig korrigierten – Buches im deutschen Sprachraum eher hinderlich sein, daß es in Rom erschienen ist. Man darf aber hoffen, daß die Arbeit wegen der Qualität ihres Inhaltes diese äußeren Hemmnisse überwinden wird. Für den Kirchenrechtler in Wissenschaft und Praxis, dem der Schutz subjektiver Rechte in der Kirche nicht nur propagandistische Rede ist, sondern ein Anliegen zu konkreter Verwirklichung, ist Raabs Arbeit zu lesen Pflicht und Voraussetzung einer sachverständigen Diskussion.

Greven Klaus Lüdicke

Schmidtchen, Gerhard: **Was den Deutschen heilig ist.** Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland. – München: Kösel (1979). 228 S., kart. DM 29.80

Das für mich wichtigste Ergebnis der vielfältigen Analysen heißt: Es gibt „unbehauste Religiosität" (197). Religiosität also, die im herkömmlichen Haus der christlichen Großkirchen nicht mehr zu Hause ist. Eine solche These verlangt mit innerer Folgerichtigkeit nach der Klärung einer Reihe von Fragen: Worin besteht diese „Religiosität"? Warum ist sie in den christlichen Großkirchen nicht mehr zu Hause? Wie gehen schließlich die Menschen mit ihr um, wohin wird sie kanalisiert, wer nimmt sich ihrer an? Sch.s Buch enthält auf diese drei Fragen bedeutsame Antwortelemente.

1. Da wird untersucht, was den Deutschen „heilig" ist. Wie Sch. zu dieser Fragestellung kommt, erklärt wohl am besten die Entstehungsgeschichte der Untersuchung. Anfangs der siebziger Jahre war im Auftrag der deutschen Großkirchen das Verhältnis der Kirchenmitglieder zu ihrer Kirche untersucht worden. Dabei konnte festgestellt werden, daß die meisten Kirchenmitglieder sich durchaus als Christen verstehen, daß sie aber ihrer Kirche gegenüber ein zum Teil gestörtes Verhältnis haben. „Partielle Identifikation" mit der Kirche wurde ein beliebtes Thema in den Kirchen. Für dieses Phänomen wurden mehrere Deutungshypothesen entwickelt: Man sprach vom Verdunsten der Kirchlichkeit, trennte davon aber die Entwicklung der Christlichkeit des Volkes. Als durch nähere Analysen klar wurde, daß Christlichkeit im Sinn einer evangeliumsgemäßen Lebensgestaltung von einem mehr oder weniger intensiven Austausch mit der kirchlichen Lebensgemeinschaft (und damit von Kirchlichkeit) abhängt, versuchte man zumindest die Entwicklung von Kirchlichkeit und Christlichkeit einerseits und das Schicksal von Religiosität andererseits zu unterscheiden. Und im Ausmaß, in dem also Menschen sich aus dem Lebensfeld der Kirche und ihrer Lebenstradition entfernen, in dem Ausmaß also, als (menschliche) Religiosität nicht mehr kirchlich und christlich geformt wird, entsteht nach dieser Deutung außerkirchliche Religiosität. So entstand das Forschungsprojekt über die religiösen Strömungen in der Bundesrepublik, an dem nicht nur der Sozialpsychologe Sch. interessiert war, sondern auch die katholische Kirche Deutschlands. „Menschliche Religiosität" sollte untersucht werden, die auch dann bleibt, wenn sich jemand aus dem Gestaltungsraum seiner Großkirche entfernt. Sch. stellte dazu den Deutschen die Frage, was ihnen „heilig" ist. Nun ist „heilig" in dieser Frage kein theologischer Begriff. Er meint im Alltagsgebrauch wohl soviel: Das ist für mich unantastbar, darauf lege ich hohen Wert, darüber gibt es auch einen mehr oder minder starken gesellschaftlichen Konsens. Heilig in diesem Sinn hat nun mit zwei Grunddimensionen des Lebens zu tun: mit Beweglichkeit (darstellbar in Sätzen wie: meine persönliche Freiheit, daß ich in einer freiheitlichen Staatsform leben kann; Eltern erziehen ihre Kinder wie sie es für richtig finden) und ihr organisatorischer Schutz (persönlicher Arbeitsschluß, Urlaub, eigenes Auto, daß am Sonntag Ruhetag ist) sowie mit der Verankerung des Lebens in einem sozialen Kosmos (das Weihnachtsfest in der Familie, daß die Familie und die Verwandten zusammenhalten, ein Deutscher sein, aber auch getauft sein) und ihr Ausdruck in religiösen Symbolen und Riten (Vater unser, Kirchgang etc.). Die Interpretation von Sch. verblüfft: Heilig ist im Grund das Leben selbst und das, was organisches Leben als Leben ausweist, nämlich Verwurzelung und Beweglichkeit (Wachstum). Diese Forschungsergebnisse sind zunächst eine nicht unbedeutende Anfrage selbst an neuere Religionstheorien. In diesen steht fraglos der Bezug der Religion zur Lebensstabilisierung, zur Nomisierung des Lebens, zur Verankerung des Lebens in der letzten, heiligen und heilen Welt im Vordergrund. Die Freiheitstendenz wird hingegen in diesen Theorien weniger der Religion zugewiesen. So begreift die marxistische Religionskritik Religion tatsächlich von ihrer legitimierend-(ver)tröstenden Seite her, während die religiöse Freiheitsdynamik des Lebens für den politischen Bereich beansprucht wird.

2. Von da aus kann man sich der Frage zuwenden, warum es unbehauste Religiosität gibt. Anders: Warum Religiosität dieser Art nicht mehr in den herkömmlichen Großkirchen zu Hause ist. Sch. liefert hier, wie schon früher in seiner Studie „Zwischen Kirche und Gesellschaft" (Freiburg 1972) oder auch „Gottesdienst in einer rationalen Welt" (Freiburg-Stuttgart 1974) Anhaltspunkte, warum Menschen zu ihrer Kirche in Nähe bzw. Distanz stehen. Zur Sprache kommen der Machtverlust, darüber hinaus als zentrales Element die Unzeitgemäßheit der Kirche: Von Menschen wird vieles als zeitgemäß und gut angesehen, was von ihnen aber nicht mehr als christlich gedeutet wird. Natürlich kann hier der fachkundige Theologe sagen, daß vieles davon evangeliumsgemäß wäre. Doch würde eine solche Apologie nicht tragen. Entscheidend ist ja zunächst, daß die Menschen diese Werte (wie: für Gleichberechtigung von Mann und Frau eintreten; daß sich Bürgerinitiativen gegen Mißstände bilden; sich für technische Errungenschaften begeistern; möglichst viel erleben, was Freude macht; Freude an sexuellen Beziehungen haben; mit Hilfe der Wissenschaft die Gesellschaft planmäßig verbessern) mit Christlichkeit nicht in Verbindung bringen.

Hier formt sich grundsätzlich die Frage, ob nicht deshalb „Religiosität" zum Teil unbehaust ist, weil ein Teil der heiligen Grunddynamik des Lebens in den Kirchen nicht beheimatet wird. Konkret also: daß die Tendenz der Bewegung, der Veränderung, der Suche nach neuen Lebensstilen und Formen gesellschaftlichen Lebens mit Kirche nicht in Verbindung gesetzt wird. Das würde erklären, warum im Laufe der letzten Jahrhunderte die Anliegen aufbrechender Gruppen und mit ihnen ihre Verfechter ein gutes Stück aus der Kirche ausgewandert sind: Intellektuelle, Arbeiter, Jugendliche, Frauen, neuestens möglicherweise auch Angehörige der Grünen. Das Ergebnis ist eine von der Sache her verständliche partielle Identifikation mit der Kirche: Sie wird bejaht, wo sie einen letzten Halt, Heimat, Geborgenheit und Trost gibt. Sie bleibt aber fremd, wo es um Freiheit, Veränderung, neue Lebensstile und gesellschaftliche Veränderungen geht. Das auch von der Kirche mitgeschaffene Verhältnis vieler Menschen zur Kirche wäre demnach das des „auswählenden Austausches" (also der Auswahlchrist) mit freundlicher Distanz. Hier wäre allerdings weiterzufragen, ob in den herkömmlichen Großkirchen selbst die Sehnsucht nach Halt, Geborgenheit und Gemeinschaft nicht mehr immer aufgehoben ist. Auch dadurch würde unbehauste Religiosität entstehen.

3. Wohin wird schließlich diese unbehauste Religiosität kanalisiert? Hier liegt der im Untertitel des Buches angekündigte zweite Schwerpunkt der Studie. Sch. gelingt es nämlich zu zeigen, daß etwas von der religiösen Grunddynamik nach Freiheit von den Kirchen weg in einige religiöse Parteien umgeleitet wurde. Konkret heißt dies, daß Katholiken ihre freiheitlichen Anliegen weniger in der Kirche, sondern mehr in der SPD und FDP beheimatet erfahren. Dies führt andererseit dazu, daß diese politischen Parteien wider ihr Programm „religiös aufgeladen" werden. Auch politische Vertreter erwecken so etwas wie „Ergriffenheit" (z. B. Willy Brandt).

Damit ist nun freilich wieder nur ein Teil der Frage beantwortet, wohin sich unbehauste Religiosität wendet. Daneben wären noch andere weitere Phänomene über die Studie von Sch. hinaus zu untersuchen. Die Zuwendung zum politischen Anarchismus, das Aufkommen von Kriminalität könnte ja ebenfalls etwas von der unbehausten religiösen Freiheitsdynamik binden. Dazu kommt jener Anteil der unbehausten Religiosität der mit Beheimatung zu tun hat. Gehen nicht manche junge Menschen deshalb in die Jugendreligionen, weil sie dort (enttäuscht von ihrer Herkunftsfamilie, enttäuscht auch durch die Großkirchen) eine neue Heimat finden? Gewiß, es geschieht dort so etwas wie eine Identitätsanleihe, statt daß eine souveräne Identität aufgebaut wird. Aber immerhin entrinnen Menschen auf diese Weise ihren geschichtslosen, auf den Augenblick zusammengeschrumpften Lebensepiso-

den. Über die genannten Formen, in denen sich unbehauste Religiosität neuestens darstellt, wäre weiters an das Reisen zu denken, und zwar an das Reisen in fremde Länder, in kurzfristige sexuelle Erlebnisse, in die künstliche Welt von Droge und Alkohol. Es wäre darüber hinaus auch an Gruppenvorgänge zu denken, die therapeutischer Art sind, wie Meditation oder auch Gruppendynamik.

Es ist klar, daß in dieser Besprechung nur solche Punkte herausgegriffen wurden, die dem Rezensenten aus seiner (pastoraltheologischen) Sicht wichtig erschienen. In diesem Zusammenhang ist auch auf die abschließenden Betrachtungen Sch.s zu verweisen, wo dieser versucht, in mehreren Szenarios etwas über die mögliche künftige Entwicklung von Religion zu sagen. Hier handelt es sich um durchaus anregende Ausführungen. Insgesamt erweist sich somit das Buch als lesenswert. Und dies auch dann, wenn einem bei der Lektüre klar wird, daß es sich (lediglich) um eine sozialpsychologische Studie über Religiosität handelt, mit einem empirisch gefaßten Begriff dessen, was heilig ist, wobei dieses Heilige eine erheblich andere Bedeutung hat als in den Handbüchern christlicher Theologen oder auch sonstiger Religionswissenschaft. Diese eigenwillige Begrifflichkeit spricht aber wieder nicht gegen die Studie, sondern provoziert vielmehr den interdisziplinären Dialog. Zumal Theologen müssen sich mit diesem Ergebnis auseinandersetzen. Noch mehr Herausforderungen enthält allerdings die Arbeit an jene, die die konkrete und erfahrbare Gestalt der Kirche mitformen und für ihre Erneuerung verantwortlich sind. Dabei lautet hier die Kernfrage: Wie kann der befreiende Grundton der Bibel in der Kirche selbst Raum gewinnen und von den Menschen wieder eindeutiger wahrgenommen werden. Schließlich ist dankenswerterweise zu sagen, daß es dem Autor Gerhard Schmidtchen gelungen ist, den zunächst vertraulichen Forschungsbericht (für die deutsche Bischofskonferenz verfaßt) zu veröffentlichen (was ja wohl auch nicht schwierig gewesen sein muß, weil die Vertraulichkeit des Berichtes eine sichere Gewähr dafür geboten hatte, daß der Bericht selbst schon von Vielen gelesen worden war).

Passau Paul M. Zulehner

Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Pastoraltheologische Perspektiven zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche. Hrsg. von Ludwig Bertsch und Felix Schlösser. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). 124 S. (Quaestiones disputatae Bd 81) kart. DM 19.80

Dieser Bd der Quaestiones disputatae enthält die Referate eines Kongresses, den die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen vom 2. bis 5. Januar 1978 in Wien durchgeführt hat. Der Kongreß ging von dem Doppelphänomen einer zunehmenden Distanzierung gegenüber der kirchlichen Institution und kirchlichen Lebensformen auf der einen, einer neuen Aktualität des Religiösen auf der anderen Seite aus. Er knüpfte an verschiedenen pastoral- und religionssoziologischen Untersuchungen der letzten Jahre wie auch an der gemeindlichen Erfahrung mit diesem doppelten Sachverhalt an, suchte den Tatbestand religionssoziologisch zu analysieren und theologisch zu reflektieren, schließlich auf allgemeine pastorale Folgerungen, auf Konsequenzen für eine Konzeption kirchlich-pastoralen Handelns und für die ihr entsprechende Befähigung der auf den verschiedenen Praxisfeldern tätigen Mitarbeiter hin zu befragen. Angesichts der grundsätzlichen Bedeutung des Themas für die Ausgangssituation wie für das Finden zeitgerechter Formen des pastoralen Tuns kann die Publikation der Referate dieses Fachkongresses besondere Beachtung in Anspruch nehmen. Die religionssoziologische Analyse der Befunde war unter dem Thema „Zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute" dem katholischen Soziologen Franz-Xaver Kaufmann aufgegeben. Theologische Reflexionen zum Phänomen außerkirchlicher Religiosität trug der Freiburger Dogmatiker Karl Lehmann bei. Norbert Mette stellte die Frage: Kirchliches Handeln als „Kontingenzbewältigungspraxis"? Die Pastoraltheologen Paul M. Zulehner und Rolf Zerfaß entwarfen „Pastorale Zielperspektiven" und Überlegungen zur „Pastoralen Kompetenz – Konsequenzen für den Ausbildungssektor".

Es ist kein Vorwurf gegen eine Publikation dieser Art, wenn man generell konstatieren muß, daß sie nicht nur einen Überblick über Problemschwerpunkte einer gegenwärtig diskutierten Fragestellung bietet, sondern selbst viele „quaestiones disputandae" aufgibt. Auch an diesem Kriterium gemessen sind freilich die einzelnen Beiträge doch von unterschiedlicher Qualität. Den substantiellsten Beitrag zur theologischen Bearbeitung des Problems und auch zum Auffinden entsprechender pastoral-praktischer Orientierungen bieten die von Lehmann als „Theologische Reflexionen" bezeichneten Überlegungen.

L. nimmt den Aufbruch außerkirchlicher Religiosität sehr ernst, fragt nach dessen Motiven, vermittelt Kriterien für das Verhältnis von Sinnfrage und Religiosität, geht schließlich Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen kirchlicher und außerkirchlicher Religiosität nach, um auch die Grenzen einer Begegnungs- und Rezeptionsmöglichkeit aufzuzeigen. Dabei kann er an eigenen vorausgegangenen Publikationen (Mit der Kirche leben, zusammen mit Joseph Ratzinger, Freiburg ^{4}1977; Vom Sinn der christlichen Existenz zwischen Enthusiasmus und Tradition, in: Salzburger Hochschulwochen 1977, hrsg. von A. Paus, Graz 1978, S. 47–93), nicht zuletzt auch an seinem Beitrag zum Arbeitspapier der Kommission 8 des Zentralkomitees der deutschen Katholiken „Religiös ohne Kirche?", (Topos-Taschenbuch 66, Mainz ^{2}1978) anknüpfen bzw. auch zur Weiterführung oder Vertiefung mancher Fragen auf diese Publikationen verweisen. Der Kerngedanke der von L. angebotenen Unterscheidungskriterien, die Anknüpfung am paulinischen Umgang mit dem Phänomen des „Enthusiasmus" und die im freien Anschluß daran herausgearbeiteten anthropologischen Strukturen eschatologischer Existenz (Heil als Gabe und Aufgabe, Realitätserfahrung und Kreuz, Hoffnung und Unterwegssein, Bereitschaft und Sendung, 64–69) eröffnet der Pastoral viele praxisrelevante Begegnungsmöglichkeiten mit außerkirchlicher Religiosität, ermöglicht aber auch die deutliche Abhebung von allen synkretistischen Versuchungen.

Mettes Beitrag macht eingangs darauf aufmerksam, daß die kirchlich distanzierte Christlichkeit bzw. Religiosität häufig nahezu ausschließlich innerhalb eines kirchlich, zumindest jedoch religiös bestimmten Bezugsrahmens angesiedelt und behandelt wird (70). Demgegenüber versucht er bei der These Hermann Lübbes anzusetzen, die in Religion unter gesamtgesellschaftlichen Aspekten „Kontingenzbewältigungspraxis" sieht. M. wendet sich dagegen, daß sich die kirchliche Pastoral auf eine solche „Rollenzuweisung" seitens der modernen Gesellschaft einläßt. Er warnt auch davor, die Kontingenzerfahrungen des menschlichen Lebens nur als strategische Anknüpfungspunkte für die Pastoral zu sehen. Er postuliert vielmehr eine Pastoral, die von der Bedeutung der Kontingenzen her zur Findung wahrer menschlicher Identität verhilft. Anklänge an die von J. B. Metz entworfene politische Theologie und Leidenstheologie schlagen in den Ausführungen zur Rekonstruktion des menschlichen Subjektseins deutlich durch (insbes. 81ff). So verdienstvoll M.s grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Sicht von Religion in neueren Gesellschaftstheorien – gerade komplementär zum theologischen Beitrag Lehmanns – ist, es bleibt doch die Frage offen, ob die erkenntniskritische Rückfrage an diese Gesellschaftstheorien zu ihrer Sicht des anthropologischen „Orts" von Religion genügend konsequent durchgehalten wird, ob nicht an die Stelle einer systemerhaltenden Rollenzuweisung für Kontingenzerfahrungen nur die Rollenübernahme einer systemverändernden Motivation aus diesen Kontingenzzonen heraus tritt, ob nicht die stillschweigende Voraussetzung einer transzendenzlosen Gesellschaft doch letztlich hingenommen wird. Es ist zu bedauern, daß M. beispielsweise auf den Ansatz Trutz Rendtorffs zur Auseinandersetzung mit der Bewertung von Religion in den neueren Gesellschaftstheorien nicht kritisch vergleichend eingeht.

Zulehner und Zerfaß entwickeln ihre Vorschläge zum pastoralen Handeln und zur Ausbildung pastoraler Mitarbeiter in insgesamt 8 Thesen (88–124). Es fällt auf, daß diese eigentlich pastoral-theologischen Beiträge nicht etwa von einem Profil kirchendistanzierter Religiosität oder auch von distanzierungsträchtigen Konfliktfeldern innerhalb der Kirche, erst recht nicht von der Aufgabe des aktuellen Selbstvollzugs von Kirche oder Gemeinde ihren Ausgang nehmen, sondern von der „pastoralen Identitätskrise" der Träger und Anwärter kirchlicher Berufe (88f). Nun kann man sicher der Auffassung zustimmen, daß solche Identitätskrisen in den zurückliegenden Jahren nicht unerheblich zum Abbau der kirchlichen Identifikationsbereitschaft beigetragen haben. Darum scheint es aber den Autoren nicht so sehr zu gehen. Vielmehr soll mit der pastoralen Identitätskrise aufgewiesen werden, daß es einer neu formulierten pastoralen Zieldefinition bedarf. Im Mittelpunkt dieser Definition stehen der Gedanke des für die persönliche Identitätsfindung notwendigen Lebenswissens, sein Rückbezug auf das Lebenswissen Jesu, seine Zugänglichkeit (Plausibilität), seine innere und äußere Glaubwürdigkeit, die kritische Auseinandersetzung mit dem bisherigen sowie dem kirchlichen Lebenswissen, das engagierte Bewegen der Menschen, sich von Jesus Christus ergreifen zu lassen, die Bildung „kleiner Lebenswelten", in denen das Lebenswissen lebbar werden soll, die Motivation der Menschen zum Weiter- und Umbau des gesellschaftlichen Lebenswissens (100). Die objektiven Konfliktmöglichkeiten, die in solchen Postulaten enthalten sind, werden kaum erwähnt. Auch die anschließend behandelte Frage des „Heimatrechts partiell Identifizierter" in der Kirche (105f) bleibt in der Schwebe. Wichtig scheint hier vor allem zu sein (bis hin zur Frage der Zulassung zu den Sakramenten), daß hinsichtlich dieses Heimatrechts ein „dyna-

misches Prinzip" wirksam wird. Was damit gemeint ist, läßt sich in etwa daraus erschließen, daß den „kritischen Christen" ziemlich pauschal eine zentripetale, den sog. Auswahlchristen aber eine zentrifugale Tendenz zugeschrieben wird. Für die Ausbildung der pastoralen Mitarbeiter wird schließlich gefordert, man solle auf der Suche nach der wünschenswerten pastoralen Kompetenz von den Erfahrungen ausgehen, die heute Christen machen. Während vom Umgang mit „Fremden" durchweg positive Erfahrungen – bis hin zu einer vertieften Gottbegegnung – erwartet werden, wird die Erfahrung mit der Kirche als Erfahrung einer Strategie der Identitätswahrung durch Gesprächsabbruch gekennzeichnet (110). Von der pastoralen Basisarbeit mit Fernstehenden wird behauptet, sie führe – angesichts des Zustands in der Kirche – notwendig zu einem Loyalitätskonflikt. Was dann für die Ausbildung im einzelnen vorgeschlagen wird (Thesen 6 bis 8) verdient zum Teil hochschuldidaktisch eine sehr positive Beachtung, ist aber doch immer wieder von fragwürdigen Zielangaben durchsetzt (z. B. zugleich Bindung an die Kirche und Distanz zu ihr wagen, 112; Stärkung des Ich gegen den Sog der Über-Ich-Ansprüche in Gestalt theologischer Stoffmassen, des aszetischen „magis", der kirchlichen Identifikationsforderungen, 115). Eine Bindungsmöglichkeit an Jesus Christus, die manche konkreten Unzulänglichkeiten der Kirche zu relativieren und zu korrigieren vermag, tritt in solchen Zusammenhängen kaum als Wegweisung hervor.

Das amts- und institutionenkritische Verständnis der Kirche tritt auch schon im ersten, dem religionssoziologischen Beitrag von Kaufmann zutage. Seine Ausführungen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute setzen sich zunächst kritisch mit dem bereits erwähnten Arbeitspapier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken auseinander (13–25). Es fällt dabei auf, daß K. diesem Text mehrfach Absichten unterstellt, die aus dem Wortlaut nicht zu entnehmen sind. In besonderer Weise gilt dies für das Modell einer Pastoral der konzentrischen Kreise. Diesem Bild unterschiebt er die Grundvorstellung einer hierarchischen Ordnung der Pastoral, von der im Text überhaupt nirgendwo die Rede ist. K. verzichtet darauf, auch nur zu erwähnen, daß dieses Modell in dem von ihm kritisierten Text in einer Spannungseinheit zu einer für die Gesellschaftsdiakonie entworfenen Zielvorstellung von Inseln der Solidarität und der wertorientierten Sozialisation präsentiert wird. Ein solcher Hinweis könnte ja vielleicht seine Absicht durchkreuzen, den Aussagen eine „naive" Ineinssetzung von theologischem und gesellschaftlichem Kirchenbegriff anzukreiden. Sofern es wirklich zu schwierig gewesen sein sollte, die Unrichtigkeiten der von K. in den ZdK-Text hineingelesenen Vorstellungen aus diesem Text selbst zu erkennen, hätte er sich vor der Drucklegung seiner Beanstandungen noch durch eine flüchtige Lektüre von Heft 4/5 des Jahrgangs 1978 der Zeitschrift Lebendige Seelsorge (insbesondere des Beitrags von Lothar Roos zur Pastoral der konzentrischen Kreise) eines Besseren überzeugen können. K. scheint auch die neueren Arbeiten von Gerhard Schmidtchen nicht zu kennen, die für die im ZdK-Text enthaltene Situationsanalyse zur kirchendistanzierten Religiosität wichtiges Material boten. Er könnte sonst nicht S. 20 einfach behaupten, neue Religiositätsmuster ließen sich „auf dieser massenstatistischen Basis" nicht aufweisen. – Wenn er S. 23 erneut darauf hinweist, daß Repräsentativbefragungen nur schwer partikuläre Auffassungen von Minderheitengruppen erfassen können, so hat sich diese Selbstverständlichkeit inzwischen herumgesprochen, nur wird damit ihr Wert für eine Analyse von zeitgenössischen Gesamttrends in den Gemeinden und deren Korrelationen zu bestimmten Einstellungen oder Verhaltensweisen nicht in Frage gestellt. Die von K. favorisierten Methoden (Gruppengespräche etc.) sind natürlich zur Erfassung partikulärer Einstellungen von kleinen Kreisen geeigneter. Es wird nur verhängnisvoll, wenn man sie (mit welchem Recht eigentlich?) als repräsentativ für einen aktuellen Gesamttrend in den Gemeinden oder gar in der Kirche ausgibt.

Solch partikuläre Meinungen trägt K. dann in seiner höchst eigenwilligen Skizze einer Christentumsgeschichte als Bezugspunkt einer zukunftsbezogenen Gegenwartsanalyse vor (25–30). Recht interessant, wenn auch sowohl geschichtlich wie soziologisch und theologisch viel zu wenig differenziert ist die den folgenden Überlegungen K.s zugrundeliegende These von der Gefahr einer fortschreitenden Verkirchlichung des Christentums (30–48). Es ist hier nicht der Ort zu einer detaillierten Auseinandersetzung. Ohne Zweifel hätte K. aber Arbeiten wie etwa die von Medard Kehl über Kirche als Institution (Frankfurt 1976) durchsehen sollen, um das undifferenzierte Ineinssetzen von kirchlicher Institution, „Amtskirche" und Bürokratie zu vermeiden. Bei etwas genauerer Lektüre hätte er auch entdeckt, daß der Rezensent in seinem interpretierenden Beitrag zu dem Text des ZdK (a.a.O., 90) eine Dominanz des Bistums- und Pfarreiprinzips über das Verbändeprinzip nicht als eine zu begrüßende Entwicklung dargestellt, sondern in derselben Publikation gerade im Gegenteil die Bedeutung gemeindlicher Substrukturen der Verbände und sonstiger Sozialisationsformen ausdrücklich unterstrichen hat (a.a.O., 101f). K. müßte im übrigen gerade als Soziologe wissen, daß die von ihm als einzige künftige Tradierungschance des Christentums postulierte „hohe Vielfalt christlicher Identifizierungsangebote" (47f) nur dann eine Chance hat, wenn es in dieser Vielfalt zugleich die tragfähige Basis von Konsens gibt. Diese Notwendigkeit erwähnt er nicht. Er übersieht auch, daß das von ihm postulierte „pluralistische Christentum" nicht das letzte Leitmotiv pastoralen Handelns sein kann, weil Kirche eben nicht die repressive Erfindung amtskirchlicher Bürokratie, sondern Stiftung Jesu Christi ist. Hier ist die Theologie – auch im ökumenischen Gespräch – in den letzten Jahren doch erheblich über das aufklärungstheologische Christentumsverständnis hinaus vorgedrungen. Ähnlich beginnt es sich seit einiger Zeit in der Soziologie herumzusprechen, daß Gesellschaft nicht unbedingt auf Transzendenzlosigkeit festzulegen ist, daß vielmehr einiges dafür spricht, im Religiösen als solchen eine anthropologische Konstante (bei allem möglichen Wandel der Inhalte) zu sehen – ein Gedanke, der K. (16f) anscheinend fremd ist.

Augsburg Karl Forster

Scarvaglieri, Giuseppe: **La religione in una società in transformazione.** Ricerca empirica. – Lucca: Maria Pacini Fazzi 1977. 269 S. (Cassa di Risparmio di Lucca). Ppb.

Bei der Veröffentlichung Scarvaglieris handelt es sich um den erweiterten und kommentierten Forschungsbericht zu empirischen Untersuchungen, die der Autor im Frühjahr 1976 im Rahmen der Forschungen der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana und in Zusammenarbeit mit dem an dieser Universität bestehenden Centro Internazionale di Ricerche Sociali (CIRIS) im italienischen Erzbistum Lucca durchgeführt hat. An der Erhebung und Auswertung der in einer repräsentativen Interviewbefragung gewonnenen Daten über die Einstellungen der Gläubigen waren Studenten der Gregoriana sowie ehrenamtliche Mitarbeiter aus Lucca beteiligt. Die Untersuchung wurde durch den Erzbischof von Lucca, die Drucklegung des Forschungsberichts durch die örtliche Sparkasse ermöglicht.

Das dem Forschungsbericht zugrundeliegende Datenmaterial hat infolge der Begrenzung des Untersuchungsfeldes zunächst nur einen örtlichen bzw. regionalen Aussagewert. Die Begrenzung begründet andererseits auch einen Vorzug der Untersuchung: Wie S. Bolasco, Professor am CIRIS in Kap. 4 des Forschungsberichts näher erläutert, konnte der soziographischen Analyse der Bevölkerung im Untersuchungsfeld große Aufmerksamkeit gewidmet werden, so daß die Ergebnisse aus den etwa 900 Interviews eine verhältnismäßig differenzierte Auswertung der in ihnen enthaltenen Aussagen finden können. Dazu gehört auch die Ermittlung milieuspezifischer Korrelationen. Die Untersuchung hebt sich auch dadurch positiv von manchen bisher bekanntgewordenen italienischen kirchensoziologischen Erhebungen (etwa von manchen Untersuchungen Acquavivas) ab, daß sie methodologische Ansätze aus den neueren international diskutierten religionssoziologischen Forschungen heranzieht (z. B. P. L. Berger, A. Greely, M. Hill, T. Luckmann, J. Matthes, T. O'Dea, G. Schmidtchen). So werden nicht nur etwa formalisierte religiöse Vollzüge statistisch gemessen, es werden auch nicht nur Antworten auf Katechismuswahrheiten nach ihrer statistischen Häufigkeit erfaßt. Vielmehr wird der Motivforschung zu religiösen und kirchlichen Einstellungen, den Bedingungsfaktoren des Verhältnisses zu kirchlichen Institutionen, dem soziokulturellen Kontext religiöser Verhaltensweisen und religiöser Verhaltensänderungen breiter Raum gegeben. Eine Besonderheit des vorgelegten Forschungsberichts, die ihn allerdings auch von den international diskutierten Forschungen unterscheidet, besteht darin, daß (wie S. 250 berichtet wird) zunächst ein vorläufiger Bericht mit Priestern des Bistums diskutiert wurde, um deren zusätzliche Informationen über die religiöse und pastorale Situation in die Interpretation der empirisch erhobenen Daten einzubeziehen.

Die Vorüberlegungen zur Methode werden im Forschungsbericht ausführlich dargestellt (17–90). Zunächst werden der gegenwärtige Stand der religionssoziologischen Methode sowie die Dimensionen des religiösen Phänomens samt ihrer aktuellen Veränderungen behandelt. Dann wird das Untersuchungsfeld differenziert vorgestellt. Die Ergebnisse der Untersuchung selbst werden so präsentiert, daß zuerst das religiöse Profil des untersuchten Bistums skizziert wird (91–196), anschließend einige markante Veränderungen in den religiösen Einstellungen herausgearbeitet werden (197–248). Für die letzteren kann die Untersuchung allerdings nicht auf Trenderhebungen zu unterschiedlichen Zeiten zurückgreifen. Sie kann sich nur auf die Veränderungsbeobachtung bzw. -einschätzung der Befragten selbst stützen. In der Skizzierung des religiösen Profils werden Einstellungen zu Glaubensinhalten, zur religiösen Praxis, zu den moralischen Normen und zur gesellschaftlichen Wirksamkeit der Kirche aufgezeigt. Was die Veränderungen angeht, so werden interne Strukturveränderungen des Religiösen von Veränderungen im Hinblick auf den soziokulturellen Kontext unterschieden. Zu den ersteren rechnet der Autor Verwischungen in der Abgrenzung des Glaubens, den Abbau volkskirchlicher Elemente, die religiöse Desozialisation und Ansätze zur organisatorischen Neustrukturierung des Religösen, die Lockerungen im Verhältnis von Religion und Moral. Bei den letzteren weist er vor allem auf das Verhältnis zum Institutionellen im kirchlichen Leben, auf die Tendenz zur Privatisierung der kirchlichen Organisationsstrukturen, auf Beispiele einer nichtinstitutionalisierten religiösen Praxis, auf Konturen einer neuen, nicht amtlich und stark geschichtlich verstandenen christlichen Moral hin.

Viele Teilergebnisse zeigen Ähnlichkeiten zu Befunden und Tendenzen wie sie bei großen religionssoziologischen Untersuchungen in der Bundesrepublik Deutschland festzustellen waren. Das gilt sowohl für die Umfragen, die zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland durchgeführt wurden (G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg-Basel-Wien 1972) wie auch für Untersuchungen, die dem Arbeitspapier der Kommission 8 des Zentralkomitees der deutschen Katholiken „Religiös ohne Kirche?" (K. Forster Hrsg., Religiös ohne Kirche? Mainz ^{2}1978 zugrunde lagen. Insgesamt sind die Katholiken des Erzbistums Lucca im Glauben, in der Einstellung zu moralischen Fragen, auch in der Identifikationsbereitschaft mit der Institution Kirche noch kirchennäher als die deutschen Katholiken. Die Konfliktzonen, die Distanzierungsanlässe, die Konsequenzen religiöser Desozialisation, auch die soziographischen Korrelationen solcher Tendenzen liegen aber weitgehend parallel zur Entwicklung in Deutschland. Dies wird etwa im Konfliktschwerpunkt Sexualmoral, in den Reserven gegen der Fortschrittserwartung zuwiderlaufende Glaubensinhalte (das Böse, die Schuld, der Teufel), aber auch in einer neuen Neigung zu irrationalen institutionsfreien religiösen Erlebnissen und Erfahrungen sehr deutlich. Offensichtlich gibt es Wandlungselemente im gegenwärtigen Selbstverständnis der Menschen und der Gesellschaft, die auch unabhängig von geschichtlichen, kulturellen, soziographischen Einzelbedingungen in gleicher oder ähnlicher Weise wirksam werden.

Der Forschungsbericht über die Untersuchung in Lucca ist nicht nur wegen solcher Vergleiche und der darin enthaltenen Aufgaben für die Interpretation des Wandels dankenswert. Abgesehen von dem internationalen Überblick über religionssoziologische Methoden und Theorien in der Einleitung vermag er zu vielen allgemeinen Wandlungstendenzen Bedingungen zu nennen, die nur infolge der Beschränkung der Untersuchung auf ein Bistum greifbar werden. Zu bedauern ist der Umstand, daß der originale Fragebogen der Interviews nicht mitgeteilt wird und daß die gestellten Fragen nicht überall in der Originalformulierung mit sämtlichen Alternativmöglichkeiten ihrer Beantwortung vermittelt werden. Ebenso muß es verwundern, daß Auswertungen nach Alter, Bildungsstand, Beruf etc. nur verhältnismäßig selten in den Forschungsbericht aufgenommen wurden. Für eine ertragreiche wissenschaftliche Vergleichbarkeit vermißt man überhaupt einen ausführlichen Anhang von Datentabellen und die durchgehende Quantifizierung nach Prozentanteilen an der Gesamtzahl der Befragten (gelegentlich werden nur die absoluten Zahlen derer genannt, die eine bestimmte Antwort gewählt haben, an anderen Stellen finden sich nur Angaben nach Prozenten der Befragten). Durch solche Mängel in der Präsentation der Daten kann der Eindruck entstehen, die Aussagen seien nur zu einem Teil von der empirischen Erhebung getragen, sie basierten in beachtlichem Umfang auf soziologischen Theorien oder pastoralen Meinungen.

Vielleicht wird aber in diesem Mangel ein Problem artikuliert, das beim weiteren Einsatz sozialwissenschaftlicher Empirie für die Klärung pastoraler Fragen Beachtung verdient: Die Untersuchung in Lucca hat sehr unmittelbar den Kontakt mit der Pastoral dieses Bistums gesucht – sicher nicht nur, um Gesichtspunkte für die Interpretation erhobener Daten zu gewinnen, sondern auch um die Pastoral zur Auseinandersetzung mit der empirisch erhobenen Situation zu motivieren. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß dieser Zusammenhang auch zur Sparsamkeit in empirischen Einzelangaben, im Abdruck von Tabellen und im Versuch von Skalenbildungen oder Faktorenanalysen geführt hat. Damit wird der Verdacht in Kauf genommen, das empirisch erhobene Material werde nur zur Bestätigung von Theorien herangezogen, die zu einem guten Teil unabhängig von der Untersuchung entwickelt sind. Deutsche und weithin auch amerikanische Untersuchungen gehen demgegenüber oft durch eine große Fülle des präsentierten Datenmaterials in ihrer Bedeutsamkeit für kirchliche Situationserkenntnisse und pastorale Aufgabenstellungen unter. Es entsteht der Verdacht, die Ergebnisse seien nur für die Entwicklung oder Kontrolle sozialwissenschaftlicher Theorien ergiebig. Eine überzeugende Synthese von empirisch-wissenschaftlicher Genauigkeit und Kontrollierbarkeit auf der einen, entscheidungs- und praxisrelevanter Erkenntnisvermittlung auf der anderen Seite muß weithin noch gefunden werden.

Augsburg Karl Forster

Vohn, Josef: **Sittliche Erkenntnis zwischen Rationalität und Glauben.** Ein Aspekt der Säkularisierung im Licht der Theologie Friedrich Gogartens. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1977). 432 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd 37) Lw. DM 38.–

Das Thema „Sittliche Erkenntnis zwischen Rationalität und Glauben" muß beträchtliches Interesse wecken, da es einen zentralen Beitrag zu liefern verspricht zu dem umstrittenen Problem, den Zusammenhang von Glauben und ethischem Handeln nachzuweisen und zu begründen. Wenn der Untertitel von einem „Aspekt der Säkularisierung" spricht, darf man annehmen, daß „Rationalität" die neuzeitlich autonome Vernunft meint, die sich dem „Glauben" gegenüber als selbständig und sehr bald als entgegengesetzt versteht. Man darf gespannt sein, welcher Art die „sittliche Erkenntnis" zwischen Rationalität und Glauben ist. Besondere Erwartungen knüpfen sich an den Versuch, die vorgesehene Thematik an Friedrich Gogarten zu entfalten.

Nach methodologischen Vorbemerkungen über die Entwicklung, die Sprache und die Weisen der Interpretation Gogartens geht V. im ersten Hauptteil der Säkularisierung der Ethik nach, wie sie Gogarten in „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit" entwickelt hat; sie ist im Rahmen eines personalistischen Heilsverständnisses zu sehen, dem ein weltloses Gottesverständnis und eine Freigabe der sittlichen Mahnungen durch den Glauben entspricht. Auf dem Hintergrund der Unterscheidung von Säkularisierung und Säkularismus erweist sich „christliche Ethik" als säkularisierte Ethik, die von einer säkularistischen scharf zu trennen ist.

Der zweite Hauptteil verfolgt die „allgemeine ethische Problematik". Zunächst sucht V. die ethische Begrifflichkeit zu klären, indem er die Sittlichkeit zwischen Tun und Sein und dann die nachidealistische Wende zur Welt im Bereich des Ethischen behandelt. Sodann geht er dem Gottesbezug des Ethischen nach, der trotz des Bemühens von seiten Gogartens, an einer Verbindung des Glaubens mit der Wirklichkeit festzuhalten (138), vage bleibt; denn die Zusammengehörigkeit von Sittlichkeit und Glauben (bzw. Glaube!) ist bei Gogarten aufgrund der bisherigen Untersuchungen V.s ungeklärt (161f). Einer Klärung versucht V. durch die Erörterung der Lehre von Gesetz und Evangelium als systematischem Hintergrund näherzukommen; erweisen sich Gesetz und Evangelium als das eine Wort Gottes, so ist in ihrem Rahmen für das sittliche Gesetz der usus theologicus und der usus civilis legis zu unterscheiden (einen usus tertius legis kennt Gogarten nicht, 210). Im zeitgeschichtlichen Kontext (1934) ist ebensowohl von einer engen Verbindung beider (184) wie auch von einer Entlastung des weltlichen Gesetzes im Sinn einer „Entmoralisierung" der biblischen Aussagen und einer „Entlastung des irdischen Gesetzes im Rahmen der Entsakralisierung" (vor allem im Spätwerk Gogartens, 193) zu sprechen.

Der dritte Hauptteil behandelt die sittliche Erkenntnis im Licht des Glaubens, indem zunächst Aufgaben und Grenzen der vernünftigen sittlichen Erkenntnis in Zusammenhang und Unterscheidung vom Glauben aufgezeigt werden; hier geht es um die Frage der Normfindung, genauer der Normerkenntnis und der Normgestaltung, die ihre Beantwortung in der Doppelfunktion der Vernunft als erkenntnishafte (als Gewissen) und als gesetzgestaltende findet (242). Anschließend erörtert V. im Interesse der Klärung der Glaubensbezogenheit der Vernunft die Begrenzung der Vernunft, hat der Glaube doch die Aufgabe, „die maßlos gewordene Vernunft auf ihr Maß zu reduzieren" (271); V. weist aber vor allem auf den Irrationalismus Gogartens hin, der als vortheologische Komponente theologisch rezipiert wird; erst von diesen beiden Voraussetzungn aus kann eine positive Erkenntniskonzeption Gogartens angenommen werden, ohne daß freilich das Verhältnis von Denken und Glauben geklärt

werden kann (295ff). Zuletzt geht V. dem Problem der Erkenntnis konkreter Normen nach; ist hier sowohl von Unterschieden und Zusammenhängen von sittlicher Erkenntnis und Glaubenserkenntnis zu sprechen, so kann es nicht verwundern, daß die Skepsis (in doppelter Hinsicht: bei und gegenüber Gogarten) überwiegt: nicht Erkenntnis allgemeiner sittlicher Normen, sondern situationsethische Erkenntnis (319), Zurückdrängen des Material-Ethischen und zugleich Anerkenntnis faktischer Ethik etwa im Dritten Reich (329, 333) bei durchgehaltenem Akosmismus und faktischer Zustimmung zu durchaus verschiedener Konkretheit (vor und nach 1945) sind hier zu verzeichnen. Begründet erscheint die gesamte Konzeption in der „Freigabe durch den Glauben", die gerade keine konkreten Normen der Schrift entnehmen läßt; für sie hat die Kirche als in der Welt befindliches, aber nicht welthaftes Gebilde eine wiederum zugleich positive und negative Funktion, nämlich die Welt zu heiligen und ihr zur Erkenntnis der Ordnungen zu verhelfen, was aber nicht direkt, sondern nur von der Vernunft her möglich ist.

Die abschließende Würdigung Gogartens durch V. hebt vor allem auf die Doppelbödigkeit der Systematik Gogartens ab, die sich auch in seiner Säkularisierungsthese zeigt und die Beziehung von Sittlichkeit und Glauben letztlich abstrakt sein läßt.

Fragt man sich nach dem Ertrag der Arbeit, wird man – mit V. – eine beträchtliche Verlegenheit nicht vermeiden können. Man wird V. nach der Lektüre seiner Darlegungen zustimmen, wenn er im letzten Abschnitt der Arbeit feststellt: „Nachdem man schon in den dreißiger Jahren eine Auswirkung der Gedanken Gogartens auf die allgemeine ethische Diskussion vermißte, ist es wohl heute erst recht fraglich, ob ein mit so viel Schwierigkeiten belastetes Glaubensverständnis die ethische Diskussion in der allgemeinen Säkularisierung wirksam weiterführen kann" (405); genauer müßte es nur heißen „In den zwanziger Jahren", da als Beleg eine Aussage F. K. Schumanns von 1930 beigefügt wird, für die dreißiger Jahre aber eine Auswirkung intendiert und aufgrund der konkreten Aussagen anzunehmen ist. Diese Verlegenheit ist nicht V. anzulasten, der sich mit beträchtlicher Mühe der Untersuchung seines Themas unterzogen hat. Schließlich war bei Gogarten schwerlich ein anderes Ergebnis zu erwarten, als V. herausarbeiten konnte.

Zu fragen bleibt, ob V. präzise genug verfahren ist. Denn terminologisch bleibt manches offen, etwa, wenn V. dem Wechsel von „Religion" zum „Glauben" (130) keine Beachtung schenkt, wenn er von „Glaubenserfahrung" (301) spricht, wo es allem Anschein nach „Glaubenserkenntnis" heißen müßte, oder wenn er „irrationale und antiintellektualistische Elemente des Vernunftbegriffes" annimmt (273ff), ohne hinlänglich zu klären, was Irrationalismus – zumal auf der idealistischen Stufe – nun eigentlich ist. So aufmerksam geworden, fragt man sich, warum der Buchtitel von „sittlicher Erkenntnis" statt von „Sittlichkeit" spricht. Denn sittliche Erkenntnis läßt sich doch eher als Akt der Rationalität bzw. dessen Ergebnis verstehen, während ja das anstehende Problem die Möglichkeit der Reflexion sittlichen Handelns und dessen Zusammenhang mit dem Glauben ist. Hierfür schien der Titel einen Beitrag zu versprechen.

Weiterführen müßte der Versuch, theologische Reflexion christlicher Existenz als Reflexion in einem bestimmten zeitgeschichtlichen Kontext zu sehen. Statt, wie es bei V. geschieht, auf diesen Kontext nur für die Zeit des Dritten Reiches hinzuweisen, wäre die Theologie Gogartens als Reflexion mit einem bestimmten Kontext durchweg deutlich zu machen. So könnte vielleicht klar werden, warum sie zu ihrer Zeit – gerade auch vor 1933 – von Bedeutung war und worin diese Bedeutung bestand. Vielleicht ließe sich so auch die Entfaltung der Säkularisierungsthese nach 1945 besser verstehen. Es ist anzunehmen, daß auch und möglicherweise gerade höchst abstrakte Theorien nicht nur eine bestimmte Konkretion als ihr Pendant haben, aus ihr entspringen, sondern Konkretionen legitimieren oder initiieren. Schwerlich bleiben Abstraktionen rein abstrakt. Nur so läßt sich erklären, warum „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit" so sehr diskutiert worden ist.

München Ernst Feil

Hödl, Ludwig / **Kaufmann,** Gisbert / **Ruppert,** Lothar / **Schaeffler,** Richard / **Schneider,** Gerhard: **Das Heil und die Utopien.** Eine Orientierungshilfe für die Praxis. – Paderborn: Schöningh 1977. 148 S. (Schriften zur Pädagogik und Katechetik Bd 28) kart. DM 9.80

Der Konfrontation der christlichen Hoffnung mit modernen Utopien dienen diese Beiträge, die hervorgegangen sind aus dem Bochumer Kontaktstudium, wozu der gute Artikel von G. Kaufmann „Planung – Verlauf – Perspektiven des Kontaktstudiums. Das Heil und die Utopien" (133–148) eine kritische Einführung gibt. Fast die Hälfte des Bändchens nimmt ein, was R. Schaeffler über „Der utopische Gedanke und die christliche Heilserwartung" (9–66) sagt, wo besonders im „2. Teil: Der ‚utopische Gedanke' – seine Geschichte und seine Aktualität" für die Hörer der Vorlesungen wegen der Verwendbarkeit in der „Praxis" behandelt wird. Leider ist dieser Artikel von Sch. zum Teil in einer Sprache verfaßt, daß man wegen des Verstandenwordenseins in der Vorlesung und wegen der Schwierigkeiten, das Gehörte weiterzugeben, doch Bedenken haben muß. L. Ruppert behandelt „Gottes befreiendes Handeln in der Geschichtstheologie des Alten Testamentes" (67–108) und G. Schneider „Anbruch des Heils und Hoffnung auf Vollendung bei Jesus, Paulus und Lukas" (83–108). Beide Exegeten stellen die innerbiblische Problematik sauber dar und ziehen Konsequenzen für unsere heutige eschatologische Einstellung. Gut sagt Schneider (108): „Die Spannung zwischen der individuellen Erwartung und der Hoffnung auf das endgültige Gottesreich darf somit nicht aufgegeben werden. Gleiches gilt von der Zweipoligkeit der Hoffnung, die ihren Grund im geschichtlich zurückliegenden und dem Glaubenden widerfahrenden Heil hat und die sich doch auf die noch ausstehende Heilsvollendung richtet. Hätte sie die Zukunftsdimension nicht, würde sie sich selbstbewußt und selbstgenügsam ihrer Verantwortung vor Gott und den Menschen entziehen. Wäre sie sich jedoch des Grundes ihrer Hoffnung nicht mehr bewußt, ignorierte sie das Kreuz Christi, so würde sie fast zwangsläufig zur Utopie."

L. Hödl spricht von „Jesu Heilsweg in dem Sohnesgehorsam des Kreuzes. Neuansätze zu einer dogmatischen Kreuzestheologie" (109–132). Weil sich im menschgewordenen und gekreuzigten Logos Gottes Wort richtend und heilschaffend geoffenbart hat, darum ist der Logos am Kreuze auch der Ort der Wirklichkeit des Geistes, der Annahme des Gerichtes und des Heils in Jesus Christus (132). – Um noch einmal auf den Beitrag von G. Kaufmann zurückzukommen, sei vom Rezensenten zu bedenken gegeben, ob nach den sicher gelehrten Vorträgen die Übersetzung der Vorträge in die Sprache des heutigen Menschen und Multiplikators christlicher Wahrheit nicht nötiger gewesen wäre. K. weist hin auf die tiefen sprachlichen und begrifflichen Probleme. Sowohl der jeweils Vortragende wie seine Hörer hatten wohl Schwierigkeiten mit der „neuen Sprache". Wo wird die Notwendigkeit und die richtige Prägung einer solchen gelehrt? Das gerade heute auch bei katholischen Theologen antreffbare Wort-Chinesisch stößt nicht bloß ab, es steht auch in schreiendem Gegensatz zu dem, was der Herr schlicht und doch göttlich-tief allen verständniswilligen Gläubigen als seine Botschaft verkündet hat. Was heißt das, „längst haben in der wissenschaftlichen Theologie neue Begriffssprachen diesen Monismus (‚einer nie problematisierten theologischen Terminologie') verdrängt, ohne sich bereits ausreichend untereinander um ‚Dialog', Öffnung, Übersetzung bemüht zu haben". Früher sagte man übertreibend: „Was man nicht ins Lateinische übersetzen kann, ist offenbar noch nicht genügend durchdacht." Wir stehen hier bei aller Anerkennung der theologisch sicher bedeutsamen Aussagen des in diesem Bändchen Vereinigten vor sprachlichen, theologischen, Pluralität und Pluralismus betreffenden Problemen, die uns vielleicht die wichtigsten Aufgaben im Heute stellen.

Bochum Gustav Ermecke

Fuchs, Ottmar: **Die lebendige Predigt.** – München: Kösel (1978). 192 S.; kart. DM 19.80

Die Neuentdeckung der Rhetorik – verbunden mit Namen wie Kopperschmidt, Jens u. a. – hat auch in der Homiletik zur Rückbesinnung auf die rhetorische Dimension der Predigt geführt (am entschiedensten vielleicht bei G. Otto, Predigt als Rede, Stuttgart 1976). Dem zu besprechenden Buch – der Autor versteht es selbst als Fortführung und praxisnähere Konkretisierung seiner Diss. (Sprechen in Gegensätzen, München 1978) – kommt hier besondere Bedeutung zu: F. versteht das Predigen – im Anschluß an Koperschmidt – als persuasive Kommunikation, bezieht sich aber stärker, als dies sonst geschieht, auf die affektive Komponente der persuasiven Kommunikation. Er plädiert für eine „affektbezogene kritische Rhetorik" (bzw. Homiletik); im Unterschied zur rational kritischen Rhetorik, die sich auf die Ver-

nünftigkeit der Rede bezieht und deshalb im rationalen Diskurs ihr Regulativ hat, untersucht die affektive Rhetorik (bzw. Homiletik), wie F. sie versteht, Dynamik, Richtung und Verantwortbarkeit der menschlichen Strebungen und Gefühle, soweit sie in Texte rhetorischer Kommunikation eingegangen sind. F. weist zu Recht darauf hin, daß persuasive Kommunikation nicht zuerst auf Überzeugung durch Argumente, sondern auf die Übertragung affektiver Wertungen und Stellungnahmen abzielt, wobei das genaue Verhältnis beider Dimensionen hier freilich unbestimmt bleibt. Der affektiv-persuasive Sprechakt – die Grundeinheit affektiv-persuasiver Kommunikation – läßt sich deshalb beschreiben als der „engagierte Versuch eines Sprechers, einen Hörer zu einer im Wertungsfeld des Sprechers begründeten Handlung oder Haltung zu bewegen (movere), indem im Hörer die der angestrebten Haltung oder Handlung günstigen emotionalen Wertungen durch die entsprechenden sprachlichen Texte mobilisiert und die der erwünschten Haltung oder Handlung widrigen Einstellungen widerlegt, abgewehrt und/oder reduziert werden" (24).

Eine affektbezogene kritische Rhetorik kann sich natürlich nicht darauf beschränken, Methoden (oder Tricks) zu erarbeiten, mit deren Hilfe persuasive Kommunikation möglichst schnell zum Ziel kommt. Es muß ihr vielmehr darum gehen, die zum affektiv-persuasiven Sprechakt gehörende kommunikative Szene zu rekonstruieren und all jene Faktoren zu analysieren, die beim Gelingen oder Mißlingen affektiv-persuasiver Kommunikation eine Rolle spielen. F. untersucht hier – im Hinblick auf das Kommunikationsmedium – die affektive Dimension des Wortes, seine „Anreicherung" mit Gefühl- und Wertqualitäten im Verlauf einer gruppenspezifischen bzw. individuellen Erfahrungsgeschichte; er analysiert den Gebrauch von wertbeladenen Wörtern in (mehr oder weniger) ideologischen „Meinungssprachen", die Bedeutung und Funktion von Schlüsselwörtern und Schlagworten, in denen die Grundbedürfnisse einer Gesellschaft gebündelt und womöglich mit einer bestimmten, unterschwellig mitgeteilten Erfüllungsrichtung gekoppelt sind; er arbeitet schließlich die Bedeutung sozialer Topen für die persuasive Kommunikation heraus: ein Redner, der es versteht, auf soziale Topen einzugehen (Bsp. Sicherheit, Karriere, Prestige, Mobilität), „hat die Möglichkeit, die entsprechenden Grundsehnsüchte, -strebungen oder -ängste der Menschen in einer bestimmten soziokulturellen Umwelt und ihrem Wertsystem zugunsten seiner Redeabsicht zu dämpfen, zu verstärken oder neu zu kanalisieren" (39). Der Prediger hätte hier die Aufgabe, Schlüsselwörter und Topoi daraufhin zu überprüfen, ob sie der Beeinflussung im Sinne des Evangeliums dienen bzw. entsprechend „neu gefaßt" werden können, wie die in ihnen sich aussprechenden Wertstrebungen und Sehnsüchte der Zuhörer auf das neue – vom Evangelium erschlossene – Erfüllungsangebot hin ausgerichtet werden können. Erwähnenswert wären in diesem Zusammenhang auch die Funktion der Symbole in gesellschaftlicher und kirchlicher Kommunikation, die Gefahr (bzw. die Mechanismen) ihrer Entleerung zu „Klischees" (Lorenzer) und die besondere Aufgabe der Homiletik bei der „rettenden Kritik" (Tillich) der überkommenen Symbole; der Autor geht darauf nicht näher ein.

Die kommunikative Szene der affektiv-persuasiven Kommunikation wird vom Prediger und vom Zuhörer her entscheidend durch Emotionen und Einstellungen, durch die jeweilige Alltagserfahrung bzw. Erfahrungsgeschichte der Beteiligten und die daraus resultierenden Wunschrichtungen bestimmt. Für die Verkündigung kommt es hier entscheidend darauf an, „mit den ständigen Alltagserfahrungen und den in ihnen erlebten Gefühlen und Strebungen Verbindung auf(zu)nehmen", zu versuchen, das Sinnangebot des Evangeliums „als eine neue und bessere Perspektive menschlichen Lebens plausibel zu machen" und von einer Gruppe (der Gemeinde bzw. der Kirche) getragen zu sein, „die sich die Plausibilitätsstruktur für das neue Sinnangebot immer wieder gegenseitig auffrischt, bespricht und erhält" (63). Eine affektbezogene Homiletik kann dazu beitragen, das Kerygma im Umfeld menschlicher Bedürfnisse und Affekte seine „Rolle" spielen zu lassen, wenn es diese Bedürfnisse und Affekte zureichend analysiert und in ihrer Zielrichtung bestimmt. Eine Möglichkeit dazu bietet das von Fritz Riemann im Rückgriff auf die psychoanalytische Charakterologie ausgearbeitete und von ihm selbst bereits auf homiletische Probleme angewendete Modell der vier Wunschrichtungen. Vf. gebraucht dieses Modell mit seiner Unterscheidung in schizoide, depressive, zwanghafte und hysterische Charaktere, um der jeweils dominanten Wunschrichtung des Predigers auf die Spur zu kommen. Er entwickelt eine Methode, die es erlaubt, die kommunikative Szene der Predigt und die sie bestimmenden Wertwahlen und Sehnsüchte des Predigers Satz für Satz zu rekonstruieren. Jeder Satz wird als „sprachlich ausgedrückte und vermittelte Kommunikationsszene" analysiert, „die die Wunschrichtung des Verfassers inhaltlich ... ausdrückt und im gleichen Zug die gleiche Wertorientierung dem Hörer vermittelt bzw. sie bereits als die seinige antizipiert" (93). Die Methode macht die Beziehung des Predigers zum Inhalt seiner Verkündigung und zur Bedeutung dieses Inhalts für die Hörer, zur Rolle des Adressanten (dessen, der in der Verkündigung zu Wort kommen soll) und zum Adressaten ebenso ausdrücklich, wie die vom Prediger offen oder versteckt benannten Adiuvanten und Opponenten der von ihm favorisierten Haltung oder Wertwahl. Jene Ergebnisse der Satz-für-Satz-Analyse, die eine Aktivität oder Beziehung des Predigers (zu Hörern, Adressant oder Inhalt) benennen, werden mit Hilfe des Riemannschen Schemas auf die in ihnen zutage tretenden dominanten Wunschrichtungen hin untersucht.

Die Vorteile dieser Methode liegen auf der Hand: sie erlaubt es, präziser, umfassender und objektiver als vergleichbare Methoden jene Faktoren der Kommunikationsszene Predigt, die vom Prediger beeinflußt werden, namhaft zu machen. Damit gibt sie dem Prediger die Möglichkeit, die Zielrichtung seiner affektiv-persuasiven Sprechakte zu kontrollieren. Über die Gefahren seiner Methode ist sich F. durchaus im klaren: Sie darf nicht dazu dienen, den Prediger auf eine dominante Wunschrichtung festzulegen, ihn womöglich als „zwanghaften (hysterischen etc.) Prediger" zu diskreditieren; mit ihrer Hilfe soll der Prediger vielmehr dazu ermutigt werden, die weniger ausgebildeten Wunschrichtungen bei sich zu entdecken und zu kultivieren. Dies läßt sich zweifellos am besten innerhalb einer gruppendynamisch orientierten Gruppenarbeit erreichen. Weiterhin scheint diese Methode eher für die Predigtfortbildung als für die Predigtausbildung geeignet, da sie – aufgrund ihrer distanzierenden Wirkung – die Spontaneität des Anfängers zu sehr drosselt. Der Rezensent vermutet überdies, daß das Riemannsche Modell, das die Aufdeckung der dominanten Wunschrichtungen leitet, noch zu undifferenziert ist und eben deshalb zur Festlegung auf Predigertypen verführt.

Vf. hat mit seinem Buch die Notwendigkeit einer affektbezogenen Homiletik überzeugend unter Beweis gestellt und einen wichtigen Beitrag zu ihrer Ausarbeitung geleistet. Zu fragen wäre allerdings:

1. Verlangt das Verhältnis von argumentativer und affektiver Rhetorik nicht nach weiterer Klärung? Das Affektive entzieht sich ja keineswegs diskursiver Klärung. Die Argumentation reflektiert gerade auch, was im „Spiel der Affekte" vorgeht; sie hat u. a. zu prüfen, ob das jeweilige Ansprechen bzw. die jeweilige Indienstnahme der Affekte verantwortbar ist oder nicht. Es bedarf offenbar einer diskursiv zu legimitierenden Kriteriologie eines verantwortlichen rhetorischen Umgangs mit Affekten. Vielleicht gelingt es, diese Kriteriologie zu einer Analysemethode zu konkretisieren, die dem Prediger erlaubt, seinem Stil, mit Affekten umzugehen, auf die Spur zu kommen.

2. Soll und kann die Predigt den Predigthörer anregen, mit seinen Affekten bewußter umzugehen? Welche Hilfen hat der Prediger für diese Aufgabe und wo liegen die Grenzen für die Durcharbeitung von Affekten in der Predigt? An diesen Fragen hätte sich der Anspruch einer affektbezogenen kritischen Homiletik auf das Attribut „kritisch" zu bewähren.

Das rez. Buch schließt mit einem „aktuellen Plädoyer für ein gegenseitiges Verstehen", das von der Einsicht ausgeht, daß die jeweilige Form des Glaubens wesentlich von der Charakterstruktur des Glaubenden mitbestimmt ist und deshalb nicht Gegenstand wechselseitiger Vorhaltungen sein sollte – eine überraschende und hilfreiche Konsequenz, gerade deshalb kennzeichnend für die Tendenz des ganzen Buches. Es wäre sicher ein Gewinn für die Homiletik in Theorie und Praxis, wenn Ottmar Fuchs die begonnene Arbeit an den Problemen einer affektbezogenen kritischen Homiletik weiterführen könnte.

München Jürgen Werbick

Egenolf, Hans-Andreas: **Die katholische Weihnachtspredigt nach 1945.** – Leipzig: St. Benno 1977. XX, 122 S. (Erfurter theologische Schriften Bd 14) kart. M. 10,80

In seiner bereits im Jahr 1974 abgeschlossenen Untersuchung (aus der vorliegendes Buch ein Auszug ist) geht es dem Vf. darum, die im deutschsprachigen Raum nach 1945 erschienene Predigtliteratur durchzusehen und in ihren Hauptströmungen vorzustellen. Die Weihnachtspredigt verspricht ihm deswegen von besonderem Interesse zu sein, weil gerade hieran „die Schwerpunkte der jeweiligen Verkündigungsanliegen, die Intensität des Christusglaubens des einzelnen Predigers oder einer ganzen Predigergeneration gemessen werden" können (16f).

Im ersten Kap. beschreibt er im Anschluß an allgemeine Darlegungen über die Begründung christlicher Verkündigung, die Notwendigkeit der Predigtkritik und Kennzeichen der Predigtliteratur nach 1945 die Eigenart der Weihnachtspredigt als Festtagspredigt, insofern die Hörerschaft anders als in normalen Gottesdiensten zusammengesetzt ist und besondere Erwartungen hat. Mit dem II. Vat. Kz. (SC 102) verlangt er von der Weihnachtspredigt, daß sie mystagogischen Charakter hat (15) und immer auch Osterverkündigung ist (16), darüber hinaus fordert er eine saubere exegetische Fundierung und eine sachgerechte paränetische Komponente (17–19).

Damit hat Vf. eine gewisse Kriteriologie erarbeitet (wenn sie auch nicht ausdrücklich als solche ausgewiesen ist), um an die Untersuchung des Predigtmaterials heranzugehen, er hält diesen Ansatz aber leider nicht durch, sondern greift auf die vorher (9f) gemachte, dort wie hier nicht ausreichend begründete, auch nur teilweise in ihren Abgrenzungen näher definierte Unterscheidung von „biblisch-anschaulicher", „theologisch-engagierter" und „liturgisch-kerygmatischer" Predigt zurück. Ausgehend von diesem Kategorienschema gibt er im 2. Kap. (zunächst unter Auslassung der Predigten nach dem II. Vat. Kz.) einen Überblick über die Verkündigung seit 1945, (allzu) oft auch über die Jahrzehnte vorher. Als Vertreter der „biblisch-anschaulichen" Predigt kommen – geordnet nach Bibeltext und zentralen Motiven – eine hier nicht im einzelnen aufzuführende Vielzahl von Predigern zu Wort. Kritische Anmerkungen des Vf.s stützen sich nicht auf die im ersten Kap. formulierten Postulate an eine Weihnachtspredigt, sondern sind oft recht vage und wenig begründet. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Predigten dieser Gattung zwar von dem Bemühen getragen sind, die Aussagen der Hl. Schrift zu verdeutlichen, diese jedoch nicht als bindende Norm verstehen (54).

Als Vertreter der „theologisch-engagierten" Weihnachtspredigt stellt Vf. R. Guardini, Th. Kampmann und K. Rahner vor (wobei insbesondere bei letzterem nicht unterschieden wird zwischen Predigten, Meditationen und theologischen Aufsätzen über das Weihnachtsfest). Wenn auch die positive Einstellung des Vf.s zu den Predigtansätzen dieser Autoren deutlich wird, so fehlt doch eine ausdrückliche kritische Stellungnahme.

Die dritte Gruppe von Predigten, deren Autoren „die zentralen Aussagen der Liturgie und der Schrift im Auge haben" (88), faßt Vf. schließlich unter den Titel der „liturgisch-kerygmatischen" Weihnachtspredigt zusammen. Er wertet positiv, daß sie neu die zentralen Wahrheiten des Weihnachtsfestes zur Sprache bringen wollen, vermerkt aber kritisch, daß es gerade hier oft nicht gelingt, das Festgeheimnis mit der Situation der Gemeinde zu vermitteln (94, 97, 100).

Im (recht kurzen) 3. Kap. beschreibt Vf. die Situation der Weihnachtspredigt nach 1969, welche durch eine neue Perikopenordnung und eine stärkere Berücksichtigung der Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese gekennzeichnet ist, und skizziert ausgewählte Predigtmotive.

Vorliegende Arbeit füllt bezüglich der Weihnachtspredigt eine Lücke aus, welche andere Autoren etwa bezüglich der Osterpredigt (B. Dreher, Die Osterpredigt von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg 1951; O. Krause, Die Osterpredigt nach dem 1. Weltkrieg bis zur Gegenwart, Gütersloh 1965) oder auch bezüglich der Kriegspredigten (H. Missalla, „Gott mit uns". Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918, München 1968) geschlossen haben. Gerade im Blick auf solche Arbeiten wird man sich einerseits freuen über die Fülle des vorgelegten Materials, zugleich aber auch bedauern, daß Vf. zwar darum weiß, daß jede Predigt das Evangelium, den Prediger und die „durch die jeweiligen Zeitumstände geprägte Gemeinde" gleichermaßen im Blick haben muß (2), dies aber bezüglich der Hörerschaft fast gar nicht zur Geltung kommen läßt. (Die Bedeutung der Person des Predigers ist zu neu in der homiletischen Diskussion, als daß Vf. sie hätte berücksichtigen können.) Wäre es nicht fruchtbar gewesen, die Predigten unter Bezugnahme auf konkrete zeitgeschichtliche Phasen der drei Jahrzehnte nach 1945 zu analysieren? Insbesondere aber wird dem Rezensenten kein Ziel deutlich, welches Vf. mit seiner Untersuchung verfolgt (die vorsichtigen Ansätze des 1. Kap. werden im folgenden kaum durchgehalten). Was soll diese Arbeit bewirken? Welche Impulse soll sie für die Predigtpraxis auslösen?

Münster Josef Pietron

Deshusses, Jean: **Le Sacramentaire Grégorien.** Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Édition comparative. T.2: Textes complémentaires pour la Messe. – Fribourg/Suisse: Éditions Universitaires 1979. 413 S. (Spicilegium Friburgense Vol. 24) kart.

Der 1971 erschienene 1. Bd der umfangreichen Edition (2., nur in Einzelheiten korrigierte Auflage 1979) fand in der ThRv 69 (1973) 66–68 durch B. J. Baroffio eine recht kritische Besprechung. Anders als die fast schon klassisch zu nennenden Sakramentareditionen von H. Lietzmann, (meist zusammen mit P. Siffrin und L. Eizenhöfer) K. Mohlberg und O. Heiming, die den Text einer jeweiligen Handschrift darbieten, möchte D. eine „Édition comparative" präsentieren, mit dem Risiko, daß sich die Arbeitshypothesen, ohne die eine „vergleichende Ausgabe" nicht zu machen ist, als problematisch oder mindestens diskutabel erweisen. Baroffio bezog sich in seiner kritischen Besprechung namentlich allerdings nur auf zwei Arbeiten von K. Gamber, von dem seinerseits wiederum ein Hang zu noch nicht gefestigten Arbeitshypothesen bekannt ist. Sicher ist jedenfalls, daß die Edition des Gregorianums von D. endlich das dem Hadrianum beigefügte Supplement leicht zugänglich machte; man braucht nun nicht mehr auf H. A. Wilson (London 1915) zu rekurrieren. Schon deshalb allein ist diese Ausgabe unentbehrlich.

Bekanntlich hat D. dieses in Aachen oder dessen Umfeld nach 790 dem Sakramentar Hadrians angefügte Supplement dem traditionellen Autor Alkuin abgesprochen und statt dessen Benedikt von Aniane verantwortlich gemacht (zuerst in „Archiv für Liturgiewissenschaft" 9,1 [1965] 48–71). In seiner Ausgabe spricht er einfach nur vom „Supplementum Anianense", und auch im vorliegenden Bd begründet er nochmals zusammenfassend seine Zuschreibung an den Reichsabt Ludwigs des Frommen (23f). Nun ist diese Frage sicher kein articulus stantis et cadentis ecclesiae. Aber auch wer D. nicht folgt, muß ehrlich zugeben, daß die traditionelle Zuschreibung an Alkuin zeitgenössisch überhaupt nicht und später nur sehr schwach bezeugt ist. Die inneren Gründe sprechen wirklich eher für Benedikt.

Inhalt der vorliegenden, den 1. Bd ergänzenden Edition sind Meßformulare, die aus 17 Gregoriana-Handschriften des 8.–10. Jh.s als überschüssig gesammelt wurden. Genauer handelt es sich um 389 Meßformulare mit 1862 (vom 1. Bd an fortgezählten) Einzeltexten (allerdings wird bei schon im 1. Bd edierten oder mehrfach vorkommenden Texten nur Initium und Rückverweis gebracht), gegliedert in verschiedenartige Votivmessen, Totenmessen, allgemeine und besondere Heiligenmessen; ferner 7 Serien Präfationen (141 Texte); schließlich 6 Serien Benedictiones episcopales – also eine Fülle an nun leicht zugänglichem euchologischem Material. Ein zweiter Anmerkungsapparat verweist auf das parallele Vorkommen in anderen Sakramentaren.

Innerhalb der Meßformulare sind nun wieder die sogenannten Alkuin-Messen aufgenommen, jene 21 oder 22 Messen also, von denen D. nachweisen konnte, daß sie tatsächlich von Alkuin verfaßt oder zusammengestellt wurden und die er früher schon ediert hatte (Archiv für Liturgiewissenschaft 14 [1972] 7–41; vgl. hier S. 25f).

Hier liefert das mit 17 gezählte Formular (n. 1870ff, 50f) ein Beispiel, daß eine kritische, aber „vergleichende" Edition selbst kritischen Gebrauch verlangt. Als Titel der Messe ist angegeben: Missa in qualibet ecclesia pro ueneratione sanctorum quorum reliquiae ibidem sunt. Macht man sich die Mühe, den kritischen Apparat zu studieren, stellt man fest, daß keine der 8 beigezogenen Handschriften den Titel in der hier vorliegenden Form führt. Er ist eine wissenschaftliche Konstruktion aus dem Material von hauptsächlich 6 Handschriften. Nun ist dieser Text nicht eigentlich wichtig, aber zeigt als Beispiel doch die Grenzen einer „Édition comparative".

Der Bd schließt mit den üblichen Indices, vor allem dem der Initien, allerdings nur für die Texte dieses ergänzenden Bandes. Das gesamte Unternehmen ist indes noch nicht abgeschlossen.

Die Werbung des Verlags kündigt nicht weniger als 6 Bände „Concordances et tableaux pour l'étude des grands Sacramentaires" an, die Konkordanztabellen, Synopsen und Wortkonkordanzen enthalten sollen. Erst wenn diese Hilfsmittel vorliegen, wird auch eine Überprüfung der getroffenen Vorentscheidungen in vollem Umfang möglich sein. Einstweilen bleibt gewiß der Dank für das vorzüglich zugänglich gemachte reiche Material.

Maria Laach Angelus A. Häußling

Werkbuch zum Gotteslob. Hrsg. im Auftrag der Kommission für das Einheitsgesangbuch von Josef Seuffert unter Mitwirkung von Rupert Berger, Günter Duffrer und Erhard Quack. – VII. Besondere Anlässe. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). 398 S. in Ringmappe. DM 40.– (Subskr.). – VIII. Die Wochentage während des Jahres. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977/1978). 404 S. in Ringmappe. DM 36.60 (Subskr.). – IX. Registerband. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 303 S. kart. laminiert. DM 36.– (Subskr.)

Die Teile I–VI (1975–1977) wurden in ThRv 73 (1977) 505f vorgestellt. Die dort ausgesprochene Empfehlung dieses vorzüglichen Hilfsmittels für Eucharistiefeiern und sakramentale Feiern (in Band VII), Stundengebet, Wortgottesdienste und Andachten gilt auch für die inzwischen erschienenen drei letzten Bde. Neben dem Hauptherausgeber Seuffert und den drei Mitherausgebern haben 25 Autoren am imposanten Gesamtwerk mitgewirkt. An Besonderheiten des hier angezeigten Bdes VIII sind zu erwähnen: Informationen und Hilfen zu den Gemeindeversen („Gotteslob" Nr. 709–761) und zu den Psalmen oder Psalmteilen des „Gotteslob", Vorschläge für die Quatember, Grundsätze für Meßfeiern im kleinen Kreis (mit den Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz von 1970) und wichtige Ausführungen zu den verschiedenen Gottesdienstformen.

Der Registerband ist zur guten Ausnutzung der acht Bände unerläßlich. Er bietet Übersichten über die 841 Vorschläge zur Eucharistiefeier, zu den Informationen (Herkunft, Text, Melodie, Verwendung) über 621 Lieder bzw. Gesänge und 69 Psalmen des „Gotteslob", über die nichteucharistischen Gottesdienstformen und Erläuterungen zu Einzelfragen, ausführliche Verzeichnisse der Schriftzitate in den Gesängen nach deren Nummern (33–145) und nach den biblischen Büchern geordnet (147–203), ein Sachregister zu den Gebeten und Andachten, Verzeichnisse der Psalmen und Cantica und der Kehrverse dazu (mit Einbeziehung des Kantoren-, des Chor- und des Vesperbuchs zum Gotteslob), der im Werkbuch gedruckten Gesänge (Antwortpsalmen und andere), der Kyrie-, Gloria-, Sanctus- und Credogesänge der gleichen Strophenformen im Gotteslob, so daß man ein Lied, das in der Gemeinde noch nicht bekannt ist, vorläufig nach einer bekannten Mehrheit desselben Metrums singen kann, und schließlich ein Verzeichnis aller Strophenanfänge.

Der Registerband ermöglicht, über die vielen ausgearbeiteten Vorschläge hinaus, die Auswahl von Gesängen und Gebeten noch konkreter auf die Homilie und besondere Anlässe auszurichten. Im Verzeichnis der Schriftstellen wird gesagt, es könne auch den Katecheten gute Dienste leisten. Das gilt aber auch für die Homilie. Sie soll nicht nur, wie es heute oft der Fall ist, biblische Texte exegesieren, sondern die Brücke zur Feier, d. h. immer wieder zu einem der feststehenden und wechselnden Texte, und über die Feier die Brücke zum Leben bauen. Leider bringt der Registerband keine Übersicht über die Themen der Gesänge, da dazu bereits „Der große Themenschlüssel zum Gotteslob", den X. Moll erstellte (Herder: Freiburg, Basel, Wien 1978, 335 S.), zur Verfügung steht.

Im Rückblick auf das Gesamtwerk schreibt der verdienstvolle Hauptherausgeber J. Seuffert, der Sekretär der Kommission für das Einheitsgebet- und Gesangbuch war, im Vorwort zum Registerband: „Es war eine Heidenarbeit; nein, es war eine Christenarbeit". Bewunderung und Dank dafür verbindet sich mit dem Wunsch, das einzigartige Arbeitsinstrumentarium möge in allen Gemeinden reiche Frucht tragen.

Münster Emil Joseph Lengeling

Agosti, Vittorio: **Filosofia e religione nell' attualismo gentiliano.** – (Brescia): Paideia Editrice (1977). 205 S. (Filosofia della religione. Testi e studi 1) kart. Lire 5000

Giovanni Gentile (1875–1944) hat eine Transzendentalphilosophie konzipiert, in deren Rahmen er die Religion im allgemeinen und das Christentum, ja den Katholizismus im Besonderen zu deuten versuchte. Insofern könnte man bei ihm von einer „italienischen Variante" der transzendentalen Theologie sprechen. Die philosophische Position von Gentile wird als „Aktualismus" bezeichnet, weil er, vor allem seit seiner „Reform der Hegelschen Dialektik" (La riforma della dialettica hegeliana, Messina 1913) versucht hat, an die Stelle des Prozesses, in welchem der Geist zu sich selber kommt, den einen und stets gegenwärtigen Akt des Selbstbewußtseins zu setzen. Im reinen Akt (atto puro) des Selbstbewußtseins ist der Gegensatz von Subjekt und Objekt als je schon überwundener, „inaktualisierter" Gegensatz enthalten und „zur Vergangenheit herabgesetzt".

Die vorliegende Darstellung der Religionsphilosophie Gentiles läßt sich von einem vierfachen Argumentationsziel her verstehen.

1. Innerhalb des „Aktualismus" kann die Religion mit ihrem Anspruch auf objektive, die menschliche Subjektivität absolut übersteigende Wahrheit ihrer Verkündigungsinhalte nur eine untergeordnete Rolle spielen. Sie vertritt in exemplarischer Weise die im Selbstbewußtsein des transzendentalen Ich apriori aufgehobene, zur „Inaktualität" herabgesetzte Objektivität. Aber in dieser Funktion bleibt die Religion ein unentbehrliches Moment innerhalb des Aktes des transzendentalen Ich. Dem entspricht ein Erziehungsprogramm, das Gentile theoretisch entwickelt hat (Sommario di pedagogia come scienza filosofica, Bari 1913 und 1914) und als Unterrichtsminister (1923/24) praktisch durchsetzen konnte. Hier wurde der Religionsunterricht für die Elementarstufe öffentlicher Schulen vorgeschrieben, von den Unterrichtsplänen der weiterführenden Schulen aber ausgeschlossen und auch in dieser Hinsicht „inaktualisiert".

2. Diese Grundanschauung von Wesen und Funktion der Religion ist schon in den „vor-aktualistischen" Frühschriften Gentiles nachzuweisen, insbesondere in seiner Dissertation „Rosmini e Gioberti" 1897. Sie hält sich, trotz aller Entwicklung im Denken Gentiles, bis in die Spätschriften hinein durch: „Introduzione alla filosofia" 1933 und „Genesi e struttura della sozietà" posthum 1946.

3. Die idealistische Grundkonzeption seiner Philosophie führte Gentile (ähnlich wie Hegel) zu der Auffassung, das Christentum als Religion des Geistes nehme den absoluten Vorrang unter allen Religionen ein. Aber die These, die Religion habe innerhalb des absoluten Selbstbewußtseins die Aufgabe, das Moment der absoluten Objektivität zur Geltung zu bringen (während die Kunst die absolute und schöpferische Subjektivität repräsentiere) veranlaßte Gentile im Gegensatz zu Hegel zu der Auffassung, der Katholizismus sei allen „subjektivistischen" Interpretationen der christlichen Botschaft überlegen. Der Vorwurf dieses „Subjektivismus" wird dabei sowohl gegen die reformatorischen Bekenntnisse als auch gegen die modernistischen Theologien gewendet.

4. Alle philosophischen Argumente zugunsten des Katholizismus und alle persönlichen Bekenntnisse Gentiles zum katholischen Glauben können freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß er keine Realität irgendwelcher Art außerhalb des Selbstbewußtseins und seines „reinen Aktes" anerkennt, also auch keine göttliche Realität. Deshalb reduziert er die Wahrheit der Verkündigungsgehalte strikt auf ihre Funktion innerhalb des reinen Aktes „Ich denke".

5. Dieser „Reduktionismus" zeigt sich vor allem darin, daß Gentile zwar die Trinitätslehre, die Christologie und die Ekklesiologie transzendental zu deuten und in dieser Deutung zu aktzeptieren vermag, nicht aber die Lehre von Sünde und Gnade. Denn die Trinitätslehre spiegelt nach seinem Verständnis die dialektische Struktur des Selbstbewußtseins, die Christologie die Vereinigung von Endlichkeit und Unendlichkeit im reinen Ich, die Ekklesiologie die soziale Dimension des Geistes. Sünde aber setzt die Beziehung des Menschen zu einem göttlichen, vom Ich verschiedenen Gesetzgeber voraus, Gnade die Beziehung zu einer fremden, absoluten Freiheit. Mit der Ablehnung der Lehre von Sünde und Gnade verbindet sich bei Gentile die Ablehnung jeder Verkündigung von einer Geschichte der selbstverschuldeten Unfreiheit und göttlich gewährten Befreiung des Menschen.

Die Weise, wie A. die Philosophie Gentiles beschreibt, ist deutlich an den besonderen Interessen italienischer Leser orientiert. Für diese liegt die Bedeutung Gentiles nicht zuletzt darin, einen Beitrag zur Versöhnung der religiösen mit den nationalen Traditionen Italiens geleistet zu haben. Dabei sind die religiösen Traditionen Italiens durch den Katholizismus repräsentiert, die nationalen Traditionen aber seit dem Risorgimento durch einen antiklerikalen Laizismus. Gentiles Lehre vom Akt des transzendentalen Ich, das die absolute Objektivität der Religion in sich dialektisch aufhebt und eben dadurch zugleich bewahrt, will demgegenüber „laikal, nicht laizistisch" sein, d. h. auf Selbstbestimmung des Menschen, aber nicht auf Religionsfeindschaft ausgerichtet sein. Dieser im Verhältnis zur Religion „positive Laikalismus" (im Gegensatz zum negativen Laizismus) will dazu dienen, die Identitäts-

krise der italienischen Nationalkultur zu überwinden. Freilich übergeht Agosti mit geradezu auffälligem Schweigen die Tatsache, daß dieser Versuch bei Gentile unter dem Vorzeichen des italienischen Faschismus unternommen worden ist.

Für den deutschen Leser dagegen ist die hier gebotene Darstellung der Religionsphilosophie Gentiles vor allem aus folgenden Gründen von Interesse.

1. Gentiles transzendentalphilosophische Deutung von Religion, Christentum und Katholizismus bietet, in ihrer Orientierung an Hegel und Fichte, eine Alternative zu der an Kant orientierten transzendentalen Theologie Maréchals und Rahners. Sie läßt daher deren Eigenart deutlicher hervortreten.

2. Die Tatsache, daß in Italien der Versuch einer transzendentalen Vermittlung von Religion und Christentum in der Form eines solchen „Aktualismus" entwickelt worden ist, bestimmt die Reaktion des italienischen Leserpublikums auf jede Form einer transzendentalen Theologie. Jeder derartige Versuch, auch wenn er sich nicht an Hegel und Fichte, sondern an Kant orientiert, gerät vor italienischen Lesern leicht unter den Verdacht, er führe zu einem „absoluten Idealismus" oder „Immanentismus", d. h. zu einer Lehre, nach welcher alle objektive Wahrheit nur als inneres Moment des Aktes „Ich denke" anerkannt werden kann. Vertreter der andersgearteten deutschen und französischen Transzendentaltheologie, die darauf Wert legen, sich auch in Italien verständlich zu machen, werden dadurch vor die Aufgabe gestellt, die Andersartigkeit ihres (kantisch bestimmten) Ansatzes deutlich zu bezeichnen und argumentativ zu rechtfertigen.

3. Gerade dann jedoch, wenn es darauf ankommt, die Differenz zwischen diesen beiden Varianten transzendentaler Religionsphilosophie und Theologie herauszuarbeiten, muß die Tatsache zu denken geben, daß beide sich angesichts der gleichen Inhalte der christlichen Glaubensverkündigung in einer vergleichbaren Situation zu befinden scheinen. Trinitätslehre, Christologie und Ekklesiologie sind einer transzendentalen Interpretation (sei es im Sinne Gentiles, sei es im Sinne Rahners) offenbar leichter zugänglich, als die Verkündigung der göttlichen Gnade gegenüber dem sündig gewordenen Menschen und als die Darstellung einer Geschichte, die in ihrem Zentrum die Geschichte von menschlicher Sünde und göttlicher Vergebung ist.

4. Wenn aber so verschiedene Formen der transzendentalen Religionsphilosophie und Theologie jeweils angesichts der gleichen Verkündigungsinhalte des christlichen Glaubens in Schwierigkeiten geraten, dann wird eine Bilanz der „aktualistischen" Variante auch für die Vertreter einer anders gearteten Transzendentalphilosophie und transzendentalen Theologie Anlaß zu einer kritischen Selbstbesinnung bieten. Agostis Analyse der Schwierigkeiten, ja der inneren Zweideutigkeiten, in welche Gentiles Versuch einer transzendentalphilosophischen Interpretation der christlichen Verkündigungsinhalte geführt hat, läßt deutlich werden: Nicht in der Trinitätslehre, Christologie und Ekklesiologie, sondern in der Lehre von Sünde und Gnade muß sich entscheiden, ob eine transzendentale Interpretation der christlichen Glaubensbotschaft diese in ihrem Anspruch vernehmbar macht oder gerade destruiert.

Bochum Richard Schaeffler

Pfeil, Hans: **Im Umbruch der Zeit.** Stellungnahmen zu aktuellen philosophischen, pädagogischen und theologischen Fragen. – Aschaffenburg: Pattloch (1978). 360 S. kart.

Der Bd verdankt sein Entstehen der noblen Gesinnung der Verleger und will eine Gabe zum 75. Geburtstag des Vf.s sein. Er sammelt eine Reihe von Aufsätzen, die Hans Pfeil im Laufe etwa des letzten Jahrzehnts an verschiedenen Orten publiziert hat. Die einzelnen Arbeiten, die sich mit verschiedensten Themen beschäftigen, sind in drei Gruppen zusammengefaßt. „Mensch und Gott", „Erziehung und Bildung", „Kirche und Kirchenkrise" sind die drei Themenkreise. Platon und die griechische Philosophie, Nietzsche und die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils erweisen sich als besonders fruchtbare Ansatzpunkte für die Arbeiten des Vf.s. Die Abhandlungen sind in klarer, durchsichtiger Sprache geboten und führen ihren Gedankengang in konsequenter Gründlichkeit durch. Natürlich sind nicht alle Aufsätze gleichwertig, wie es bei solchen Sammelbänden verschiedenster Thematik fast immer der Fall ist; auch sind manche Themen nur angeschnitten, doch nicht nach allen Seiten abgerundet. Aber der Vf. bezieht Position und scheut sich nicht, mit Überzeugung abzugrenzen. Deshalb wird seine Stimme auch in der heutigen geistigen Auseinandersetzung Beachtung finden.

Heidelberg Richard Hauser

Hemmerle, Klaus: **Glauben – wie geht das?** Wege zur Mitte des Evangliums. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). 221 S. geb. DM 19.80

Das Buch ist aus einer Besinnungswoche mit Regionaldekanen und anderen leitenden Mitarbeitern des Bistums Aachen entstanden und weist seinen Vf. einmal mehr als Fundamentaltheologen, Bischof und Autor des geistlichen Wortes aus.

Es steht nicht im Dienste wissenschaftlicher Reflexion, sondern der Besinnung auf Grundfragen des christlichen Glaubens. Umrahmt von einem Kapitel „Vorfrage: Glaube, wie geht das?" und einem Schlußkapitel „Nachfrage: Glaube, wie geht das?", das die „Vorfrage" abschließend erneut aufgreift und methodisch überprüft, umkreist der Gedankengang in 10 weiteren Kapiteln die Jesusgestalt in ihrer Herkunft und heutigen Vergegenwärtigung. Jesu Botschaft – Nachfolgeruf – die „Ethik" Jesu – Kreuz – Auferstehung – Zeit der Kirche – Heiliger Geist – Maria – Welt – letzte Dinge, – das sind die Etappen des Weges, der damit auf seine Weise Schwerpunkte des Glaubensbekenntnisses nachzeichnet. Das gediegene Buch bietet auch dem Leser Anlaß zur besinnlichen Überprüfung seines eigenen Glaubensvollzugs und seiner Glaubensspiritualität.

Dennoch sei eine Beobachtung zu bedenken gegeben: Es fällt auf, daß auch bei H. hinter der Bestimmung des Ausgangspunktes des christlichen Glaubens in seinem österlich-pentekostalen Kontext die Komponente des Inkarnatorischen eher zurücktritt. Das Spannungsverhältnis von Logos und Sarx, Geist und Leib/Fleisch bedürfte aber im Blick auf die Verschiebung der Frage vom „Wie" zum „Wo" des Glaubens vertiefter Beachtung. Man stellt sich angesichts des genannten „Ortes" der Besinnungswoche die Frage nach den „Orten", an denen die Priester der Besinnungswoche leben, nach der Sprache, mit der sie den Kommunikationsprozeß des Glaubens leisten, aber auch nach der non-verbalen Leibhaftigkeit desselben Glaubens. Wie sich leicht erkennen läßt, geht hier die Frage nach dem „Wo" bereits wieder in die Frage nach dem „Wie" über, wird aber damit aus der Frage nach der Spiritualität des Glaubens zugleich die Frage nach der heutigen Leibhaftigkeit und Inkarnation desselben Glaubens.

Bonn Hans Waldenfels

Gelebte Spiritualität. Erfahrungen und Hinweise. Hrsg. von Franz Kamphaus und Johannes Bours. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 151 S. kart. DM 17.80

Ursprünglich eine mehr interne Festschrift zum 25jährigen Wirken von Johannes Bours als Spiritual am Priesterseminar in Münster wurde das Bändchen angesichts des großen Echos in erweiterter Form unter Beteiligung von J. Bours selbst einer größeren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Eine lesenswerte Sammlung von Bekenntnissen ehemaliger Theologiestudenten über ihr persönliches spirituelles Leben. „Immer noch ein Herz zu verschenken haben, nicht ‚vergeben' zu sein", meint einer, „das hat mir manche Tür zu anderen geöffnet" (18). Ein anderer empfiehlt aus eigener Erfahrung die Bildung von „Gemeinschaften intensiven geistlichen Lebens" zur Bewältigung der „Kluft zwischen der Kirche und der Welt von heute" (30f). Und: Das „Offensein, ja mehr noch: gerade dieses ermunternde und anregende Ja zu den unterschiedlichsten Lebensformen im Volke Gottes macht weltpriesterliche Spiritualität aus" (44). Weiter: „Es gibt unter den Seelsorgern noch viel zu wenig Teamarbeit" (54). „Der Priester ... muß sich selbst in seinen Beruf einbringen" (69). Auch jeder Art von Kunst darf der Priester sich widmen zur Vertiefung seiner Spiritualität (81–121). Eins der tiefgründigsten Gedichte von Paul Celan, „Du sei wie Du" (schon von W. Weber in der „Neuen Zürcher Zeitung vom 29. 3. 1970 richtig gedeutet), wurde einem Promovenden Anlaß „zu einer Auseinandersetzung mit der Wahrheit meiner eigenen Rede" (117). Dies kann aber nur für den gelten, dem es gelingt, Celans Poesie zu entschlüsseln, nicht ohne entsprechende Hebräisch- und Geschichtskenntnisse, auch Theologiegeschichtskenntnisse. (Nach H. P. Anderle ist Celan „am bewußten Widerstand gegen die Sprachlogik verzweifelt": Publik vom 4. 9. 1970.) – Eine gute Aufnahme ist dem Büchlein zu wünschen im Interesse eines vertieften Kontaktes zwischen Priestern und Kirchenvolk.

Herstelle Oda Hagemeyer

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

Schwinge, Gerhard: Wie finde ich theologische Literatur? – B: Berlin-Verl. 1979. 208 S. = Orientierungshilfen XVI = Veröffentlichungen des Instituts für Bibliothekarausbildung der Freien Universität Berlin XIX; DM 25,–.

Encyclopedic dictionary of religion. Ed. by Paul Kevin Meagher, Thomas C. O'Brien, Consuelo Maria Aherne. Vol. I–III. – Phil (Pa.): The Sisters of St. Joseph of Philadelphia; Wash (D. C.): Corpus Publications (1979). XLIII, 3815 p. 4°; $ 125,–.

Woorden gaan leven. Opstellen van en over Willem Cornelis van **Unnik** ‹1910–1978›. Onder redaktie van A. J. Bronkhorst [e. a.]. – Kampen: Kok 1979. 317 blz.; hfl 39,–; blz. 265–306: Bibliographie.

Theologia scientia eminens practica. Fritz **Zerbst** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Hans-Christoph Schmidt-Lauber für das Institut für Praktische Theologie der Universität Wien. Mit Beitr. von E. Dammann [u. a.]. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1979). 335 S.; kart. DM 39,80.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Biblisch-historisches Handwörterbuch. Hrsg. von Bo Reicke u. Leonhard Post. Bd. IV: Register und historisch-archäologische Karten Palästinas. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 284 S., Kt.-Beil.

Hoekema, Anthony A.: The Bible and the future. – GrR/Mich.: Eerdmans (1979). XI, 343 p.; $ 12,95.

2. Altes Testament

Davidson, Robert: **Genesis 12–50**. Commentary. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Press (1979). XII, 322 p., 2 maps = The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible; £ 4,95.

Coggins, R. J.: The first and second books of **Esdras**. Commentary on 1 Esdras by R. J. Coggins and commentary on 2 Esdras by M. A. Knibb. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Press (1979). XII, 314 p. = The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible; £ 5,95.

Beyerlin, Walter: Der **52.** Psalm. Studien zu seiner Einordnung. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1980). 157 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CXI; kart. DM 49,–.

M[a]c Kane, William: Studies in the Patriarchal narratives. – (Ed:) The Handsel Pr. 1979. X, 262 p.; £ 5,50.

Olley, John W.: 'Righteousness' in the Septuagint of **Isaiah**: A contextual study. – (Missoula/Montana:) Scholars Pr. (1979). X, 191 p. = Society of biblical literature = Septuagint and cognate studies VIII; $ 7,50.

Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus **Westermann** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Rainer Albertz [u. a.]. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag [des Erziehungsvereins] (1980). 481 S.; Lw. DM 98,–; S. 471–473: Ausgewählte Bibliographie Claus Westermann ‹1974–1979›; [enth. u. a.:] S. 38–57: Albertz, Rainer: Die Kulturarbeit im Atramḫasīs-Epos im Vergleich zur biblischen Urgeschichte; S. 58–73: Golka, Friedemann W.: Keine Gnade für **Kain**; S. 74–81: Rendtorff, Rolf: **Genesis 15** im Rahmen der theologischen Bearbeitung der Vätergeschichten; S. 82–106: Coats, George W.: Strife without reconciliation – a narrative theme in the **Jacob** traditions; S. 107–115: Koch, Klaus: pāḥăd jiṣḥaq – eine Gottesbezeichnung?; S. 116–130: Kühlewein, Johannes: Gotteserfahrung und Reifungsgeschichte in der Jakob-Esau-Erzählung. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Tiefenpsychologie; S. 138–173: Ruprecht, Eberhard: **Exodus 24,9–11** als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils; S. 174–193: Vetter, Dieter: Satzformen prophetischer Rede; S. 194–201: Amsler, Samuel: Les prophètes et la communication par les actes; S. 202–215: Löwenclau, Ilse von: Der Prophet **Nathan** im Zwielicht von theologischer Deutung und Historie; S. 216–235: Zimmerli, Walther: Das Gottesrecht bei den Propheten Amos, Hosea und Jesaja; S. 236–251: Bjørndalen, Anders Jørgen: Erwägungen zur Zukunft des Amazja und Israels nach der Überlieferung **Amos 7,10–17**; S. 252–270: Hermisson, Hans-Jürgen: Jeremias Wort über Jojachin; S. 271–287: Kegler, Jürgen: Das Leid des Nachbarvolkes. Beobachtungen zu den Fremdvölkersprüchen Jeremias; S. 288–301: Jenni, Ernst: Die Präposition *min* in zeitlicher Verwendung bei Deuterojesaja; S. 302–317: Mayer, Werner R.: „Ich rufe dich von ferne, höre mich von nahe!" Zu einer babylonischen Gebetsformel; S. 318–324: Steck, Odil Hannes: Bemerkungen zur thematischen Einheit von **Psalm 19,2–7**; S. 325–333: Macholz, Christian: Psalm **29** und **1 Kön 19**; S. 334–354: Landau, Rudolf: „... der hoch in der Höhe thront – der tief in die Tiefe sieht." Einige Aspekte zur Bedeutung des Paulus für die Praxis der Kirche; S. 355–372: Müller, Hans-Peter: Welt als „Wiederholung". Sören Kierkegaards Novelle als Beitrag zur Hiob-Interpretation; S. 373–393: Crüsemann, Frank: Hiob und Kohelet. Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches.

Tradition and interpretation. Essays by members of the Society for Old Testament study. Ed. by G. W. Anderson. – Oxf, (Lo, NY): (Oxford Univ. Pr.); Oxf: Clarendon Pr. 1979. XXI, 462 p.; £ 10,50; [cont.:] p. IX–XXI: Anderson, G. W.: Changing perspectives in Old Testament study; p. 1–30: Roberts, B. J.: The textual transmission of the Old Testament (including modern critical editions of the Hebrew Bible); p. 31–64: Barr, J.: Semitic philology and the interpretation of the Old Testament; p. 65–95: Gray, J.: Recent archaeological discoveries and their bearing on the Old Testament; p. 96–124: Clements, R. E.: Pentateuchal problems; p. 125–162: Porter, J. R.: Old Testament historiography; p. 163–188: McKane, W.: Prophecy and the prophetic literature; p. 189–213: Nicholson, E. W.: Apocalyptic; p. 214–237: Emerton, J. A.: Wisdom; p. 238–273: Eaton, J. H.: The Psalms and Israelite worship; p. 274–319: Cazelles, Henri: The history of Israel in the pre-exilic period; p. 320–350: Ackroyd, P. R.: The history of Israel in the exilic and post-exilic periods; p. 351–384: Zimmerli, W.: The history of Israelite religion; p. 385–416: Bruce, F. F.: The theology and interpretation of the Old Testament.

Oesch, Josef M.: Petucha und Setuma. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. XX, 394 S., T 1*–T 37* = Orbis biblicus et orientalis XXVII; Lw. DM 90,–.

Küchler, Max: Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 703 S. = Orbis biblicus et orientalis XXVI; Lw. DM 118,–.

3. Neues Testament

Vielhauer, Philipp: Aufsätze zum Neuen Testament. Bd. II: Oikodome. Hrsg. von Günter Klein. – Mchn: Kaiser 1979. XIV, 245 S. = Theologische Bücherei LXV – Neues Testament; kart. DM 38,–.

Begegnung mit dem Wort. Festschrift für Heinrich **Zimmermann**. Hrsg. von Josef Zmijewski und Ernst Nellessen. – Bonn: Hanstein 1980. 424 S. = Bonner biblische Beiträge LIII; Lw. DM 96,–; [enth.:] S. 11–21: Légasse, Simon: **Mt 5,17** et la prétendue tradition paracanonique; S. 23–33: Bauer, Johannes B.: Bemerkungen zu den mattäischen Unzuchtsklauseln ‹**Mt 5,32; 19,9**›; S. 35–65: Ernst, Josef: Die Petrustradition im Markusevangelium – ein altes Problem neu angegangen; S. 67–80: Kertelge, Karl: Das Abendmahl Jesu im Markusevangelium; S. 81–103: Zmijewski, Josef: Der Glaube und seine Macht. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu **Mt 17,20; 21,21; Mk 11,23; Lk 17,6**; S. 105–140: Laufen, Rudolf: ΒΑΣΙΛΕΙΑ und ΕΚΚΛΗΣΙΑ. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Gleichnisses vom Senfkorn; S. 141–159: Schnackenburg, Rudolf: Tradition und Interpretation im Spruchgut des Johannesevangeliums; S. 161–174: Schneider, Gerhard: Gott und Christus als ΚΥΡΙΟΣ nach der Apostelgeschichte; S. 175–193: Nellessen, Ernst: Die Einsetzung von Presbytern durch Barnabas und Paulus ‹**Apg 14,23**›; S. 195–212: Borse, Udo: Kompositionsgeschichtliche Beobachtungen zum Apostelkonzil; S. 213–217: Mußner, Franz: Wer ist „der ganze Samen" in **Röm 4,16**?; S. 219–250: Kremer, Jacob: „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig." Methodologische und hermeneutische Erwägungen zu **2 Kor 3,6b**; S. 251–271: Trilling, Wolfgang: Antichrist und Papsttum. Reflexionen zur Wirkungsgeschichte von **2 Thess 2,1–10a**; S. 273–309: Schürmann, Heinz: Jesu ureigenes Todesverständnis; S. 311–323: Schelkle, Karl Hermann: Charisma und Amt; S. 325–345: Mikat, Paul: Bemerkungen zur neutestamentlichen Sicht der politischen Herrschaft; S. 347–378: Knoch, Otto: Die Stellung der Apostolischen Väter zu Israel und zum Judentum; S. 401–404: Veröffentlichungen von Heinrich Zimmermann.

Unity and diversity in New Testament theology. Essays in honor of George E(ldon) **Ladd**. Edited by Robert A. Guelich. – GrR, Mich.: Eerdmans (1978). XV, 219 p.; [cont.:] p. 1–13: Meye, Robert: Psalm 107 as "Horizon" for interpreting the miracle stories of **Mark 4:35-8:26**; p. 14–22: Martin, Ralph P.: The pericope of the healing of the "Centurion's" Servant/Son ‹**Matt 8:5-13** par. **Luke 7:1-10**›: Some exegetical notes; p. 23–36: Harrison, Everett F.: A study of **John 1:14**; p. 37–53: Morris, Leon: The Jesus of Saint **John**; p. 54–72: Gasque, W. Ward: The Book of **Acts** and history; p. 73–81: Barclay, William: The one new man; p. 82–99: Bruce, F. F.: "All Things to all men": Diversity in unity and other Pauline tensions; p. 100–116: Epp, Eldon J.: Paul's diverse imageries of the human situation and his unifying theme of freedom; p. 117–132: Marshall, J. Howard: The meaning of "**Reconciliation**"; p. 133–160: Carlston, Charles: The vocabulary of perfection in **Philo** and **Hebrews**; p. 161–185: Longenecker, Richard: The Melchizeidek argument of Hebrews: A study in the development and circumstantial expression of New Testament thought; p. 186–194: Reicke, Bo: The God of Abraham, Isaac, and Jacob in New Testament theology; p. 195–213: Fuller, Daniel P.: Biblical theology and the analogy of faith; p. 214–217: Select bibliography of George Eldon Ladd.

Garland, David E.: The intention of **Matthew 23**. – Lei: Brill 1979. X, 255 p. = Supplements to Novum Testamentum LII; hfl 64,– [Diss., Louisville. Überarb.]

Farla, P. J.: Jezus' oordeel over Israel. Een form- en redaktionsgeschichtliche analyse van **Mc 10,46–12,40**. – Kampen: Kok 1978. XI, 581 blz.; hfl 59,–.

Lloyd-Jones, D[avid] M[artyn]: God's ultimate purpose. An exposition of **Ephesians 1:1 to 23**. – (Carlisle/Penn.:) The Banner of Truth Trust (1978). 447 p.

Metzger, Wolfgang: Der Christushymnus **1. Timotheus 3,16**. Fragment einer Homologie der paulinischen Gemeinden. – Stu: Calwer (1979). 163 S. = Arbeiten zur Theologie LXII; kart. DM 28,–.

Jeremias, Joachim: Die Sprache des **Lukas**evangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 323 S. = Kritisch-exegetischer Kom-

mentar über das Neue Testament. Sonderband: Die Sprache des Lukasevangeliums; Lw. DM 60,–.

Mollat, Donatien, SJ: Études johanniques. Préface de Jacques Guillet. – P: Ed. du Seuil (1979). 183 p. = Parole de Dieu; F 55,–.

Bergmeier, Roland: Glaube als Gabe nach Johannes. Religions- und theologiegeschichtliche Studien zum prädestinatianischen Dualismus im vierten Evangelium. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1980). 331 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CXII; kart. DM 54,– [Diss., Heidelberg]

Richards, Hubert: S[ain]t **Paul** and his Epistles. A new introduction. – Lo: Darton, Longman & Todd (1979). 152 p.; £ 2,50.

Jewett, Robert: A chronology of Paul's life. – Phil: Fortress Pr. (1979). VIII, 160 p.; $ 11,95.

Froitzheim, Franzjosef: Christologie und Eschatologie bei Paulus. – (Wü:) Echter Verl. (1979). 283 S. = Forschung zur Bibel XXXV; kart. DM 39,– [Diss., Freiburg/B]

Henry, Patrick: New directions in New Testament study. – Phil/Penn.: Westminster Pr. (1979). 300 p.; $ 9,95.

Zur Geschichte des Urchristentums. Hrsg. von Gerhard Dautzenberg [u. a.] – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 160 S. = Quaestiones disputatae LXXXVII; kart. DM 26,–; [enth.:] S. 11–32: Dautzenberg, Gerhard: Der Wandel der Reich-Gottes-Verkündigung in der urchristlichen Mission; S. 33–62: Merklein, Helmut: Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes; S. 63–96: Waibel, Maria: Die Auseinandersetzung mit der Fasten- und Sabbatpraxis Jesu in urchristlichen Gemeinden; S. 97–110: Weiser, Alfons: Die Nachwahl des Mattias ‹Apg 1, 15–26›. Zur Rezeption und Deutung urchristlicher Geschichte durch Lukas; S. 111–141: Müller, Karlheinz: Jesus vor Herodes. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23,6–12; S. 142–160: Blank, Josef: Zum Problem „Häresie und Orthodoxie" im Urchristentum.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Köpf, Ulrich: Kirchengeschichte und Geographie. Möglichkeiten und Grenzen einer historischen Geographie des Christentums. – ZThK LXXVII, 1980, 42–68.

Sontag, Frederick: Is God really in history? – Religious studies XV, 1979, 379–390.

Jonker, H.: Geschiedenis en christelijk geloof. Verdun 1919 en ... – Theologia Reformata XXII, 1979, 224–237.

Lotter, Friedrich: Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen. – HZ CCXXIX, 1979, 298–356.

Gössi, Anton: Das Archiv der oberdeutschen Minoritenprovinz im Staatsarchiv Luzern. – Lu, Mchn: Rex 1979. 223 S., 1 Kt. = Luzerner historische Veröffentlichungen: Archivinventare II; kart. DM 25,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Continuity and discontinuity in church history. Essays presented to George Hunston **Williams** on the occasion of his 65th birthday. Ed. by F. Forrester Church and Timothy George. – Lei: Brill 1979. XXII, 419 p. = Studies in the history of Christian thought XIX; hfl 112,–; [cont.:] p. 18–30: Littell, Franklin H.: The periodization of history; p. 33–44: Koester, Helmut: 1 Thessalonians – experiment in christian writing; p. 45–61: Garrett, James Leo, Jr.: The pre-Cyprianic doctrine of the priesthood of all Christians; p. 62–70: Grant, Robert M.: Civilization as a preparation for Christianity in the thought of Eusebius; p. 71–82: Pelikan, Jaroslav: A first-generation Anselmian, Guibert of Nogent; p. 83–91: Constable, Giles: Nudus nudum Christum sequi and parallel formulas in the twelfth century: A supplementary dossier; p. 92–103: Tavard, George H.: The Church as eucharistic communion in medieval theology; p. 104–117: Geanakoplos, Deno J.: The Byzantine recovery of Constantinople from the Latins in 1261: A chrysobull of Michael VIII Palaeologus in favor of Hagia Sophia; p. 118–130: Meyendorff, John: The christian gospel and social responsibility: the eastern Orthodox tradition in history; p. 133–149: Ozment, Steven: Humanism, scholasticism, and the intellectual origins of the Reformation; p. 150–168: Trinkaus, Charles: Luther's hexameral anthropology; p. 169–181: Steinmetz, David C.: The baptism of John and the baptism of Jesus in Huldrych Zwingli, Balthasar Hubmair, and late medieval theology; p. 182–197: Grimm, Harold J.: The role of Nuremberg in the spread of the Reformation; p. 198–214: Kingdon, Robert M.: Peter Martyr **Vermigli** and the marks of the true church; p. 215–231: Booty, John E.: The bishop confronts the queen: John **Jewel** and the failure of the English Reformation; p. 232–249: Tedeschi, John: Preliminary observations on writing a history of the Roman inquisition; p. 250–264: Godbey, John C.: Fausto **Sozzini** and justification; p. 267–284: Preus, J. Samuel: Religion and **Bacon**'s new learning: From legitimation to object; p. 285–300: Szczucki, Lech: Socinian historiography in the late 17th century ‹Benedykt **Wiszowaty** and his "Medulla historiae ecclesiasticae"›; p. 301–314: Handy, Robert T.: Wilderness experiences of religion in America; p. 315–337: Ahlstrom, Sydney E.: *Annuit Coeptis*: America as the elect nation, the rise and decline of a patriotic tradition; p. 338–350: Wright, Conrad: John **Cotton** washed and made white; p. 351–362: Hutchison, William R.: American missionary ideologies: "Activism" as theory, practice, and stereotype; p. 363–378: Bennett, John C.: The ecumenical commitment to a transforming social justice; p. 379–389: Spitz, Lewis W.: Model man, modern man, Reformation man; p. 397–411: Bibliography of the writings of George Huntston Williams.

Gieraths, Paul-Gundolf: Der Kirchenbegriff im Wandel der Jahrhunderte. Ein historischer Beitrag zur Ekklesiologie. – Angelicum LVI, 1979, 467–514.

3. Alte Kirchengeschichte

Judge, Edwin A.: Antike und Christentum: Towards a definition of the field. A bibliographical survey. – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II: Principat 23,1, B 1979, 3–58; S. 60–246: Aland, Kurt: Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit; S. 247–315: Keresztes, Paul: The Imperial Roman Government and the Christian Church. I: From Nero to the Severi; S. 316–339: Saumagne, Charles et Michel Meslin: De la légalité du Procès de Lyon de l'année 177; S. 340–374: Sordi, Marta: I rapporti fra il Cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno; S. 375–386: Keresztes, Paul: The Imperial Roman Government and the Christian Church. II: From Gallienus to the Great Persecution; S. 387–459: Andresen, Carl: „Siegreiche Kirche" im Aufstieg des Christentums. Untersuchungen zu Eusebius von Caesarea und Dionysios von Alexandrien; S. 460–723: Schäfke, Werner: Frühchristlicher Widerstand; S. 724–834: Helgeland, John: Christians and the Roman army from Marcus Aurelius to Constantine; S. 835–868: Swift, Louis J.: War and the Christian conscience. I: The early years.

Winden, J. C. M. van: The first fragment of **Philo**'s *Quaestiones in Genesim*. – VigChr XXXIII, 1979, 313–318; p. 319–323: Story, Cullen I. K.: The text of **Ignatius**' Letter to the Trallians 12:3; p. 324–341: Zañartu, Sergio: Les concepts de vie et de mort chez Ignace d'Antioche; p. 342–346: McNeil, Brian: A liturgical source in Acts of Peter 38; p. 347–355: Nolland, John: Proselytism or politics in Horace Satires I, 4, 138–143; p. 356–374: Buchheit, Vinzenz: Die Definition der Gerechtigkeit bei **Laktanz** und seinen Vorgängern; p. 375–382: Marcovich, Miroslav: On the text of Athenagoras, *De Resurrectione*; p. 383–392: Koschorke, Klaus: Eine gnostische Paraphrase des johanneischen Prologs. Zur Interpretation von 'Epistula Petri ad Philippum' ‹NHC VIII,2› 136, 16–137,4.

Gnilka, Christian: Ultima verba. – JAC XXII, 1979, 5–21; S. 22–29: Dihle, Albrecht: Das Gewand des Einsiedlers Antonius; S. 30–39: Speyer, Wolfgang: Religiös-sittliches und frevelhaftes Verhalten in seiner Auswirkung auf die Naturgewalten. Zur Kontinuität einer volkstümlichen religiösen Vorstellung in Antike und Christentum; S. 40–49: Ehrhardt, C. T. H. R.: **Eusebius** and **Celsus**; S. 50–60: Horn, Hans-Jürgen: Lügt die Kunst? Ein kunsttheoretischer Gedankengang des **Augustinus**; S. 61–69: Mundle, Ilsemarie: Augustinus und Aristoteles und ihr Einfluß auf die Einschätzung der Frau in Antike und Christentum; S. 70–97: Thraede, Klaus: Augustin-Texte aus dem Themenkreis ›Frau‹, ›Gesellschaft‹ und ›Gleichheit‹ I; S. 98–122: Colpe, Carsten: Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus **Nag Hammadi** VIII; S. 123–138: Dassmann, Ernst: **Paulus** in der **Gnosis**; S. 139–149: Brakmann, Heinzgerd: Alexandreia und die Kanones des **Hippolyt**; S. 150–160: Engemann, Josef: Akklamationsrichtung, Sieger- und Besiegtenrichtung auf dem Galeriusbogen in Saloniki (mit Textabbildungen 1/3 und Tafeln 1/4).

Sandmel, Samuel: **Philo** of Alexandria. – NY: Oxford Univ. Pr. 1979. XII, 204 p.; $ 12,95.

Horsley, Richard A.: The Sicarii: Ancient Jewish "terrorists". – JR LIX, 1979, 435–458.

Eckert, Jost: Die Verwirklichung von Brüderlichkeit in den ersten christlichen Gemeinden. – Conc XV, 1979, 634–638; S. 638–643: Pietri, Charles: Die Christen und die Sklaven in der ersten Zeit der Kirche ‹2.–3. Jahrhundert›.

Hoffman, R. Joseph: Meméristai ho Christós? Anti-Enthusiast polemic from Paul to Augustine. – StTh XXXIII, 1979, 149–164.

Broek, R. van den: Niet-gnostisch christendom in Alexandrië vóór Clemens en Origenes. – NThT XXXIII, 1979, 287–299.

Köster, Helmut: Dialog und Spruchüberlieferung in den gnostischen Texten von Nag Hammadi. – EvTh XXXIX, 1979, 532–556.

Fellermayr, Josef: **Tradition** und **Sukzession** im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen. – Mchn: Minerva 1979. X, 468 S. = Minerva-Fachserie Theologie; brosch. DM 48,–. [Diss., München]

Gryson, R.: Les lettres attribuées à **Ignace** d'**Antioche** et l'apparition de l'épiscopat monarchique. – RTL X, 1979, 446–453.

Rambaux, Claude: **Tertullien** face aux morales des trois premiers siècles. – P: Les Belles Lettres 1979. 518 p.; F 189,–.

Caspary, Gerard E.: Politics and exegesis: Origen and the Two Swords. – Berk, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. 1979. XV, 215 p.; $ 20,–.

Blanc, Cécile: Qui est Jésus-Christ? La réponse d'Origène. – BLE LXXX, 1979, 241–256.

Baumeister, Theofried: Die Anfänge der Volkskirchlichkeit. Pastorale Weitherzigkeit als Impuls für das Entstehen der Volkskirche. – FStudien LXI, 1979, 124–133.

Bévenot, Maurice: 'Sacerdos' as understood by **Cyprian.** – JThSt XXX, 1979, 413–429; p. 430–462: Hammond Bammel, C. P.: Products of fifth-century scriptoria preserving conventions used by Rufinus of Aquileia. III: Nomina sacra.

Fernández, Domiciano: La espiritualidad mariana en los SS. Padres. – EphMar XXIX, 1979, 395–416.

Pelland, Gilles: Le thème biblique du Règne chez saint **Hilaire** de **Poitiers**. – Gr LX, 1979, 639–674.

Ward, Maisie: Saint **Basil** and the Cappadocians. – Word and spirit I, 1979, 1–36; p. 37–48: Meninger, William: Basil's brother, Gregory of Nyssa; p. 49–85: Vogüé, Adalbert de: The greater rules of Saint Basil – A survey; p. 86–94: Pennington, Basil: Working with Saint Basil; p. 95–108: Daniélou, Jean: The Fathers and Christian unity; p. 109–136: Gribomont, Jean: Intransigence and irenicism in Saint Basil's "De Spiritu Sancto"; p. 137–164: Karam, Cyril: Saint Basil on the Holy Spirit – Some aspects of his theology; p. 165–176: Keleher, Brian: Some aspects of the anaphora of Saint Basil the Great.

Lynch, John L.: Prosōpon in **Gregory** of **Nyssa**: A theological word in transition. – ThSt XL, 1979, 728–738.

Kohlwes, Klaus: Christliche Dichtung und stilistische Form bei **Paulinus** von **Nola**. – Bo: Habelt 1979. 279 S. = Habelts Dissertationsdrucke. Reihe klassische Philologie XXIX; kart. DM 36,– [Diss., Bonn]

Staats, Reinhart: Die Basilianische Verherrlichung des Heiligen Geistes auf dem Konzil zu Konstantinopel 381. Ein Beitrag zum Ursprung der Formel „Kerygma und Dogma". – KuD XXV, 1979, 232–253.

Vogüé, Adalbert de: La règle de vigile signalée par Gennade. Essai d'identification. – RBén LXXXIX, 1979, 217–229; p. 230–270: Lienhard, Joseph T.: Index of reported patristic and classical citations, allusions, and parallels in the "Regula Benedicti".

Gregory, T.: Vox populi: Popular opinion and violence in the religious controversies of the fifth century A. D. – Columbus (OH): Ohio State University Pr. 1979. 280 p.; $ 20,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Saint-Thierry, une abbaye du **VIe** au **XXe** siècle. Actes du Colloque international d'Histoire monastique Reims-Saint-Thierry, 11 au 14 octobre 1976 réunis par Michel Bur. – Saint-Thierry: Association des Amis de l'Abbaye de Saint-Thierry 1979. XVIII, 643 p.

Muldoon, James: Popes, lawyers, and infidels: The Church and the non-christian world, 1250–1550. – University Park (PA): Pennsylvania State Univ. Pr. 1979. 240 p.; $ 14,–.

Linehan, Peter: Proctors representing Spanish interests at the Papal Court, 1216–1303. – AHP XVII, 1979, 69–123; p. 125–195: Muldoon, James: The Avignon Papacy and the frontiers of Christendom: The evidence of Vatican Register 62; p. 197–240: Martin, F. Lynn: Fabio Mirto **Frangipani** and Papal policy in France. The case of an independant-minded nuncio; p. 241–287: Kovács, Elisabeth: **Pius VI.** bei Joseph II. zu Gast. Neue Aspekte zur Reise des Papstes nach Wien im Jahr 1782; p. 289–355: Cárcel Ortí, Vicente: El archivo del nuncio Barili ‹1857–1868›; p. 357–366: Cummings, Raymond L.: The nunciature at Naples, its archives, and the national Revolution ‹August–September, 1860›; p. 367–423: Pásztor, Lajos: Per la storia dell'Archivio Segreto Vaticano nei secoli XIX-XX. La carica di Archivista della Santa Sede, 1870–1920; la prefettura di Francesco Rosi Bernardini, 1877–1879; p. 425–432: Balboni, Dante: Inventario degli «Indirizzi Pio IX» nella Biblioteca Vaticana; p. 433–453: Nagy, Ferenc, SI: La comune genealogia episcopale di quasi tutti gli ultimi papi ‹1700–1978›.

Problemi di storia della chiesa nei secoli **15–17.** – Nap: Ed. Dehoniane 1979. 293 p.; Lire 7000; [cont.:] p. 13–107: Fois, Mario: L'«Osservanza» come espressione della 'Ecclesia semper renovanda'; p. 109–136: Meersseman, G. G. – G. Piero Pacini: Le confraternità laicali in Italia dal Quattrocento al Seicento; p. 137–164: Camporeale, Salvatore I.: Umanesimo e teologia tra '400 e '500; p. 165–200: Vinay, Valdo: Stato attuale della storiografia della Riforma; p. 201–222: Galuzzi, Alessandro: La vita religiosa in Italia dopo il Concilio di Trento; p. 223–265: Marcocchi, Massimo: Per la storia della spiritualità in Italia tra il Cinquecento e il Seicento. Rassegna di studi e prospettive di ricerca; p. 267–293: Prodi, Paolo: Nuove dimensioni della Chiesa: il problema delle Missioni e la «conquista spirituale» dell'America.

5. Mittelalter

Seckler, Max: Vom Geist und von der Funktion der Theologie im Mittelalter. – ThQ CLIX, 1979, 254–263.

Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters. Hrsg. von Albert Zimmermann. Für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem. Halbbd. I. – B, NY: de Gruyter 1979. X, 335 S. = Miscellanea mediaevalia XII; Lw. DM 128,–.

Kieckhefer, Richard: Repression of heresy in medieval Germany. – University Park (PA): Pennsylvania Univ. Pr. 1979. XIV, 161 p. = The Middle Ages; $ 12,–.

Maier, Johann: Die Wertung des **Alters** in der jüdischen Überlieferung der Spätantike und des frühen Mittelalters. – Saeculum XXX, 1979, 355–364; S. 365–373: Sprandel, Rolf: Das Verhalten gegenüber alten Leuten: Die Geschichte der Exegese eines Paulus-Textes im Mittelalter.

Bessermann, Lawrence L.: The legend of **Job** in the Middle Ages. – Cambr (Mass.): Harvard University 1979. XII, 177 p.; $ 12,50.

Parvio, Martti: The basic sources of the **Finnish** medieval mass tradition. – StTh XXXIII, 1979, 133–147.

An anthology of church Slavonic texts of western ‹Czech› origin: with an outline of Czech-church Slavonic language and literature and with a selected bibliography by Francis Wenceslas Mares. – Mchn: Fink 1979. 230 S. = Slavische Propyläen CXXVII; kart. DM 68,–.

Richards, Jeffrey: The **popes** and the papacy in the early Middle Ages **476–752**. – Lo, Bost: Henley, Routledge & Kegan Paul (1979). VIII, 422 p.; £ 15,–.

Corpus Benedictionum Pontificalium (Index verborum C–Z), édité avec une étude, un index scripturaire et liturgique et un index verborum par Dom Edmond (Eugène) Moeller, O.S.B. – Turnhout: Brepols 1979. 649 p. = Corpus Christianorum. Series latina CLXII C.

Gribomont, Jean: Saint **Bède** et ses dictionnaires grecs. – RBén LXXXIX, 1979, 271–280; p. 313–324: Thomson, Rodney M.: The reading of **William** of **Malmesbury**: Further additions and reflections; p. 325–333: Burton, Janet: A confraternity list from St. Mary's Abbey, York.

Riedinger, Rudolf: Die Präsenz- und Subskriptionslisten des VI. Ökumenischen Konzils ‹**680/81**› und der Papyrus Vind. G 3. Vorgelegt am 20. Oktober 1978 von Hans Georg Beck. – Mchn: Verl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften 1979. 27 S. = Abhandlungen / Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. N.F. LXXXV; geh. DM 15,–.

Gamillscheg, Hannes: Ich kenne keine Angst. **Ansgar,** Missionar bei den Wikingern. – Mödling: St. Gabriel / St. Augustin: Steyler Verlag 1979. 143 S. = Missionare, die Geschichte machten; kart. DM 6,80.

Tellenbach, Gerd: Die geistigen und politischen Grundlagen der karolingischen Thronfolge. Zugleich eine Studie über kollektive Willensbildung und kollektives Handeln im neunten Jahrhundert. – FMSt XIII, 1979, 184–302; S. 303–356: Prelog, Jan: Sind die Weihesalbungen insularen Ursprungs?; S. 442–471: Bulst-Thiele, Marie Luise: Die Mosaiken der ‚Auferstehungskirche' in Jerusalem und die Bauten der ‚Franken' im 12. Jahrhundert.

Frantzen, Allen J.: The significance of the Frankish penitentials. – JEH XXX, 1979, 409–421.

Salmon, Pierre: Un témoin de la vie chrétienne dans une église de Rome au **XIe** siècle: le 'liber officialis' de la basilique des Saints-Apôtres. – RSCI XXXIII, 1979, 65–73; p. 95–104: Powell, James M.: The prefatory letters to the sermons of pope Honorius III and the reform of preaching.

Tomasic, Thomas Michael: **William** of **Saint-Thierry** on the myth of the fall. A phenomenology of animus and anima. – RThAM LXVI, 1979, 5–52; p. 53–83: Häring, N.: Notes on the "Liber Avium" of **Hugues** de **Fouilloy**; p. 84–129: Smalley, B.: **Peter Comestor** on the Gospels and his sources; p. 130–182: Macken, Raymond: Le statut de la matière première dans la philosophie d'**Henri** de **Gand**; p. 183–213: Currey, Cecil B.: The natural theology of John **Duns Scotus.**

Jakobi, Franz-Josef: **Wibald** von **Stablo** und **Corvey** ‹1098–1158›, benediktinischer Abt in der frühen Stauferzeit. – Mstr: Aschendorff 1979. 364 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen X = Abhandlungen zur Corveyer Geschichtsschreibung V.

Spiteris, Jannis, OFMCap: La critica Bizantina del primato Romano nel secolo **XII.** – R: Pont. Inst. Orient. Studiorum 1979. XXIV, 356 p.

Bouchard, Constance Brittain: Spirituality and administration. The role of the bishop in twelfth-century **Auxerre**. – Cambr (Mass.): The Mediaeval Academy of America 1979. VIII, 144 p. = Speculum anniversary monographs V; $ 5,–.

Delcor, Mathias: La société cathare en **Cerdagne**: nobles et bergers du XIIe au XIVe siècle. – BLE LXXX, 1979, 257–304.

Evans, G. R.: The academic study of the creeds in twelfth-century schools. – JThSt XXX, 1979, 463–480.

Di Napoli, Giovanni: La teologia trinitaria di **Gioacchino** da **Fiore**. – Div XXIII, 1979, 281–312.

Petersohn, Jürgen: Papstschisma und Kirchenfrieden. Geistesgeschichtliche Stellung und stadtrömischer Hintergrund des Traktats "De vera pace contra schisma sedis apostolicae" aus dem Jahre **1171.** – QFIAB LIX, 1979, 158–197; S. 198–243: Schmugge, Ludwig: Der "Tractatus de habilitate temporis ad processum versus Italiam". Eine Aufforderung an Kaiser Karl IV. zu einem dritten Italienzug ‹1376/78›; S. 244–272: Trexler, Richard C.: The episcopal constitutions of **Antonius** of **Florence.**

Holl, Adolf: Der letzte Christ. – Stu: Deutsche Verlags-Anstalt 1979. 399 S.; Pp. DM 36,–.

Das Siegburger Lektionar. Hrsg. von Mauritius Mittler. – Siegburg: Respublica 1979. XXV, 140 S. = Siegburger Studien XII.

Macken, Raymond: Lebensziel und Lebensglück in der Philosophie des **Heinrich** von **Gent**. – FStudien LXI, 1979, 107–123.

Jordan, William C.: **Louis IX** and the challenge of the **crusade**. – Princ (NJ): Princeton Univ. Pr. 1979. 288 p.; $ 17,50.

Fitzgerald, L. P.: St. **Thomas Aquinas** and the Two Powers. Is the "De Regno" authentic? – Angelicum LVI, 1979, 515–556.

Domanyi, Thomas: Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. 285 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXXIX; kart. sfr 52,– [Diss., Basel]

Auw, Lydia von: **Angelo Clareno** et les spirituels Italiens. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1979. 332 p. = Uomini e dottrine XXV.

Bazán, Bernardo Carlos: La signification des termes communs et la doctrine de la supposition chez Maître **Siger** de **Brabant**. – RPhL LXXVII, 345–372.

Oakley, Francis: The Western Church in the later Middle Ages. – Ithaca (NY): Cornell Univ. Pr. 1979. 352 p.; $ 17,50.

Wakelin, M. F.: Richard **Rolle** and the language of mystical experience in the fourteenth century. – DR XCVII, 1979, 192–203; p. 204–220: Clark, J. P. H.: Image and likeness in Walter **Hilton**.

Heinrich **Totting** von **Oyta**: Quaestiones in Isagogen Porphyrii. Hrsg. von Johannes Schneider. – Mchn: Verl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften/Beck [in Komm.] 1979. 154 S. = Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt VIII; kart. DM 30,–.

Milbank, John: Man as creative and historical being in the theology of **Nicholas** of **Cusa**. – DR XCVII, 1979, 245–257; p. 258–274: Clark, J. P. H.: Action and contemplation in Walter **Hilton**.

Heinz, Andreas: „Es ist eyn dach der frolicheit." Eine unveröffentlichte moselfränkische Fassung der Weihnachtscantio „Dies est laetitiae" aus einer Handschrift des 15. Jahrhunderts in der Bibliotheca Cusana. – TThZ LXXXVIII, 1979, 306–323.

6. Gesamte Neuzeit

Kingdon, Robert M.: Protestant parishes in the old world and the new: The cases of Geneva and Boston. – ChH XLVIII, 1979, 290–304.

Gillier, Georges: Les **Protestants** en **Haute-Provence** aux **XVIe, XVIIe, XVIIIe** siècles. – BSHPF CXXV, 1979, 379–448; p. 449–490: Richard, Michel: Notices sur les membres laïques du consistoire de l'Eglise réformée de **Paris** de **1803** à **1848.**

Mezzadri, Luigi: Le missioni popolari della Congregazione della missione nello Stato della Chiesa ‹**1642–1700**›. – RSCI XXXIII, 1979, 12–44; p. 80–94: Caiazza, Pietro: Stato del clero nella diocesi di **Sarno** durante la visita pastorale del vescovo Paolo **Fusco** ‹**1581**›.

Plongeron, Bernard: Das Ringen um die Darstellung der Mutter **Agnes** von **Jesus**: Ein hagiographisches Thema mit Variationen ‹1665–1963›. – Conc XV, 1979, 578–584.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Reform and Reformation: **England** and the Continent c 1500 – c 1750. Ed. by Derek Baker. Dedicated and presented to Clifford W. **Dugmore** to mark his seventieth birthday. – Oxf: Blackwell 1979. X, 326 p. = Studies in Church History. Subsidia. II; £ 15,–; [cont.:] p. 1–16: Elton, Geoffrey: England and the Continent in the sixteenth century; p. 17–33: Cargill Thompson, W.D.J.: The Two Regiments: the continental setting of William **Tyndale**'s political thought; p. 35–57: Cross, Claire: Continental students and the Protestant Reformation in England in the sixteenth century; p. 59–70: Loades, David: Anabaptism and English sectarianism in the mid-sixteenth century; p. 71–102: Collinson, Patrick: Calvinism with an Anglican face: the stranger churches in early Elizabethan London and their superintendent; p. 103–131: Hall, Basil: The early rise and gradual decline of Lutheranism in England ‹1520–1600›; p. 133–147: Cameron, James K.: John **Johnsone**'s An *confortable exhortation of our mooste holy Christen faith and her frutes:* an early example of Scots Lutheran piety; p. 149–163: Nijenhuis, W.: Adrianus **Saravia** as an eirenical churchman in England and the Netherlands; p. 165–173: Jonge, C. de: Franciscus **Junius** ‹1545–1602› and the English separatists at Amsterdam; p. 175–193: Postumus Meyjes, G.H.M.: Jean **Hotman**'s *Syllabus* of eirenical literature; p. 195–219: Grayson, C.: **James I** and the religious crisis in the United Provinces 1613–19; p. 221–243: Platt, John: Eirenical Anglicans at the synod of Dort; p. 245–250: Nuttall, G. F.: Richard **Baxter** and *The Grotian Religion*; p. 251–280: Duffy, Eamon: 'Correspondence Fraternelle': the SPCK, the SPG, and the churches of Switzerland in the war of the Spanish succession; p. 281–305: Ward, W. R.: The relations of enlightenment and religious revival in central Europe and in the English-speaking world; p. 307–314: Dugmore, Kathleen: Bibliography of the writings of Clifford W. **Dugmore.**

Van 't Spyker, W.: Natuur en genade in de reformatorische theologie. – Theologia Reformata XXII, 1979, 176–190.

Packull, Werner O.: Some reflections on the state of **Anabaptist** history: The demise of a normative vision. – Studies in religion / Sciences religieuses VIII, 1979, 313–323.

Canny, Nicholas: Why the Reformation failed in **Ireland:** *Une question mal posée.* – JEH XXX, 1979, 423–450.

Christensen, Carl C.: Art and the Reformation in **Germany**. – Columbus (OH): Ohio State Univ. Press 1979. 228 p. = Studies in the Reformation. Series II; $ 15,95.

Junghans, Helmar: **Wittenberg** als Lutherstadt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 224 S., Faltkt.; geb. DM 36,–.

Padberg, Rudolf: **Erasmus** von **Rotterdam.** Seine Spiritualität Grundlage seines Reformprogramms. – Pad: Bonifacius-Druckerei 1979. 124 S. = Oecumenismus spiritualis II; kart. DM 9,80.

Schützeichel, Heribert: Krankensalbung und Krankenseelsorge in der Sicht **Calvins**. – Cath XXXIII, 1979, 169–198.

Wehr, Gerhard: Valentin **Weigel.** Der Pansoph und esoterische Christ. – Frb/B: Aurum 1979. 106 S. = Fermenta cognitionis VII.

Maxcey, Carl E.: Double justice, Diego **Laynez**, and the Council of Trent. – ChH XLVIII, 269–278; p. 279–289: Christopherson, K. E.: Hallelujahs, damnations, or Norway's Reformation as lenghty process.

Kratzel, Günter: Das **Thorner** Kantional von **1587** und seine deutschen Vorlagen. Ein Beitrag zur Erforschung der deutsch-polnischen Liedbeziehungen im Zeitalter der polnischen Reformation. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1979. 243 S. = Symbolae Slavicae VI.

Pohorecki, Edward: Udział Maryi w Tajemnicy odkupienia według Justyna **Miechowity** ‹1590–1649› [Marias Teilnahme am Erlösungsgeheimnis nach Justyn Miechowita ‹1590–1649›]. – Studia Theologica Varsaviensia XVII, 1979, 2, 95–116.

Sauzet, Robert: Contre-réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc. Le diocèse de **Nîmes** au **XVIIe** siècle. – P: Vander-Oyez 1979. 527 p. = Publications de la Sorbonne – N.S. Recherches XXX.

8. Neuere Zeit

García-Lobo, Vicente: Exención y jurisdicción eclesiásticas de San Miguel de la Escalada. – Hispania Sacra XXIX, 1976, Madr 1979, 5–25; p. 27–75: Bartolomé Martínez, Bernabé: Cátedras de Gramática en la Universidad de Burgo de Osma ‹1550–1840›; p. 77–258: Andrés, Gregorio de: Relación historial del incendio y reconstrucción del monasterio de El Escorial ‹1671–1677›, por el padre Juan de Toledo; p. 259–310: Andrés-Gallego, José: Los círculos de obreros ‹1864–1887›; p. 311–323: Sánchez Mantero, Rafael: El clero español en la segunda restauración fernandina, según la memoria del diplomático francés Boislecomte.

Maurício, Domingos: A universidade de Évora e a escravatura. – Didaskalia VII, 1979, 153–200.

Cipolla, Carlo M.: Faith, reason, and the plague in seventeenth-century **Tuscany.** – Ithaca (NY): Cornell Univ. Pr. 1979. 140 p.; $ 9,95.

Palacín, Luís: O homem e a sociedade no pensamento de **Vieira**: Um estudo sobre a consiência possível (II). – Síntese XVI, 1979, 27–46; p. 131–153: Azzi, Riolando: A defesa da ordem social no pensamento de D. Romualdo A. de **Seixas,** arcebispo da Bahia ‹1827–1860›.

Surchat, Pierre Louis: Die Nuntiatur von Ranuccio **Scotti** in **Luzern 1630–1639.** Studien zur päpstlichen Diplomatie und zur Nuntiaturgeschichte des 17. Jahrhunderts. – R, Frb/B, Wien: Herder (1979). 205 S. = RömQu, Supplementheft XXXVI.

Lessing, Eckhard: Zu **Schleiermachers** Verständnis der Trinitätslehre. – ZThK LXXVI, 1979, 450–488.

Gonzáles Cordero, Francisco: San Antonio M. **Claret**: su programa apostólico liberador. – Clar XIX, 1979, 227–257; p. 259–289: Ciardi, Fabio: L'eucarestia nella vita e nel pensiero di Eugenio de **Mazenod**.

Speller, John L.: Alexander **Nicoll** and the study of German biblical criticism in early nineteenth-century **Oxford**. – JEH XXX, 1979, 451–459; p. 461–474: Gilmore, J. T.: The Rev. William **Harte** and attitudes to slavery in early nineteenth-century Barbados.

Evans, Gillian R.: 'An organon more delicate, Versatile and Elastic': John Henry **Newman** and Whately's logic. – DR XCVII, 1979, 175–191; p. 221–244: Rollmann, Hans: Holtzmann, von Hügel and Modernism (II).

Blandre, Bernard: **Russell** et le serviteur fidèle et prudent. – RHR CXCV, 1979, 193–205.

Kelly, J. J.: On the fringe of the modernist crisis. The correspondence of Baron Friedrich von **Hügel** and abbot Cuthbert **Butler.** – DR XCVII, 1979, 275–303.

Moore, J. R.: The post-Darwinian controversies. A study of the Protestant struggle to come to terms with Darwin in Great Britain and America 1870–1900. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1979. XI, 502 p.; £ 18,–.

Byabazaire, Deogratias M.: The contribution of the Christian churches to the development of Western **Uganda 1894–1974**. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1979. 198 S., Kt. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 112; kart. sfr 36,– [Diss., Würzburg]

9. Neueste Zeit

Runzo, Joseph: Relativism and absolutism in **Bultmann**'s demythologising hermeneutic. – SJTh XXXII, 1979, 401–419; p. 439–455: Avis, P.D.L.: The shaking of the seven hills; p. 457–469: Rodd, Cyrill S.: Max Weber and ancient Judaism.

Hoek, J.: Natuur en genade bij enkele twintigste-eeuwse theologen. – Theologia Reformata XXII, 1979, 191–204.

Die Russische **Orthodox**e Kirche in der Gegenwart. Beiträge zu einem Symposium der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde. Hrsg. von Wolfgang Kasack. – Mchn: Sagner (Komm.) 1979. 86 S. = Arbeiten und Texte zur Slavistik XXI; kart. DM 10,–.

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

Tresmontant, Claude: La crise **moderniste**. – P: Seuil 1979. 351 p.

Poulat, Emile: Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. – P: Casterman 1979. 696 p. = Religion et sociétés.

Rumi, Giorgio: **Milano** cattolica e la Francia negli anni Trenta. – RSCI XXXIII, 1979, 45–64.

Helmreich, Ernst Christian: The **German** churches under **Hitler**: Background, struggle, and epilogue. – Detroit: Wayne State Univ. Pr. 1979. 616 p.; $ 30,–.

Gräßer, Erich: Albert **Schweitzer** als Theologe. – Tü: Mohr 1979. X, 279 S. = Beiträge zur historischen Theologie LX; Lw. DM 64,–.

Müller, Gerhard Ludwig: **Bonhoeffers** Theologie der Sakramente. – Ffm: Knecht 1979. 480 S. = Frankfurter theologische Studien XXVIII; kart. DM 34,– [Diss. Freiburg/B]

Das theologische Erbe Karl Barths und die Kirche von heute. Vorträge, gehalten anläßlich der Erinnerungsfeier der Theologischen Fakultät der Universität Basel zum 10. Todestag von Karl Barth am 10. Dezember 1978 in der Leonhardskirche zu Basel. – Zü: Theologischer Verl. 1979. 39 S.; kart. DM 9,80.

Schneider-Flume, Gunda: „Entsprechungsdenken" und Sündenerkenntnis. Die Auswirkung der Methode der Korrelation auf das Sündenverständnis in der Systematischen Theologie Paul **Tillichs**. – ZThK LXXVI, 1979, 489–513.

Kardinal **Frings**. Leben und Werk. Hrsg. von Dieter Froitzheim. – Köln: Ellenberg 1979. 80 S. = Ellenberg-Deutungen; Ppb. DM 32,–.

Alexander, Stella: Church and state in **Yugoslavia** since 1945. – Cambr, Lo, NY, Melbourne: Cambridge Univ. Pr. 1979. XXI, 351 p.; £15,-.

Díaz Moreno, José María: Acuerdos Iglesia-Estado en **España**. Notas marginales. – EE LIV, 1979, 283–334.

Röhrig, Hans-Günter: **Papsttum** im Wandel. Von Johannes XXIII bis Johannes Paul II. – Bbg: St. Otto 1979. 167 S.; Ppb. DM 18,80.

Rubbens-Laarne, Antoine: De Kerk in **Belgie** tijdens de zestiger en zeventiger jaren. – Collationes IX, 1979, 433–459.

Rahner, Karl: Towards a fundamental theological interpretation of Vatican II. – ThSt XL, 1979, 716–727.

Schooyans, Michel: La Conférénce de **Puebla**. Un risque, un espoir. – NRTh, A. CXI = T. CI, 1979, 641–675; p. 740–752: Dezza, Paolo: La Constitution Apostolique 'Sapientia christiana'.

Taborda, Francisco A. C.: Puebla e as ideologias. – Síntese XVI, 1979, 3–25.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Ein Jahr Missionsgeschehen. – Intern. Fides-Dienst 1979, 483–492.

Le Joly, Edouard: Mère Teresa et les Missionnaires de la Charité. – P: Seuil 1979. 233 p.; F 45,–.

La mission chrétienne. – Histoire de l'Eglise par elle-même, sous la direction de Jacques Loew et Michel Meslin, (P 1978), 107–120. 225–238. 353–372. 491–510.

Oviedo Cavada, Carlos: Los obispos de **Chile, 1561–1978**. – Santiago: Ed. Salesiana 1979. 271 p.; $ 8,–.

Ricci, Matthieu – Nicolas Trigault: Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la **Chine** ‹**1582–1610**›. Introduction par Joseph Shih, S.J. Etablissement du texte et annotations par Georges Bessière. Tables et index par Joseph Dehergne, S.J. – P: DDB; Montréal: Bellarmin 1978. 740 p. = Collection Christus XLV. Textes.

Rivinius, Karl Josef, SVD: Die katholische Mission in **Süd-Shantung.** Ein Bericht des Legationssekretärs Speck von Sternburg aus dem Jahr 1895 über die Steyler Mission in China. – St. Augustin: Steyler Verl. 1979. 144 S. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XXIV; DM 24,60.

Tomson, P. J.: Het christendom in de **Japans**e geschiedenis. – Wereld en Zending VIII, 1979, 214–225.

Colombo, Domenico, PIME: Preghiera: l'Asia interroga la Chiesa. – Mondo e Missione CVIII, 1979, 451–475.

Weltmission in der Weltkrise. Vorträge zum Monat der Weltmission in Münster, Okt. 1978. Mit Beitr. von Dries van Coillie [u.a.]. – St. Augustin: Steyler Verlag 1979. 92 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Universität Münster XIV.

Wiesemann, Ursula: Mission und Menschenrechte. – Wu: Brockhaus 1979. 143 S.; DM 14,80.

Dussel, Enrique: Das Reich Gottes und die Armen. – Zeitschrift für Mission V, 1979, 154–171.

Kremers, Heinz: Judenmission heute. – Neuk: Neukirchener Verlag 1979. 80 S.; DM 9,80.

Meyer, Regina Pacis: Universales Heil, Kirche und Mission. Studien über die ekklesial-missionarischen Strukturen in der Theologie Karl Rahners und im Epheserbrief. – St. Augustin: Steyler Verl. 1979. 234 S. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XXII; DM 32,50 [Diss., Münster]

Theological and missionary themes in **Japan**: **1970–1979**. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature N. 23, Vol. VIII, Sept. 1979, 1–91.

André-Vincent, Philippe, OP: **Puebla** à l'heure de Jean-Paul II. – P: Apostolat des Editions 1979. 68 p.; F 10,–.

Ein Missionsorden fragt nach seiner Zukunft. Überlegungen zum Dokument „Missionarisch in Leben und Wirken" des III. Plenarrates der Kapuziner in Matti (Schweiz), 29. 8. bis 22. 9. 1978. – Münsterschwarzach: Vier-Türme 1979. X, 178 S. = Münsterschwarzacher Studien XXXII; DM 21,50.

Les catholiques et la politique africaine. – Pro Mundi Vita: Dossier africain n° 7–8, mars 1979. 57 p.

Chartier, Michel: Le Rwanda. – Peuples du Monde. Magazine de la Mission universelle, sept.-oct. 1979, 9–19.

Gheddo, Piero – Giovanni Colombo – Paolo Pecorari, PIME: Puebla, una Chiesa per il duemila. – Bol: EMI 1979. 206 p.; Lire 3500.

Ivern, Francisco, SJ: Puebla: A church on the move. – Vidyajyoti. Journal of theological reflection (Ranchi, India) XLIII, 1979, 198–212.

Jean-Paul II. à Puebla. – P: Centurion 1979. 159 p.; F 46,–.

Lüning, Hildegard: Der Papst in Mexiko. – Düs: Patmos 1979. 144 S.

Pacifique Sud: îles, nations, peuples. – Missi (Lyon) 1979, 195–219.

Weltmissionskonferenz Melbourne 1980. Texte und Dokumente. – Evangelische Mission. Jahrb. XI, 1979, 99–150.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Aspekte der spät**ägyptischen** Religion. Hrsg. von Wolfhart Westendorf. – Wiesb: Harrassowitz 1979. 115 S., Ill. = Göttinger Orientforschungen IV, 9; kart. DM 20,–.

Englund, Gertie: **Akh** – une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique. – (Sto: Almqvist & Wiksell [in Komm.]) 1978. 227 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations XI; scr 83,– [Diss., Uppsala]

Margalit, Baruch: A matter of 'life' and 'death'. A study of the Baal-Mot epic ‹CTA 4-5-6›. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1980. VII, 271 p. = Alter Orient und Altes Testament CCVI.

Lech, Klaus: Geschichte des **islam**ischen Kultus. Rechtshistor. u. ḥadīt-kritik. Untersuchung zur Entwicklung u. Systematik d. Ibādāt. Teil I: Das Ramaḍān-Fasten. – Wiesb: Harrassowitz 1979. XVIII, 352 S.

Sourdel, Dominique: L'Islam médiéval. – (P:) Pr. Univ. de France (1979). 223 p. = L'Historien XXXIX; F 65,–.

Ayoub, Mahmoud: Redemptive suffering in Islām. A study of the devotional aspects of 'Ashūrā' in Twelver Shī'ism. – The Hague, P, NY: Mouton Publ. (1978). 302 p. = Religion and society X; hfl 59,–.

Boyce, Mary: Zoroastrians. Their religious beliefs and practices. – Lo, Boston/Mass., Henley(-on-Thames): Routledge & Kegan Paul (1979). XXI, 252 p., 2 tabl. = Library of religious beliefs and practices.

Butler, John F.: Christianity in Asia and America after a.D. 1500. – Lei: Brill 1979. XXIV, 45 p., 48 p. = Iconography of religions XXIV, 13; hfl 48,–.

Johansson, Rune E. A.: The dynamic psychology of early **Buddhism**. – (Lo, Malmö:) Curzon Press; (Neu Delhi, Calcutta, Bombay:) Oxford & IBH Publ. (1979). 236 p. = Scandinavian Institute of Asian Studies. Monograph Series XXXVII; $ 12,–.

Holland, Barron: Popular Hinduism and Hindu mythology. An annotated bibliography. Compiled. – Westport/Conn., Lo: Greenwood Pr. (1979). XXIV, 394 p.; $ 29,95.

Gupta, Sanjukta – Dirk Jan Hoens – Teun Goudriaan: Hindu Tantrism. – Lei, Köln: Brill 1979. X, 208 p., 8 Ill. = Handbuch der Orientalistik II, 4, 2.

Kramers, Robert P.: **Konfuzius,** Chinas entthronter Heiliger? – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1979). 136 S., 6 Abb. im Text = Schweizer Asiatische Studien. Studienh. II; sfr 30,–.

Paper, Jordan: The meaning of the "T'ao-T'IEH". – HRel XVIII, 1978, 18–41.

Raboteau, Albert J.: **Slave** religion. The "Invisible Institution" in the Antebellum South. – NY: Oxford Univ. Pr. 1978. XI, 382 p.

Cain, Horst: Aitu: Eine Untersuchung zur autochthonen Religion der **Samoaner.** – Wiesb: Steiner 1979. XIV, 644 S., 3 Bl., Kt. = Arbeiten aus dem Seminar für Völkerkunde der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/M X; kart. DM 59,– [Diss., Marburg]

Oosterhuizen, G. C.: Afro-Christian religions. – Lei: Brill 1979. IX, 41 p., 48 pl. = Iconography of religions XXIV, 12; hfl 42,–.

VI. Religionsphilosophie

Craig, William Lane: The Kalām cosmological argument. – NY: Barnes & Noble 1979. 216 p. = Library of philosophy and religion; $ 22,80.

Wilmot, Laurence F.: **Whitehead** and God. Prolegomena to theological reconstruction. – Waterlo: Wilfried Laurier Univ. Pr. 1979. IX, 200 p.; $ 7,50.

Nilson, Jon: **Hegel**'s phenomenology and **Lonergan**'s insight: a comparison of two ways to Christianity. – Meisenheim/Glan: Hain 1979. 124 S. = Monographien zur philosophischen Forschung CLXIII.

Cozzoli, Mauro: L'uomo in cammino verso ... L'attesta e la speranza in Gabriel **Marcel**. – (R:) A(zienda) B(eneventana) T(ip.) Ed. (1979). 340 p. = Studi contemporanei IX; Lire 6000.

Purill, Richard L.: Grundkurs des religiösen Denkens (Thinking about religion. A philosophical introduction to religion, dt.) – Düs: Patmos-Verl. (1979). 206 S.; kart. DM 25,80.

Brugger, Walter: Summe einer philosophischen Gotteslehre. – Mchn: Berchmans 1979. 583 S.; brosch. DM 86,–.

Hodges, H(erbert A(rthur): God beyond knowledge. Ed. by W. D. Hudson. – (Lo, Basingstoke: Macmillan 1979). XII, 181 p. = Library of philosophy and religion; £ 8,95.

Lafont, Ch., OSB: L'excès du malheur et la reconnaissance de Dieu. – NRTh, A. CXI = T. CI, 1979, 724–739.

Winance, Eleuthère, OSB: Métadiscours du discours sur Dieu. – RThom, A. LXXXVII = T. LXXIX, 1979, 388–408. 546–574.

Bayer, Oswald: Die Gegenwart der Güte Gottes. Zum Problem des Verhältnisse von Gottesfrage und Ethik. – NZSystTh XXI, 1979, 253–271.

Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung. Peter Eicher (Hrsg.) – Mchn: Kösel 1979. 158 S. = Forum Religionswissenschaft I.

Stüttgen, Albert: Ende des Humanismus – Anfang der Religion? – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verlag (1979). 194 S.; kart. DM 25,–.

Smith, George H.: **Atheism**. The case against God. – Buffalo, NY: Prometheus Books 1979. XII, 355 p.; $ 6,95.

Der moderne Agnostizismus. Hrsg. von Robert Schlette. Mit Beitr. von Birgit Heiderich [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. (1979). 231 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 32,–; [enth.:] S. 11–30: Ulke, Karl-Dieter: Ausprägungen des Agnostizismus bei Hume, Kant und im Viktorianischen England; S. 31–48: Leuze, Reinhard: Das Problem des Agnostizismus bei Hegel; S. 49–67: Post, Werner: Agnostizismus im Marxschen Denken; S. 68–91: Sziborsky, Lucia: Agnostizismus – ein Konstituens der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos; S. 92–109: Heiderich, Birgit: Zum Agnostizismus bei Karl Löwith; S. 110–136: Lauble, Michael: Einheitsideal und Welterfahrung. Zur Aporetik im Denken von Albert Camus; S. 137–161: Müller, Werner: Agnostizismus bei Maurice Merleau-Ponty; S. 162–180: Neudeck, Rupert: André Malraux' heroischer Agnostizismus; S. 181–206: Ricken, Friedo: Agnostizismus in der analytischen Philosophie; S. 207–223: Schlette, Heinz Robert: Vom Atheismus zum Agnostizismus.

VII. Fundamentaltheologie

Le scienze della religione oggi. A cura di Carlo Cantone. – R: L(ibreria) A(teneo) S(alesiano) (1978). 310 p. = Biblioteca di scienze religiose XXII; Lire 7500; [cont.:] p. 11–83: Dhavamony, Mariasusai: Fenomenologia storica della religione; p. 85–131: Zavalloni, Roberto: Psicologia della religione; p. 133–179: Grumelli, Antonio: Sociologia della religione; p. 181–223: Miano, Vincenzo: Filosofia della religione; p. 225–296: Artigas, Luis: Teologia della religione.

Introduction to the study of religion. T. William Hall, ed. with Ronald R. Cavanagh. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row (1978). XIV, 269 p.; $ 7,95.

Reikerstorfer, Johann: Verbindlichkeit des Glaubens. Zum Theorieanspruch einer fundamentalen Theologie. – MThZ XXX, 1979, 266–277.

Shaw, D. W. D.: The dissuaders. Three explanations of religion. – (Lo:) SCM Pr. (1978). 87 p.; £ 1,10.

Heisig, James W.: Imago Dei. A study of C. G. **Jung**'s psychology of religion. – Lewisburg: Bucknell Univ. Pr.; Lo: Associated Univ. Pr. (1979). 253 p. = Studies in Jungian thought.

O'Doherty, E(amonn) F(eichin): Religion and psychology. – NY: Alba House; Staten Island/NY: Society of St. Paul (1978). VI, 157 p.

Colombo, Giuseppe: La teologia politica di Johannes Baptist **Metz**. – Teologia IV, 1979, 327–367.

Costanzo, Joseph F.: The historical credibility of Hans **Küng**. An inquiry and commentary. – North Quincy/Mass.: The Christopher Publ. House (1979). 383 p.; $ 12,95.

Polo Carrasco, Jesús: Verdad divina y lenguaje humano. – Scripta theologica XI, 1979, 61–104.

Besançon, Alain: La confusion des langues. La crise idéologique de l'Église. – P: Calmann-Lévy 1978. 167 p.; F 15,–.

Martinich, A. P.: Infallibility. – Religious Studies XVI, 1980, 15–27; p. 29–35: Morreall, John: Perfect happiness and the resurrection of the body.

Küng, Hans: 24 Thesen zur Gottesfrage. – (Mchn:) Piper (1979). 133 S. = Serie Piper CLXXI; kart. DM 10,–.
Moltmann, Jürgen: Gotteserfahrungen. Hoffnung, Angst, Mystik. – (Mchn:) Kaiser (1979). 70 S. = Kaiser Traktate XLVII.
Nicolas, Jean-Hervé: La seconde mort du pécheur et la fidélité de Dieu. – RThom, A. LXXXVII = T. LXXIX, 1979, 25–50.
Green, Ronald M(ichael): Religious reason. The rational and moral basis of religious belief. – NY: Oxford Univ. Pr. 1978. VIII, 303 p.
Ogden, Schubert M(iles): Faith and freedom. Toward a theology of **liberation**. – Nashv: Abingdon (1979). 128 p.

VIII. Dogmatik

Melotti, Luigi: Introduzione al mistero di **Dio**. Saggio teologico sul Dio trascendente e vicino. – Leumann ‹Torino›: Ed. Elle Di Ci (1978). 279 p.; Lire 3800.
Silanes Sanz, Nereo: "Ecclesia de Trinitate". La SS. Trinidad en el Vaticano II. – ETr XIII, 1979, 343–366.
Agresti, Giuliano: L'uomo nuovo. Saggio di **antropologia** cristiana. – Bol: Ed. Dehoniane 1979. 260 p. = Nuovi saggi teologici XVII; Lire 5000.
Scheffczyk, Leo: Christ werden als Vollender der Menschwerdung? – Aspekte der Personalisation ... = Grenzfragen VIII, Frb, Mchn (1979), 218–241.
Freund, Gerhard: Sünde im Erbe. Erfahrungsinhalt und Sinn der **Erbsünden**lehre. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1979). 236 S.
Cupitt, Don: The debate about Christ. – (Lo:) SCM Press (1979). VIII, 152 p.; £ 1,95.
Mackey, James P.: Jesus, the man and the myth. A contemporary Christology. – (Lo:) SCM Press (1979). VIII, 311 p.; £ 4,95.
Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott". Hrsg. u. eingel. von Michael Welker. – (Mchn:) Kaiser (1979). 192 S.
Maas, Wilhelm: Gott und die Hölle. Studien zum **Descensus Christi**. – Eins: Johannes Verl. (1979). 339 S. = Sammlung Horizonte. N. F. XIV; kart. DM 28,–.
McWilliams, Warren: Divine suffering in contemporary theology. – SJTh XXXIII, 1980, 35–54.
Hoffmann, Norbert: „Stellvertretung": Grundgestalt und Mitte des Mysteriums. Ein Versuch trinitätstheologischer Begründung christlicher Sühne. – MThZ XXX, 1979, 161–191.
Il ruolo di **Maria** nell'oggi della chiesa e del mondo. Simposio Mariologico, Roma, ottobre 1978. Ed. di Bernardo M. Antonini [e. a.] – R: Ed. "Marianum"; Bol: Ed. Dehoniane 1979. 218 p.; Lire 6000.
Schnackers, Hubert: Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de **Lubac**. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1979. 206 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXII; kart. sfr 33,– [Diss., Regensburg]
Kern, Walter: Außerhalb der Kirche kein Heil? – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 88 S.; kart. DM 9,80.
Toinet, Paul: Conflits, dialogue, conciliations et réconciliation dans l'Église. – Nova et Vetera LIV, 1979, 241–262.
Schneider, Theodor: Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1979). 322 S.
Orsy, Ladislas: The evolving church and the sacrament of **penance**. – Denville/N.J.: Dimension Books (1978). 211 p.; $ 11,95.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Piepkorn, Arthur Carl: Profiles in belief. The religious bodies of the United States and Canada. Vol. II: Protestant denominations. – NY [e. a.:] Harper & Row (1978). XX, 721 p.; $ 24,95.
Caldarola, Carlo: Christianity: The Japanese way. – Lei: Brill 1979. VIII, 234 p. = Monographs and theoretical studies in sociology and anthropology in honour of Nels Anderson. Publication XV; hfl 58,–.
Hoekstra, Harvey T.: The World Council of Churches and the demise of evangelism. – Wheaton: Tyndale House 1979. 300 p.
Der Protestantismus als kritische Kraft. [Von] Gustav Adolf Benrath, Roman Roessler, Helmut Hild. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 59 S. = Bensheimer Hefte LIII.
Russian Orthodoxy under the old regime. Ed. by Robert L(ewis) Nichols and Theofanis George Stavrou. – Minneapolis/Minn.: University of Minnesota Pr. (1978). XIV, 261 p., 8 tabl., 14 fig.; $ 16,50.
Mussner, Franz: Traktat über die **Juden**. – Mchn: Kösel-Verl. (1979). 398 S.; Lw. DM 28,–.
Lelong, Michel: Deux fidélités, une espérance. **Chrétien**s et **Musulman**s aujourd'hui. Préf. de Mgr Huyghe. – P: Ed. du Cerf 1979. 212 p. = Rencontres XI; F 47,20.
Mehedintu, Viorel: Offenbarung und Überlieferung. Neue Möglichkeiten eines Dialogs zwischen der **orthodoxen** und der **evangelisch-lutherischen** Kirche. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 352 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XL.
Evangelicals and Jews in conversation on scripture, theology, and history. Ed. by Marc H. Tanenbaum, Marvin R. Wilson, A. James Rudin. – GrR/Mich.: Baker Book House (1978). XVI, 326 p.; $ 7.95.
Talmon, Shemaryahu: Kritische Anfrage der jüdischen Theologie an das europäische Christentum. – Israel hat dennoch Gott zum Trost. Festschrift für Schalom Ben-Chorin, Tr 1978, 139–157; S. 158–182: Kremers, Heinz: Die Juden im christlichen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945; S. 183–193: Mayer, Reinhold: Leiderfahrung in der Diaspora – Heilserfahrung im Israelland.
Bolz, Wolfgang – Günther Klages: Religiöser Gruppenprotest. Die außerkirchl. religiösen Gruppen als Herausforderung an die Kirchen. – (Dortmund:) Crüwell 1979. 160 S.; kart. DM 16,80.
A contemporary look at the **Formula** of **Concord**. [Ed. by Robert D. Preus and Wilbert H. Rosin]. – St. Louis (Mo.): Concordia Publ. House (1978). 320 p.; $ 9,95.
Küppers, Werner: Orthodox-altkatholischer Dialog. – IK LXIX, 1979, 244–260.
Anderson, Robert Mapes: Vision of the disinherited. The making of American **Pentecostalism**. – NY, Oxf: Oxford Univ. Press 1979. 334 p.; £ 6,75.
Congar, Yves, OP: L'œcuménisme de **Paul VI**. – Nicolaus VI, 1978, 207–220.

X. Moraltheologie

Person im Kontext des Sittlichen. Beiträge zur Moraltheologie. Josef Georg **Ziegler** zum 60. Geburtstag gewidmet. Hrsg. von Joachim Piegsa u. Hans Zeimentz. Mit Beitr. von Helmut Juros [u. a.] – Düs: Patmos (1979). 211 S. = Moraltheologische Studien: Systematische Abt. VII; Lw. DM 24,80; [enth.:] S. 13–21: Juros, Helmut: Die 'Objektschwäche' der Moraltheologie; S. 22–29: Nossol, Alfons: Christsein als radikale Proexistenz. Christologisch-ethische Aspekte; S. 30–68: Styczeń, Tadeusz: Personaler Glaube im Spannungsfeld von religiöser Autorität und Gewissensautonomie; S. 69–81: Piegsa, Joachim: Die 'Sache Jesu' und die Reformmarxisten; S. 82–95: Szostek, Andrzej: Zur gegenwärtigen Diskussion über den **Utilitarismus**; S. 96–109: Pryszmont, Jan: Die Wiederherstellung der gefallenen menschlichen Natur und der Grundgedanke der orthodoxen Moraltheologie; S. 110–129: Theiner, Johann: Gedanken zur Sündenlehre **Abaelards** in seinem Werk *'Ethica seu Scito teipsum'*; S. 133–143: Sikorski, Tadeusz: Die Aporie des gemeinschaftlichen Lebens oder: Der gemeinschaftliche Charakter der christlichen Moral; S. 144–159: Kleber, Karl-Heinz: Der Christ und die **Armut**; S. 160–174: Wojtyła, Karol: Die menschliche Person im Kontext der ehelichen Hingabe und Elternschaft; S. 175–193: Tischner, Józef: Überlegungen zur **Arbeitsethik**; S. 194–204: Zeimentz, Hans: Toleranz – Freiheit – Wahrheit; S. 205–210: Bibliographie Josef Georg Ziegler.
Vigo Gutiérrez, Abelardo del: La teoría del justo precio corriente en los moralistas españoles del siglo de oro. – Burgense XX, 1979, 57–130.
Carol, Juniper B.: A history of the controversy over the "debitum peccati". – St. Bonaventure/N.Y.: St. Bonaventure Univ. – The Franciscan Institute (1978). XIII, 260 p. = Franciscan Institute Publications. Theology series IX; $ 7,–.
Emmet, Dorothy (Mary): The moral prism. – NY: St. Martin's Pr. (1979). X, 173 p.; $ 19,90.
Oglesby, Enoch H.: Ethics and theology from the other side: Sounds of moral struggle. – (Wash/D.C.:) University Pr. of America (1979). IX, 190 p.; $ 8,75.
Hamel, Edouard, SJ: Le Magnificat et le renversement des situations. Réflexion théologico-biblique. – Greg LX, 1979, 55–84.
Boekraad, A. J.: **Conscience** in the vision of Cardinal John Henry **Newman**. – DTh LXXXII, 1979, 233–249.
Druet, P.-Ph.: Psychologie et morale dans la conscience contemporaine. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 43–61.
Williams, Oliver F. – John W. Houck: Full value. Cases in Christian business ethics. (Introduction by Theodore M. Hesburgh.) – NY [e. a.]: Harper & Row (1978). XX, 236 p., 3 tables; $ 9,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Merendino, Erasmo: Gli inediti nella tradizione agiografica di S. **Gregorio** di **Agrigento**. – OChP XLV, 1979, 359–372.
Hanson, Craig L.: The passion of Saint **Onesimus** of **Colossae** BHG 1376y, 1377c. – Θεολογία L, 1979, 349–374.
Verheijen, Luc: Saint **Augustine**'s monasticism in the light of Acts 4. 32–35. – [Villanova, Pa.:] (Villanova Univ. Pr. 1979.) 97 p. = The Saint Augustine lecture series – Saint Augustine and the Augustinian tradition 1975; $ 5,75.
O'Brien, Robert: Saint **Aelred** et la lectio divina. – CCist XLI, 1979, 281–292; p. 293–323: Zegveld, André: *Lectio divina*. Réflexions; p. 324–339: Dumont, Charles: Pour un peu démythiser la *lectio* des anciens moines; p. 340–350: Peters, Sr. Gabriel: Un maître de lecture: Origène.
Petrocchi, Massimo: Storia della spiritualità italiana. Vol. I: Il duecènto, il trecènto e il quattrocento. II: Il cinquecènto e il seicènto. III: Il settecènto, l'ottocènto e il novecènto. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1978–1979. 183 p.; 252 p.; 209 p. = Letture di pensiero e d'arte L–LII; Lire 6000; 7000; 8000.
Proietti, L.: La regola primitiva e il testamento di S. **Francesco** nella normativa francescana-anglicana. – Laurentianum XX, 1979, 312–334.
Pedrini, Arnaldo: L'azione dello Spirito Santo nell'anima secondo il pensiero di S. **Francesco di Sales**. – R: (Bianco 1979). 72 p. [Diss., Roma. Gregoriana]
Le scuole degli Ordini **Mendicanti** ‹secoli XIII–XIV›. Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale XVII, 11–14 ottobre 1976. – Todi: Presso l'Accademia Tudertina 1978. 470 p.; Lire 20 000.
Teahan, John F.: Meditation and prayer in **Merton**'s spirituality. – AmBenRev XXX, 1979, 107–134; p. 146–158: Swidler, Arlene: Spirituality in the fiction of **Gertrud** von **le Fort**.
Lozano, J. M., CMF: Discipleship. New Testament and the religious life. – Claretianum XIX, 1979, 127–163; p. 165–190: Grieger, P., FSC: La formation permanente dans les Instituts religieux; p. 191–212: Gonzales Silva S. M., CMF: La consacrazione di vita dopo gli Istituti Secolari.
Spiritual well-being. Sociological perspectives. Ed. by David O. Moberg. – Wash: Univ. Pr. of America (1979). X, 358 p.; $ 12,–.

Mitten unter den Menschen. Spiritualität, Aufgaben und Probleme der Priester und Ordensleute. Hrsg. von Friedrich Wulf. Mit Beitr. von Augustin Mayer [u. a.]. – Düs: Patmos (1979). 93 S. = Patmos Paperbacks = Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern LXXXVI; kart. DM 12,80; [enth.:] S. 13–26: Mayer, Augustin: Geistliche Gemeinschaften heute; S. 27–42: Rahner, Karl: Bemerkungen zur Spiritualität des Weltpriesters; S. 43–77: Wulf, Friedrich: Die Orden auf der Suche nach ihrem Ort in Welt und Kirche von heute; S. 79–95: Metz, Johann Baptist: Zeit der Kirche – Zeit der Orden?

Dirks, Walter: Das Vertraute und das Vertrauen. Über zwei Stufen christlichen Lebens. – (Mchn:) Kaiser (1979). 69 S. = Kaiser Traktate XLI.

Tillard, J.-M.: Frei sein in Gott. Zur Praxis des Ordenslebens heute. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 136 S.; kart. DM 19,80.

Il monachesimo nel terzo mondo. – (R:) Paoline (1979). 288 p. = Teologia XXVII; Lire 6000.

Présences de Dieu. Par une moniale bénédictine. Préface de Louis Bouyer. – (P:) Fayard (1979). 269 p. = Communio; F 45,–.

Schaller, Hans: Das **Bittgebet**. Eine theologische Skizze. – Eins: Johannes Verlag (1979). 213 S. = Sammlung Horizonte N.F. XVI.

Mangoldt, Ursula von: Auf der anderen Seite der Verzweiflung oder Rückkehr zu einem christlichen Bewußtsein. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1979). 208 S.; kart. DM 24,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Kirche und Gesellschaft heute. (Franz **Groner** zum 65. Geburtstag.) Hrsg. von Franz Böckle u. Franz Josef Stegmann. – Pad [u. a.]: Schöningh (1979). 297 S.; [enth.:] S. 13–35: Zulehner, Paul M.: Zur pastoralen Lage der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland; S. 37–42: Schwarz, Karl: Gesellschaftliche Aspekte des Geburtenrückgangs in der Bundesrepublik Deutschland; S. 49–68: Rohde, Dieter: Die Evangelische Kirche in Deutschland in Zahlen 1963 bis 1976 – Entwicklungen und Tendenzen; S. 69–87: Vogt, Karl-Heinz: Zur Frage der Meßbarkeit religiöser Phänomene; S. 89–111: Schneider, Lothar: Neue Methoden für die sozialtheologische Forschung; S. 115–126: Nell-Breuning, Oswald von: Verantwortung für das Ganze im Kontext der Weltgesellschaft; S. 127–144: Stegmann, Franz Josef: Kirchlicher Heilsauftrag und profane Weltgestaltung – Zum Stellenwert des Christlichen in der Politik; S. 145–154: Weber, Wilhelm: Impulse für soziale Innovationen. Möglichkeiten und Grenzen der Kirche; S. 155–170: Roos, Lothar: Pluralismus und Grundwerteinigung – Ethische Bedingungen für das Überleben der Demokratie und ihre Institutionalisierung; S. 171–185: Böckle, Franz: Grundhaltungen – Grundwerte. Überlegungen zum Verlust von Werten und Normen im weltanschaulichen Pluralismus der Gegenwart; S. 187–208: Giers, Joachim: Kirche und Menschenrechte; S. 209–224: Nawroth, Edgar: Humanisierung der Leistungsgesellschaft aus christlich-sozialer Sicht; S. 225–235: Müller, J. Heinz: Das wirtschaftliche Wachstum und die Kirche; S. 237–245: Wallraff, Hermann Josef: Mitbestimmung – Vielfache Variation des Motives; S. 247–255: Zsifkovits, Valentin: Katholische Soziallehre und moderne Friedensforschung; S. 257–275: Weiler, Rudolf: Das Abrüstungsproblem nach der Soziallehre der Kirche in aktueller Sicht; S. 277–292: Hamelbeck, Winfried: Kirche und Sozialprinzipien; S. 293–254: Veröffentlichungen von Franz Groner, zusammengestellt von Karl-Josef Hollender.

Glaube und Politik – Religion und Staat. Zur Entmythologisierung und Neubestimmung ihres Verhältnisses. Von Maurice Boutin [u. a.] unter Herausgabe v. Franz Theunis. – Hbg-Bergstedt: Reich-Evang. Verl. 1979. 207 S. = Kerygma und Mythos VII–1 = Theologische Forschung LXIII; kart. DM 24,–.

Giers, Joachim: Der Weg der Kirche ist der Mensch. Sozialtheologische Aspekte der Enzyklika „**Redemptor hominis**" Papst Johannes Pauls II. – MThZ XXX, 1979, 278–292.

Mardones, José María: Teología e ideología: confrontación de la teología política de la esperanza de J. **Moltmann** con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. – Bilbao: Universidad de Deusto; Mensajero 1979. 273 p. = Publicaciones de la Universidad de Deusto Teologia – Deusto XIV; pes 690,–.

Siebert, Rudolf J.: **Horkheimer**'s critical sociology of religion: The relative and the transcendent. – (Wash/DC:) Univ. Press of America (1979). IX, 99 p.; $ 7.25.

Kuphal, Arnim: Abschied von der Kirche. Traditionsabbruch in der Volkskirche. Zugleich ein Beitrag zur Soziologie des kollektiven Verhaltens. – Gelnhausen, B, Stein: Burckhardt-Haus – Laetare Verl. (1979). 501 S. = Empirische Erhebungen; kart. DM 35,– [Diss., Saarbrücken]

Klose, Alfred: Die katholische Soziallehre. Ihr Anspruch, ihre Aktualität. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1979). 231 S.; kart. DM 25,–.

Majka, Józef: Dimensiones sociales peccati. – PerRMCL LXVIII, 1979, 233–252.

XIII. Kirchenrecht

Il diritto nel mistero della chiesa. A cura del gruppo Italiano docenti diritto canonico. Vol. I: Introduzione. – R: Libr. Ed. della Pont. Università Lateranense 1979. XII, 276 p.; = Quaderni di "Apollinaris" I; Lire 7500; [cont.:] p. 1–38: Martini, Agostino: Il diritto nella realtà umana; p. 39–67: Longhitano, Adolfo: La dimensione istituzionale della Chiesa sacramento di salvezza; p. 68–115: Leclerc, Gustave e Bruno Senofonte: Specificità dell'ordinamento canonico; p. 117–236: Giacobbi, Attilio: Il diritto nella storia della Chiesa: Sintesi di storia delle fonti e delle istituzioni; p. 237–272: Marcuzzi, Pier Giorgio: Normativa canonica.

Aubert, Jean-Marie: La dialectique «Théorie-praxis» dans la vie de l'Eglise. – RDC XXIX, 2–4, 1979, 1–11; p. 12–22: L'Huillier, Pierre: Un aspect estompé du 28e canon de Chalcédoine; p. 23–40: Metz, René: Droit canonique et droit ecclésiastique. Problème de terminologie; p. 41–52: Munier, Charles: La tradition littéraire des dossiers africains; p. 53–73: Naurois, Louis de: Matrimonium gaudet favore iuris; p. 74–80: Norr, K. W.: Kontroversen legistischer Glossatoren in päpstlichen Dekretalen; p. 81–93: Piveteau, Cécile: Attitudes devant la mort en Angoumois aux XIIIe et XIVe siècles d'après les testaments; p. 94–103: Poupard, Paul: Trente ans d'enseignement supérieur catholique 1945–1975; p. 104–137: Richard, Hugues: Une source pour l'étude des connaissances du clergé français en matière de droit canonique à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècles: les «Instructions sur le rituel de Toulon»; p. 138–144: Tejero Tejero, Eloy: Matrimonio y sacramento en la escolástica incipiente; p. 145–153: Vidal, Henri: La légion d'honneur du cardinal de Cabrières; p. 154–177: Voeltzel, René: Le droit matrimonial dans les anciennes Eglises Réformées de France; p. 178–182: Vogel, Cyrille: Peregrina communio.

Krämer, Peter: Warum und wozu kirchliches Recht? Zum Stand der Grundlagendiskussion in der kath. Rechtswissenschaft. – Tr: Paulinus-Verl. 1979. 28 S. = Canonistica III; kart. DM 7,80.

Schmitz, Heribert: Vom schwierigen Umgang mit Beschlüssen der Deutschen Bischofskonferenz. – AkKR CXLVII, 1979, 406–423; S. 377–405: Socha, Hubert: Der Dienst der **Pastoralreferenten** und die eine geistliche Vollmacht.

Tricerri, Carlo: Note di giurisprudenza rotale sulla nullità di matrimonio derivante da "defectus validi consensus". – MonEccl CIV, 1979, 443–473; p. 474–490: D'Alfonso, Michele: Origine divina della fama di santità e suo valore giuridico ecclesiale sociale.

Leisching, Peter: Haec Aedes Mysterium Adumbrat Ecclesiae. Kirchliches Recht zur Wahrung von Kunstwerken. – OeAKR XXIX, 1978, 340–351; S. 396–425: Hagel, Walter: Teilkirchliche Aspekte zum Denkmalschutz in Österreich; S. 426–445: Helfgott, Norbert: Denkmalschutzgesetz und kirchliches Eigentum; S. 446–464: Anderle, Karl: Kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche Aspekte der Novelle zum Denkmalschutzgesetz im Jahre 1978.

Gordon, Ignazio, SJ: Discorso generale sui Libri **IV** e **V** del »Codex«. – Apollinaris LII, 1979, 62–79; p. 80–101: Pugliese, Giovanni: Actio - Contestatio litis; p. 102–133: Ochoa, Javier: «Actio» e «Contestatio litis» nel processo canonico; p. 134–142: Provera, Giovanni: Prova – sentenza – appello in diritto romano; p. 143–149: Zampetti, Giovanni: Prove – sentenza – appelli in diritto canonico; p. 150–165: Biscardi, Arnaldo: L'imputabilità dell'atto delittuoso in diritto romano; p. 166–174: De Paolis, Velasio: L'imputabilità dell'atto delittuoso nel Libro V del CIC.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Dantine, Wilhelm: Praxisbezug der Theologie und Praktische Theologie. – Theologia scientia eminens practica. Fritz Zerbst zum 70. Geburtstag, Wien 1979, 13–22; S. 23–34: Trillhaas, Wolfgang: Zu den Sachen selbst – Rückblick auf ein problematisches Fach; S. 35–51: Lüthi, Kurt: Die interdisziplinäre Symboldebatte – kritische und konstruktive Überlegungen.

Calster, Stefaan van: Wat is pastoraal? Deel I: Priester en pastor zijn te midden van een veranderende Kerk en maatschappij. – Brugge: Uitg. Emmaüs; Nijm: Gottmer (1978). 268 blz.; FB 370,–.

Tillard, J. M. R., OP: Préparer l'unité. Pour une pastorale œcuménique. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 161–178.

Spiazzi, Raimondo: Ill ministero pastorale oggi. Manuale teologico-pratico per le scuole di formazzione ecclesiastica. – Rovigo: Istituto Padano di Arti Grafiche (1979). 491 p. = Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino – Facoltà di Teologia; Lire 12 000.

Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben. Norbert Greinacher, Norbert Mette, Wilhelm Möhler ‹Hrsg.›. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) (Matthias-)Grünewald(-Verlag) (1979). 319 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XXX; kart. DM 35,–.

Freiheit und Methode. Wege christlicher Einzelseelsorge. Hrsg. u. eingel. von Joachim Scharfenberg. – Wien, Frb/B, Bas: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 153 S. = Sehen, Verstehen, Helfen. Pastoralanthropologische Reihe I; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 9–14: Gastgeber, Karl: Das Methodenproblem in der katholischen Seelsorge; S. 15–35: Läpple, Volker: Das Methodenproblem in der evangelischen Seelsorge; S. 37–60: Herms, Eilert: Phantasie und Realität in der seelsorgerlichen Beratung; S. 61–81: Preul, Reiner: Seelsorge als Bewältigung von Lebenssituationen; S. 83–101: Hammers, Alwin: Gesprächspsychotherapeutisch orientierte Seelorge; S. 102–112: Winkler, Klaus: Tiefenpsychologisch orientierte Seelsorge; S. 113–135: Petzold, Hilarion: Integrative Gestalttherapie in der Ausbildung von Seelsorgern; S. 136–151: Stenger, Hermann Umgang mit Erfahrungen im seelsorgerlichen Gespräch.

Sánchez, Urbano: La crisis sacerdotal según la Gaudium et Spes. El pluralismo innovador y fiel, un camino necesario para el futuro del sacerdocio. – Caracas: (Trípode) 1978. 300 p. = Col. Ultreya IX. [Diss., Roma. Academia Alfonsiana]

Maas, C(ees): Affektivität und **Zölibat** (Affektiviteit en celibaat, dt.) Dargestellt aufgrund einer Untersuchung der holländischen Literatur 1960–1978. – (St. Augustin:) Steyler Verl. 1979. 256 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn XXXI.

Rondet, Michel: Le célibat évangélique dans un monde mixte. Un contexte nouveau – Valeurs évangéliques et célibat volontaire – L'expression d'un amour évangélique – Célibat et fraternité. – (P:) Desclée de Brouwer (1979). 111 p. = Croire aujourd'hui; F 25,–.

Kommunikation in der Kirche. Predigt, Religionsunterricht, Seelsorge, Publizistik. Hrsg. von Bernhard Klaus [u. a.] in Verb. mit Rainer Lachmann [u. a.]. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1979). 256 S.; kart. DM 38,–.

Zulehner, Paul M[ichael]: Umkehr: Prinzip und Verwirklichung: am Beispiel **Beichte**. – Ffm: Knecht 1979. 215 S. = Beiträge zur praktischen Theologie: Erwachsenenbildung; kart. DM 29,80.

Peukert, Ursula: Psychische und soziale Bedingungen kindlicher Identitätsfindung. – Religionspädagogische Beiträge IV, 1979, 4–22; S. 23–48: Fraas, Hans-Jürgen: Religiöse Lernprozesse in der Dialektik von Funktion und Substanz; S. 49–68: Sauer, Ralph: Erziehung zum Beten – Eine Aufgabe der Schule; S. 69–85: Sagi, Alexander: Religiöses Lernen vor dem Schulalter; S. 86–117: Zirker, Hans: Die Könige Israels im Schulbibelformat; S. 116–129: Charytański, Jan: Katechese als Unterweisung und Erziehung in der Nähe von Liturgie und Familie.

Schicke-Tappe, Hedwig: Christliche Erziehung in konfessionsverschiedenen Ehen. – Mchn: Don-Bosco-Verl. 1979. 60 S.; kart. DM 8,80.

Schaube: Werner: Die **Sinnfrage** im Brennpunkt des Religionsunterrichts. Grundlegung, Modelle, Materialien. – Mchn: Don Bosco Verlag (1979). 95 S.; kart. DM 14,80.

Grässmann, Frithjof: Hilfe, ich gebe Religionsunterricht. Anleitungen und Anregungen für die Praxis. – (Mchn:) Kaiser (1979). 178 S., 7 Taf. im Text = Ganz praktisch.

Hoffmann, Johannes: Moralpädagogik. Bd. I: Moraltheologische und moralpädagogische Grundlegung. – Düs: Patmos (1979). 264 S.

XV. Liturgiewissenschaft

Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di Burkhard **Neuheuser**. – R: Ed. Anselmiana 1979. XVI, 632 p. = Studia Anselmiana LXVIII = Analecta Liturgica I; Lire 30 000; [cont.:] Arranz, Miguel: La liturgie des heures selon l'ancien Euchologe byzantin; p. 21–29: Ashworth, Henry: The influence of Saint Cyprian on the composition of two prayers of the Gelasian sacramentary; p. 31–43: Auge, Matías: El Espíritu Santo en los textos del tiempo pascual del Misal Romano de Pablo VI; p. 45–55: Chupungco, Anscar: A Filipino adaptation of the liturgical language; p. 97–113: Fischer, Balthasar: O mors, ero mors tua. Eine Kurzformel der römischen Liturgie für das Paschamysterium; p. 115–123: Häussling, A. A.: Um die rechte Norm der Messhäufigkeit. Eine Relecture nach 35 Jahren; p. 125–187: Hallinger, Kassius: Überlieferung und Steigerung im Mönchtum des 8. bis 12. Jahrhunderts; p. 189–202: Kniazeff, Alexis: Quand le Christ a fait disparaître le voile; p. 203–212: Lentini, Anselmo: Carmi d'interesse liturgico nell'opera di Alfano; p. 213–242: Martelli, A. M.: La testimonianza del Ge Reg. 316 in rapporto allo stato reale della festa dei SS. Pietro e Paolo a Roma; p. 243–265: Nocent, Adrien: Contribution à l'étude du rituel du mariage; p. 267–275: Olivar, Alexandrie: Iacebat in praesepio et fulgebat in caelo. Un estudio sobre fuentes patrísticas de textos litúrgicos; p. 277–315: Pernigotto-Cego, Arnaldo: Il significato del termine «Solemnitas» e dei suoi sinonimi nel latino precristiano e cristiano dei primi secoli; p. 317–365: Pinell, Jordi: El canto de los «Threni» en las Misas cuaresmales de la antigua liturgia hispánica; p. 367–391: Rech, Photina: «Brot, das Danksagung heißt»; p. 393–411: Sartore, Domenico: Ecclesiae mirabile sacramentum. Annotazioni patristico-liturgiche in riferimento alla concezione sacramentale della Chiesa; p. 413–450: Schmidt, Herman: «Eulogia» sulla generazione dell'uomo nel salterio della Neovulgata. Un'analisi linguistica; p. 451–471: Schneider, Theophora: Opfer Christi und Opfer der Kirche; p. 473–487: Stefani, Gino: L'organo, «Re degli strumenti». Una ricerca semiologica; p. 489–507: Świerzawski, Waclaw: La liturgie à la base de l'interprétation authentique de la vie sacerdotale; p. 509–590: Triacca, Achille M.: «Impositio manuum super infirmum». L'unzione degli ammalati nell' antica liturgia ambrosiana ‹1973›; p. 591–626: Verheul, Ambroise: Les pratiques baptismales dans la primitive Eglise source d'inspiration pour l'Eglise d'aujourd'hui?; p. 627–632: Wagner, Georg: Spuren einer frühchristlichen Agape-Feier in byzantinischen Vesper-Gebeten.

Jüdische Liturgie. Geschichte, Struktur, Wesen. [Von] Johann Maier [u. a.]. Hrsg. von Hans Hermann Henrix. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 160 S. = Quaestiones disputatae LXXXVI; kart. DM 26,–; [enth.:] S. 13–32: Petuchowski, Jakob J.: Zur Geschichte der jüdischen Liturgie; S. 33–46: Maier, Johann: Aspekte der Kultfrömmigkeit im Lichte der Tempelrolle von Qumran; S. 47–65: Thoma, Clemens: Biblisches Erbe im Gottesdienst der Synagoge; S. 66–76: Petuchowski, Jakob J.: Das „Höre Israel"; S. 77–88: Petuchowski, Das „Achtzehngebet"; S. 89–102: Maier, Johann: Synagogale Poesie ‹Pijjut›; S. 103–110: Petuchowski, Jakob J.: Die traditionelle jüdische Liturgie – Bemerkungen zu Aufbau und Struktur des synagogalen Gottesdienstes; S. 111–121: Petuchowski, Jakob J.: Liturgiereform im Judentum heute; S. 122–136: Thoma, Clemens: Die jüdische Liturgie und die Kirchen; S. 137–160: Reifenberg, Hermann: Der christliche Liturgiker vor dem jüdischen Gottesdienst – Überlegungen zu vorgegebenen Fragen kultischer Theorie und Praxis.

Schilson, Arno: „Notlösungen sind oft Fehllösungen!" Zur theologischen Problematik der „Kommunionfeiern". – HlD XXXIII, 1979, 147–174.

Wibiral, Norbert: Liturgie und Denkmalpflege nach dem Zweiten Vaticanum. – OeAKR XXIX, 1978, 352–395.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Zoltán Alszeghy SJ, Pont. Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Rom; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Prof. DDr. Eugen Biser, Ludwigstr. 31 II, 8000 München 22; Prof. Dr. Alfons Deissler, Reinhold-Schneider-Straße 5, 7800 Freiburg-Littenweiler; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Ernst Feil, Hainweg 9, 8031 Gilching; Prof. Dr. Josef Fink, Rudolfstr. 24, 4400 Münster; Prof. Dr. Karl Forster, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Dr. Erwin Gotenburg, Hoher Hekkenweg 109, 4400 Münster; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Dr. Angelus Häußling OSB, Benediktiner-Abtei, 5471 Maria Laach; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Richard Hauser, Merianstr. 2, 6900 Heidelberg; Prof. Dr. Peter Hünermann, Melchersstr. 59, 4400 Münster; Prof. Dr. Leo Juhnke, Ammerseestr. 54, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Minoritenweg 6, 8411 Sinzing; Priv.-Doz. Dr. Peter Krämer, Insel Nonnenwerth, 5480 Remagen; Dr. Adolf Laminski, Am Streganzsee 8, DDR-1608 Prieros; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Andreas Lindt, Burgerstr. 16, CH-3063 Ittingen; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Dr. Klaus Lüdicke, Schwarzer Weg 41, 4402 Greven; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8078 Eichstätt; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Bahnhofstr. 54, 6457 Maintal-Dörnigheim; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Höhenweg 22a, 8901 Leitershofen; Dr. Josef Pietron, Überwasserkirchplatz 3, 4400 Münster; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Heribert Schmitz, Harthausener Str. 6, 8011 Neukeferloh; Dr. Norbert Trippen, Priesterseminar, Eintrachtstr. 166, 5000 Köln; Dr. Franz Untergaßmair, Grabbestr. 7, 4790 Paderborn; Doz. Dr. Harald Wagner, Hardtstr. 114, 7070 Schwäbisch Gmünd; Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31; Dr. Jürgen Werbick, Ungererstr. 161, 8000 München 40; Prof. Dr. Claus Westermann, Kettelerstr. 2, 6837 St. Leon-Rot; Dr. Siegfried Wiedenhofer, Spitzwegstr. 56, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Universität Augsburg, Lehrstuhl für Dogmatik, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; DDr. Paul M. Zulehner, Domplatz 5, 8390 Passau.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1980 – 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 Westfalen.

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

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:
Philosophische Theologie/Sprachwissenschaft – Verlag Frommann-Holzboog
Der Stachel im Fleisch – Verlag Aschendorff Münster

Die erste ökumenische Kirchengeschichte

mit der Auseinandersetzung über die Rolle der Kirchen im Dritten Reich



Raymund Kottje/Bernd Moeller (Hg.)
Ökumenische Kirchengeschichte

Band 1: Alte Kirchen und Ostkirchen

2. Aufl. 309 S. Pp. DM 36.-

Hier verbindet sich Lesbarkeit mit Niveau, das in manchen Kapiteln sogar das wissenschaftlicher Lehr- und Handbücher übertrifft.

Christ in der Gegenwart

Band 2: Mittelalter und Reformation

2. Aufl. 484 S. Pp. DM 49.-

Es muß zunächst anerkannt werden, daß es gelungen ist, auf so engem Raum ein so weites Gebiet geschickt darzustellen. Beachtung verdient, daß die Theologiegeschichte dabei erfreulich viel Platz erhalten hat. Häufig sind Personen und Ereignisse mit wenigen Worten so treffend charakterisiert, daß der Leser spürt, wie gut der Verfasser mit seiner Materie vertraut ist.
Es ist ohne Zweifel verdienstvoll, eine ökumenische Kirchengeschichtsschreibung zu versuchen. Welch ein großer Gewinn wäre es, wenn die kirchengeschichtliche Bildung in den verschiedenen Konfessionen eine gemeinsame Grundlage fände.

Theol. Literaturzeitung

Band 3: Neuzeit

2. Aufl. 412 + 16 S. mit Zeittafel. Pp. DM 49.-

Wohl kaum eine Kirchengeschichte berichtet so ausführlich und ausgewogen über die jeweils andere Konfession. Dieses nicht nur für Fachgelehrte, sondern auch für Schüler und Studenten konzipierte Standardwerk weist eine Reihe Vorteile auf: Es ist klar gegliedert, erklärt im Anhang die wichtigsten Fach- und Fremdwörter, verfügt über eine für die einzelnen Kapitel speziell erstellte, aber dennoch nicht ausufernde Bibliographie und bietet auf der beiliegenden Zeittafel einen guten Überblick.

Die Welt der Bücher

In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG

Gerd Theißen

Studien zur Soziologie des Urchristentums

1979. VI, 317 Seiten. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19). Ln. DM 79.–

Die hier vorgelegten Studien tragen sowohl der Entwicklung der historischen Wissenschaft zur Sozialgeschichtsschreibung wie einem erhöhten theologischen Interesse an sozialen Fragen Rechnung. Sie verfolgen den Weg des Urchristentums von einer Bewegung radikaler Wanderprediger zur Etablierung eines gemäßigten Liebespatriarchalismus in den Ortsgemeinden. Die Entstehung der Bewegung wird als Antwort auf gesamtgesellschaftliche Konflikte gedeutet, ihre Umwandlung als Antwort auf eine innere soziale Schichtung in den Ortsgemeinden verständlich gemacht. Die Studien wollen den urchristlichen Glauben nicht soziologisch ‚erklären'. Sie wollen jedoch den Nachweis bringen, daß – entgegen mancher Skepsis – eine ruhig fortschreitende Forschung auf diesem Gebiete möglich ist, deren methodische Disziplin in Kontinuität zur historisch-kritischen Erforschung des NT steht und auch bei unverkennbarer Nähe zu aktuellen Fragestellungen eine kritische Distanz diesen gegenüber ermöglicht.

ARTIBUS INGENUIS · J·C·B·M· · 1·8·0·1

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

KÖSEL Neuerscheinungen

Priester für heute

Antworten auf das Schreiben Papst Johannes Paul II. an die Priester
Mit Dokumentation des Papstschreibens vom 8. April 1978
Herausgegeben von Georg Denzler
228 Seiten. Kartoniert
DM 26,–

Eine Ursache für den Priestermangel ist das traditionelle Priesterbild, mit dem sich nur noch wenige identifizieren können. Papst Johannes Paul II. hat erneut alle Priester auf dieses Priesterbild verpflichtet. Prominente Theologen und Praktiker aus der Seelsorge nehmen Stellung.



HERIBERT WAHL

Christliche Ethik und Psychoanalyse

Eine kritische Anfrage an das latente Menschenbild
329 Seiten. Kartoniert DM 68,–

In einer sehr gründlichen Untersuchung versucht der Autor herauszustellen, welches Menschenbild der Moraltheologie in ihren repräsentativen Vertretern zugrundeliegt. Aus dem Vergleich mit dem der Psychoanalyse ergeben sich kritische Anfragen an die heutige Moraltheologie.

EUGEN BISER

Religiöse Sprachbarrieren

Aufbau einer Logaporetik
472 Seiten. Leinen DM 62,–

Woran liegt es, daß sich die kirchliche Verkündigung und mit ihr die Theologie nicht mehr verständlich machen kann? Eugen Biser untersucht, woher diese Sprachbarrieren kommen, worin sie bestehen und wie sie zu überwinden sind.

NORBERT SCHOLL

Kleine Psychoanalyse christlicher Glaubenspraxis

196 Seiten. Kartoniert
DM 19,80

Der Glaube eines Menschen nimmt teil an den Stärken und Schwächen seiner Person. Es gibt sogar typische Krankheitsformen christlicher Glaubenspraxis. Norbert Scholl analysiert ihre psychischen Ursachen und zeigt Wege für ihre Therapie.

PETER EICHER

Der Herr gibt's den Seinen im Schlaf

111 Seiten. Kartoniert DM 12,80

Diese Texte zu biblischen Themen sind meditativ und zugleich spritzig und kritisch. Es sind Texte, die, was dringend not tut, unser christliches Bewußtsein schärfen und stärken.

KÖSEL Neuerscheinungen



W. DINGER/R. VOLK (HRSG.)
Heimatlos in der Kirche?
Probleme heutiger Jugendpastoral
Mit Beiträgen von W. Dinger/ A. Exeler/N. Mette/P.M. Zulehner
ca. 104 Seiten. Kartoniert DM 14,80

Das Buch liefert Anstöße und Gedanken für den Seelsorger und Hauptamtlichen in der kirchlichen Jugendarbeit. Wer heute eine zeitgemäße und den Ansprüchen gelebter Christlichkeit gemäße Jugendpastoral verwirklichen will, findet in diesem Buch eine Menge neuer und origineller Impulse.

L. HAERST/W. RÜCK/
K.H. SCHMITT/
V. SCHOISSWOHL
Der katechetische Dienst
Grundkurs zur Ausbildung von Mitarbeitern in der Gemeindekatechese
Reihe:
Praxis Gemeindekatechese
Herausgegeben vom Deutschen Katecheten-Verein e.V.
In Koproduktion mit dem Benziger-Verlag
96 Seiten, mit 12 ganzseitigen Fotos und Kopiervorlagen.
Kartoniert DM 16,80

KLAUS TIGGES/ERNST WERNER
Die Firmung in der Gemeinde
Kurs zur Ausbildung von Firmgruppen-Leitern
Reihe:
Praxis Gemeindekatechese
Herausgegeben vom Deutschen Katechetenverein e.V.
In Koproduktion mit dem Benziger-Verlag
87 Seiten mit 14 Bildern.
Kartoniert DM 16,50

Dieser Kurs möchte erwachsene Mitarbeiter befähigen, in der außerschulischen Firmvorbereitung verantwortlich mitzuwirken. In 5 Lernschritten will der Kurs Erwachsene dazu ausbilden, junge Menschen in der Firmvorbereitung zu begleiten.

PAUL NEUENZEIT (HRSG.)
Bilder der Hoffnung
24 Holzschnitte zur Bibel von Walter Habdank

BAND 1: Interpretationen und Kontexte
118 Seiten. Kartoniert DM 22,–
Geschenkausgabe: Gebunden DM 32,–

BAND 2: Didaktische Modelle für Religionsunterricht und Katechese
118 Seiten. Kartoniert DM 25,–
(Gesamtpreis für beide Bände: Kartoniert DM 42,–)

JOHANNES SCHILLING
3x52 Gruppenstunden
Ideen und Tips für Gruppenleiter
In Koproduktion mit dem Burckhardthaus-Laetare-Verlag
195 Seiten. Kartoniert
ca. DM 19,80

THEODOR EGGERS (HRSG.)
Erinnerungen an Gott
Lehrstücke für Religionslehrer in Selbstzeugnissen von Zeitgenossen
144 Seiten. Kartoniert DM 13,80

Die autobiographischen Aufzeichnungen bekannter zeitgenössischer Denker und Schriftsteller dokumentieren, welchen starken Einfluß die religiösen Erlebnisse der Kindheit auf die Einstellung, das Denken und Handeln dieser Persönlichkeiten ausgeübt haben. Hilfreiche Schlüsseltexte für Religionslehrer zu der Frage: wie soll ich eigentlich ein Kind religiös erziehen?



Max Bierbaum/Adolf Faller

Niels Stensen

Als Wissenschaftler war Stensen im ganzen gelehrten Europa bekannt. Er war Anatom und Biologe, Paläontologe, Geologe und Kristallograph. Mit neuen Erkenntnissen eilte er seiner Zeit weit voraus. Begabt und aufgeschlossen, hatte Stensen das Glück, mit den hervorragendsten Männern seiner Zeit zusammenzutreffen und sich mit einigen auch zu befreunden. Die bedeutendsten sind wohl Spinoza, Papst Innocenz XI. und Leibniz. Auf der Höhe seiner wissenschaftlichen Laufbahn konvertierte Stensen zur katholischen Kirche. Er wurde Priester. 1676 ließ ihn Papst Innocenz XI. in Rom zum Bischof weihen. Dann ging Stensen in die Diaspora des Nordens. Dort predigte er nicht, sondern lebte seiner von tiefstem Haß zerrissenen Zeit vor, daß Versöhnung nicht aus Krieg und Gewalt geboren wird, sondern allein in Liebe und Dienst am Nächsten. „Gibt es für Historiker ein aufregenderes Objekt als diesen Mann?“ fragte der Medizinhistoriker Robert Herrlinger.
Aus Stensens bewegtem Leben sind in diesem Werk die bedeutsamsten Begebenheiten festgehalten. Das Auftreten bekannter Persönlichkeiten jener Zeit wie Leibniz und Spinoza, die Vielheit der von Stensen behandelten Probleme im natürlichen und metaphysischen Bereich bedeuten einen Beitrag zur Wissenschaft und Kultur des 17. Jahrhunderts.

„Gibt es für Historiker ein aufregenderes Objekt als diesen Mann?“



Niels Stensen
Von Prof. Dr. Max Bierbaum †
und Prof. Dr. Adolf FALLER
Mit einem Kapitel von
Anne-Liese THOMASEN:
Der Wandel des Stensenbildes.

2., umgearbeitete und erweiterte Auflage des Werkes: „Niels Stensen. Von der Anatomie zur Theologie, 1638—1686. Von Max Bierbaum“ (1. Auflage 1959).

215 Seiten, 16 Abbildungen, Leinen 48,— DM.
Verlag Aschendorff
Bezug durch jede Buchhandlung

Aschendorff Münster

476

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 3 **1980** **76. Jahrgang**

Rudolf Haubst: Jesus Christus im Glauben der Kirche . . . . . Sp. 177

Exegese des AT und NT . . . . Sp. 185
W. Beyerlin: Werden und Wesen des 107. Psalms (H. Groß)
K. Kiesow: Exodustexte im Jesajabuch (H.-J. Hermisson)
B. Hasslberger: Hoffnung in der Bedrängnis (K. Koch)
E. J. Revell: Biblical Texts with Palestinian Pointing and Their Accents (J. Scharbert)
H.-J. Klauck: Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (K. Berger)
W. Egger: Nachfolge als Weg zum Leben (R. Pesch)
J. Blank: Das Evangelium nach Johannes (J. Hainz)
D. Marzotto: L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni (F. Untergaßmair)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 198
W. Langbrandtner: Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche (Th. Baumeister)
R. E. Person: The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils (H. Wagner)
F.-M. Léthel: Théologie de l'Agonie du Christ (F. Heinzer)
B. Jaspert: Die Regula Benedicti – Regula Magistri – Kontroverse (O. Hagemeyer)
D. Borobio: La doctrina penitencial en el Liber Orationum Psalmographus (H. Vorgrimler)
W. Ullmann: Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter (K. J. Benz)
Hildegard von Bingen: 1179–1979. Hrsg. von A. Ph. Brück (J. Overath)
D. Gutiérrez: Los Agustinos en la edad media 1357–1517 (K. Elm)
St. C. Napiórkowski: Solus Christus, zbawcze pośrednictwo według księgi zgody (P. Wrzecionko)
M. Becker-Huberti: Die tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen 1650 bis 1678 (K. Hengst)
D. Stutzer: Die Säkularisation 1803 (H. Raab)
W. Adolph: Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943 (H. Eising)
Das Bistum Linz im Dritten Reich. Hrsg. von R. Zinnhobler (U. v. Hehl)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . Sp. 212
G. Hasenhüttl: Kritische Dogmatik (P. Hünermann)
A. Seifart: Der Gott der „politischen Theologie" (S. Wiedenhofer)
E. Klinger: Ekklesiologie der Neuzeit (H. Fries)
P. Brunner: Bemühungen um die einigende Wahrheit. Aufsätze (H. J. Urban)
P. Lapide / J. Moltmann: Jüdischer Monotheismus – Christliche Trinitätslehre (H. Heinz)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 224
U. Mosiek: Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche (H. Schmitz)
I. Riedel-Spangenberger: Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung (cc. 1128→1132 CIC) und das Herrenwort Mk 10,9 (P. Huizing)
J. Neumann: Menschenrechte – auch in der Kirche? (M. Kaiser)

Moraltheologie . . . . . Sp. 228
Ethik im Kontext des Glaubens. Hrsg. von D. Mieth und F. Compagnoni (J. Piegsa)
Verantwortung und Gehorsam. Hrsg. von K. Hörmann, A. Laun, G. Virt (H. Weber)
J. Gustafson: Protestant and Roman Catholics Ethics (A. Litwinski)

Liturgie, Pastoraltheologie . . . . Sp. 234
H. Bissig: Das Churer Rituale 1503–1927 (H. Reifenberg)
E. Müller: Aegidius Jais (1750–1822) (N. Mette)
J. E. Meyer: Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart (M.-P. Engelmeier)
J. Iverson: Leben wir öfter als einmal? (K. Thomas)

Spiritualität . . . . . Sp. 239
K. Tilmann: Die Führung zur Meditation. Bd 1 (K. Thomas)
K. Tilmann / H.-T. von Peinen: Die Führung zur Meditation. Bd 2 (K. Thomas)
Geschenk der Armen an die Reichen. Hrsg. und kommentiert von H. Goss-Mayr (W. Promper)

Philosophie, Religionsphilosophie . . Sp. 245
W. Bühlmann: Alle haben denselben Gott (K. J. Rivinius)
K.-H. Crumbach: Theologie in kritischer Öffentlichkeit (F. J. Couto)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 248

Jesus Christus im Glauben der Kirche

Zur Dogmengeschichtsschreibung von Alois Grillmeier*

Von Rudolf Haubst, Mainz

Auf die „Vorgeschichte, Methode und Zielsetzung" dieses großen Werkes geht Vf. nur im Vorwort (VIII–X) kurz ein. Im übrigen tritt er selbst hinter der für die ganze Theologiegeschichte und auch für die aktuelle systematische Theologie fundamentalen und zentralen „Sache", nämlich hinter der Person Jesu Christi im Glauben der Kirche, dessen Entwicklung er hier bis zum Konzil von Chalcedon (451) nachzeichnet, möglichst zurück. Auf eben diesem Themen- und Problemkreis hat G. indes schon seit mehr als drei Jahrzehnten eine so rege und fruchtbare Forschertätigkeit entfaltet, daß zunächst ein Rückblick in diese Vorgeschichte (I) angebracht scheint. Danach seien (II) die Hauptthemen, um die dieser Band kreist, skizziert und dessen neueste Ergebnisse unterstrichen. Die Öffnung für das ökumenische Denken, die sich dabei zeigt (III), verdient ebenso wie die exakte Wissenschaftlichkeit dieser Untersuchung (IV) besondere Aufmerksamkeit. Dem Spannungsfeld „Kerygma – Theologie – Dogma", in dem G. „Jesus Christus im Glauben der Kirche" sieht, gelten einige abschließende Erwägungen.

I. Das einzige Pendant, das dem in diesem Band begonnenen Programm einer christozentrischen Dogmengeschichte an Monumentalität verglichen werden kann, ist das ebenfalls dreibändige Sammelwerk „Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart" (im folg.: Chalk I), dessen I. Band „Der Glaube von Chalkedon" pünktlich zur 1500-Jahr-Feier des Chalcedonense i.J. 1951 erschien[1]. Manche Beiträge des III. Bandes befaßten sich auch

* In: **Jesus der Christus im Glauben der Kirche** (im folg.: JChr), Bd 1: **Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon** (451). – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). XXIII, 829 S. Lw. 98,–. „Der zweite Band soll die Zeit von 451 bis 604, dem Todesjahr Gregors des Großen, umfassen. Der dritte Band umgreift die Zeit von 604 bis zum Ende der Ära der christologischen Konzile, also bis zur Zeit Karls des Großen und des Frankfurter Konzils von 794" (VIII/IX).

[1] Würzburg: Echter; vgl. die Besprechungen von B. Altaner zu Bd. I: ThR 49 (1953) 145–154; zu Bd II (1953): ThR 50 (1954) 125–132, sowie von J. Ratzinger zu Bd III (1954): ThR 52 (1956) 103–112.

UB TÜB
ZD
26 AUG 1980

damals schon mit der theologischen und ökumenischen Reaktualisierung der Aufgaben und Antworten dieses Konzils. Als Herausgeber dieser fast 3000seitigen „Encyclopaedia Chalcedonensis“[2], an der insgesamt 46 Fachleute verschiedener theologischer Forschungsrichtungen aus ganz Europa, den USA und dem Nahen Osten mitwirkten, zeichnete Al. Grillmeier mit Heinr. Bacht. Von ihm ging auch schon die eigentliche Initiative dazu aus. Im Zuge von Vorlesungen, die er bald nach dem Zweiten Weltkrieg an der Fakultät der deutschen Jesuiten „über die Menschwerdung“ zu halten begann, und bei den ersten Arbeiten für das „Handbuch der Dogmengeschichte“, von dem ihm M. Schmaus den ganzen Band „Christologie“ übertragen hatte[3], faszinierte ihn nämlich die Möglichkeit, die 1500-Jahr-Feier des Konzils von Chalkedon als „ein christologisches Jubiläum“ zu begehen. Seine Fakultät beauftragte ihn mit der „Festschrift“. Zu einer Zeit, da in Deutschland noch die mediävistische Forschung das Übergewicht hatte, führten ihn sodann vor allem die Kontakte, die er zu Löwen mit Jos. Lebon und Ch. Moeller aufnahm, dazu, den zunächst enger gefaßten Plan auf die nach-chalkedonischen Entwicklungen bis zum „Severianischen Monophysitismus“ hin, von dessen „grundsätzlicher Rechtgläubigkeit“ ihn Lebon überzeugte, auszudehnen[4]. Zu Paris bestärkte ihn Marcel Richard in der Beobachtung, die ihm „schon in den Jahren 1946 bis 1949“, als er „an einer Studie über die Geschichte des Glaubensartikels ‚Abgestiegen zu der Hölle‘ arbeitete[5], aufgefallen war: Die Ansicht, daß der Logos bei der Inkarnation „wohl das Fleisch, die menschliche Sarx, aber keine menschliche Seele angenommen habe“, ist „nicht nur in Kleinasien, sondern auch in Antiochien und Alexandrien zu finden“. Das ermunterte G. fortan zu einem „Durchblick durch die Geschichte der Christologie“, der nicht mehr so sehr von dem Gegensatz „hie Alexandrien – hie Antiochien“ wie von der Spannung „hier Logos-Sarx – hier Logos-Anthropos“ ausginge. Die in dieser Spannung sich entwickelnde „christologische Anthropologie“ interessiert ihn seitdem besonders[6].

Schon in dem grundlegenden Beitrag „Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon“ (Chalk I, 5–202) liegt darauf ein Hauptakzent. In diesem Blickwinkel eröffnete G. dort (67–148) auch schon diese besonders überraschende Feststellung: Den Arianern bot das Logos-Sarx-Modell einen starken Rückhalt der Art, daß der Logos als das Prinzip der Leibbelebung sowie auch aller seelischen Passivitäten im Leibe Jesus nicht wahrer Gott sein könne. Für die Orthodoxie bestand jedoch ein Handicap darin, daß auch viele Antiarianer, und unter diesen sogar Athanasius, nach dem gleichen Schema dachten oder zumindest redeten. Das ging so weit und währte so lange, bis die von Apolinarius offen thematisierte Leugnung der Seele schließlich bei Alexandrinern wie Antiochenern einen entschlossenen Widerspruch gegen dieses „eingefleischte“ Modell provozierte.

Seit diesem ersten, schon bald bahnbrechenden, Beitrag zur Christologie der Patristik ist G. in zahlreichen weiteren Forschungsarbeiten unermüdlich immer wieder in „die Schächte der Vergangenheit“ zugleich in der Intention eingestiegen, „um die Gegenwart daraus zu bereichern“[7]. In dem Sammelband „Mit ihm und in ihm“ hat er eine Auswahl aus diesen Studien vielen leicht zugänglich gemacht.

In dem nun vorliegenden ersten Band von „JChr“ sind vor allem diese drei Untersuchungen inhaltlich mitverarbeitet und souverän weitergeführt: „Die Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Jesu Christi, Zur Bild-Theologie der Väter“ (19–75); „Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht“ (245–282) sowie: „Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas“ (423–488). Das Literatur-Verzeichnis des neuen Bandes nennt aber S. 779 auch schon drei weitere Titel, die hier bereits in Details zur Bereicherung und Präzisierung mitbeitragen.

Im Vergleich zu dem ersten Aufriß in „Chalk I“ hat sich in „JChr I“ mit der auf das Vierfache gewachsenen Seitenzahl auch der Blickwinkel, der zunächst auf die Vorgeschichte der „Formel von Chalkedon“ konzentriert war, nun prinzipiell für die ganze Breite der kirchlichen Christusverkündigung geöffnet. Hinzu kommen mancherlei Verdeutlichungen und sorgfältige Differenzierungen der verschiedensten Art. – Zwischen diesen beiden Werken stellen nunmehr die beiden, jeweils weiter ausgebauten, Auflagen der Übersetzung ins Englische unter dem Titel „Christ in Christian Tradition From the Apostolic Age to Chalcedon (451)“[8] schon überholte Zwischenstadien oder Marksteine dar. Auf deren Verhältnis zu der jetzt erreichten Entfaltung und Ausreifung erübrigt es sich, hier näher einzugehen[9]. Auch bei der folgenden Übersicht beschränke ich mich durchweg auf die Hervorhebung von einigen der bemerkenswertesten Akzente, die „JCh I“ im Vergleich zu den bisher gängigen Ansichten über den Beitrag in „Chalk I“ hinaus neu setzt.

II. Das Werk „JChr I“ ist so disponiert:

1. Teil: „Die Geburt der Christologie“ (3–281); dies gilt der Entwicklung bis zu Origenes.

2. Teil: „Die ersten theol. Deutungen der Person Jesu Christi von Origenes bis zum Konzil von Ephesus“ (283–634); 1. Abschnitt: „Der ‚eine Gott‘ und sein ‚Logos‘ – der ‚Logos‘ und sein ‚Fleisch‘ “ (300–497); 2. Abschnitt: „Theol. Neubesinnung auf die Menschheit Jesu Christi. Die Logos-Anthropos-Christologie“ (498–634).

3. Teil: „Kerygma – Theologie – Dogma. Ephesus und Chalcedon“ (637–775).

Diese Aufteilung und die Untergliederungen folgen bis ins Detail möglichst der historisch-gesicherten Chronologie. Schon die Überschriften zu den beiden Abschnitten des 2. Teiles zeigen aber auch das geschärfte Auge des Dogmatikers bei der Untersuchung der geschichtlichen Entwicklung.

1. Im Eingangskapitel mit der Überschrift „Von der Bibel zu den Vätern“ (3–132) möchte G. schon vor allen Einzel-Themen „wichtige Grundsätze und Methoden der Väter im Umgang mit der biblischen Christologie sichtbar machen“ (VII).

Mit einem Blick in die „Vorgeschichte der gegenwärtigen (exegetisch-hermeneutischen) Problematik“ bei Alb. Schweitzer setzt er ein. Den Übergang vom vorösterlichen irdischen Jesus „zum Glaubenszeugnis der „nachösterlichen Gemeinde“ markiert er mit Ferd. Hahn durch die drei Stichworte der „Selektion“ in der Jesusüberlieferung, der formalen „Umprägung“ und der je situationsbezogenen „Neuinterpretation“. Im Verhältnis (vor allem) der (Früh-)Patristik zur Bibel findet er dieses „lebendige Tradieren“ analog weitergeführt (9ff). Den „biblischen Ansatzpunkten der patristischen Christologie“, besonders der „Wirkungsgeschichte“ der Hoheitstitel „der Prophet“, „Menschensohn-Sohn Gottes“, der „Christus“, der „Kyrios“ geht er, jeweils auf die einschlägigste Literatur gestützt, sorgfältig nach (14–96). Von den christologischen Hymnen haben, wie er sogleich näher ausführt, vor allem der von Kol 1,15–20, und in diesem die drei Christus-Attribute „eikōn, protótokos und archē“ „Themen kontinuierlicher Diskussion unter den Vätern abgegeben“ (102). Gegen Athanasius, der den Titel „Bild“ ausschließlich auf den Logos bezog (111), objizierten z. B. die Arianer (und dies mit Recht!): „Wenn er (Christus) Erstgeborener der ganzen Schöpfung ist, so ist er logischerweise selbst einer aus der Schöpfung“ (112). Marcell von Ancyra und Gregor von Nyssa begegneten dem so, daß sie zwischen der Bezeichnung Christi als „Erstgeborener“, die in der Tat seinen Vorrang vor der ganzen übrigen Schöpfung ausdrückt, und dem auf den Logos bezüglichen Titel „Monogenés“ („Einziggeborener“) nachdrücklich unterschieden (110–116).

[2] So J. Dölger: Hist. Jb. 1954, S. 439, zit. nach J. Ratzinger Sp. 103.

[3] Im III. Bd dieses Handbuches hat mittlerweile (1965) J. Liébart den Fasz. 1a „Christologie von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon“ veröffentlicht. Die Fortsetzung dazu liegt weiter in der Hand von Al. Grillmeier.

[4] Näheres berichtet G. in der „Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main“ (1976), S. 46–53, bes. S. 46–48. Beim „Severianismus“ wies G. jedoch schon im LThK² VII (1962) 564 auf dessen „Nähe zur Natureinheit“ und den darin liegenden „ungenügenden christologischen Ansatz“ hin.

[5] Unter dem Motto „Der Gottessohn im Totenreich“ liegt diese Studie jetzt auch in „Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven“, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1975, S. 76–174 im Druck vor.

[6] Die Zitate: S. 49 der in Anm. 4 genannten Schrift.

[7] „Mit ihm und in ihm“, Vorwort, S. 5.

[8] Translated by J. S. Browden; 1. Aufl. London: Nowbray 1965, XXXIII, 528 S. Diese Auflage erschien 1973 auch in französischer Übersetzung. Die 2. Auflage der englischen Übersetzung (1975) ist auf 599 S. erweitert. Die 2. Auflage hat annähernd auch schon dieselbe Disposition wie „JChr I“. In seiner Rezension zu dieser hebt E. Moll, ThR 72 (1976) 201f, die wichtigsten Ergebnisse in den neuen Kapiteln (des II. Teils) über Eusebius von Caesarea, Laktanz, Asterius Sophistes und Marcellus von Ancyra hervor.

[9] Hier nur dieses Zitat aus dem Vorwort (VIII): „Insgesamt stellt die deutsche Ausgabe, die nun auch schon in italienischer Übersetzung (Paideia, Brescia) erscheinen kann, eine starke Überarbeitung der zweiten englischen Auflage von ‚Christ in Christian Tradition‘, Bd I, dar.“

2. Aus der ganzen folgenden Untersuchung im I. und II. Teil können hier nur diese Schwerpunkte erwähnt werden: Das 2. Kapitel (133–221) betont die starken Varianten in den Christus-Vorstellungen des 2. Jh.s; es stellt diesen aber sogleich auch die durch „das Zeugnis der Hirten und Lehrer der Kirche von Klemens von Rom bis zu Irenäus" verbürgten „festen Normen" des kirchlichen Christus-Glaubens gegenüber. – Diese spekulativ einsetzende „Logoslehre der Apologeten" brachte mit dem „Wagnis, Gott, Welt und Geschichte in einer Einheit zusammenzuschauen", die Gefahr einer Subordination des Logos mit sich (225–231). Im 3. Jh. sind diesem Trend auch Hippolyth, Tertullian, Origenes und der Origenes-Schüler Dionysius von Alexandrien nicht konsequent genug begegnet (231–289). Von dort zieht G. die Entwicklungslinien bis in das „theologische Zwielicht" bei Eusebius von Caesarea, Laktanz und dem rätselhaften Asterius dem „Sophisten" (300–355) zu Anfang des 4. Jh.s weiter.

Arius und seine Gefolgschaft, die sich entscheidend am philosophischen Gottesbild des Mittleren Platonismus und an dessen Vorstellung vom Logos als demiurgischem Mittelwesen zwischen Gott und Welt orientierten, lösten schließlich „die Halbheiten des Subordinatianismus der vornicaenischen théologie savante einseitig" (356ff), indem sie den Logos radikal nur noch der Schöpfung zuordneten. – Als ein weiterer Rückhalt des Arianismus kam dazu das ebenfalls „griechisch" inspirierte Logos-Sarx-Modell (374–385). Mit dessen Auswirkungen und Bekämpfung bis gegen Ende des 4. Jh.s (und darüber hinaus bis in den Monophysitismus hinein) befaßt sich G. hier besonders ausführlich (414–634).

Nachdem schon Origenes die soteriologische Bedeutung der Seele Jesu so nachdrücklich dargetan hatte, daß man ihn geradezu „den Theologen der Seele Christi" nennen kann (276–280), ist uns heutzutage deren Ersatz durch die – mythisch anmutende – Vorstellung einer (dem Leib-Seele-Verhältnis beim Menschen entsprechenden) naturhaften Einung des Logos mit „seinem Fleische" bei Christus um so schwerer verständlich. Doch G. erhärtet es nun auch durch noch weitere Belege (auf S. 377–382), daß man im Kreis der frühen Arianer „einfachhin den Logos den Platz der Seele Christi einnehmen ließ", u. z. darum „unwidersprochen", weil man damals, sogar auch „auf dem Konzil von Nicaea", die Leugnung der Seele Jesu „noch nicht als einen Verstoß gegen die Überlieferung zu empfinden scheint" (380f; 375). –

Marcell von Ankyra leitete dann aber vor allem durch die Unterscheidung des „Willens der Sarx" bei Jesus vom Logoswillen „die Anfänge einer Wort-Mensch-Christologie" (427) ein. Bei der Soteriologie blieb indes auch er noch beim „Logos-Sarx-Schema", während sein Antiarianismus ein Logos-Mensch-Schema „insinuierte" (428). Auf seine jüngste Untersuchung Ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος in: Trad. 33 (1977) 1–63 gestützt, geht G. auch auf die Bedeutung dieses bei Marcell erstmals nachweisbaren Ausdrucks, der „nur den Menschen in seiner Herrlichkeit bezeichnet" (429f), sowie auf Marcells komplexe Äußerungen darüber ein, „ob die Menschheit Christi nach dem Jüngsten Gericht ein Ende haben" werde (433–439). – Eustathius von Antiochien († vor 437) hat vollends „in der Auseinandersetzung mit der Logos-Sarx-Christologie der Arianer ... seine dogmengeschichtliche Bedeutung" gewonnen (440–446).

Den Apolinarismus betrachtet G. nicht nur als einen „zur orthodoxen Logoslehre zurückgebildeten Arianismus". Bei dessen Begründer sieht er vielmehr dasselbe Grundanliegen wie schon bei der Synode von Antiochien 268 wirksam: der Trennungs-Christologie (des Paul von Samosata) entgegenzutreten. „Man darf diese große Absicht nicht verkennen" (482). Im Ergebnis war es jedoch so, daß sich Apolinarius (wie der Arianismus) das Verhältnis von Logos und Sarx bei Christus „nach Art einer Natureinheit" (wie zwischen Seele und Leib beim Menschen) vorstellte (490–495). Diese „beiden häretischen Formen der Logos-Sarx-Christologie" nennt G. „den ernstesten und gefährlichsten Einbruch hellenistischer Ideen in die überlieferte Auffassung von Christus" (496).

Auf den Apolinarismus reagierten als erste Epiphanius von Cypern und Papst Damasus, indem sie das vollkommene (= vollständige) Menschsein Jesu betonten (502–505). Bei dem „Antiochener" Diodor von Tarsus überrascht dagegen die Feststellung, daß auch in dessen Christusbild die Seele als „theologische Größe" fehlt (510); denn nicht deren Leugnung, sondern nur die Natureinheit bekämpfte er beim Apolinarismus (515). Trotz „demselben antiarianischen Interesse" ist auch das Chrstusbild des Joh. Chrysostomus nur „alexandrinisch" konzipiert (160–614). So hat erst Theodor von Mopsuestia die „enge" Logos-Sarx-Christologie einer konsequenten Kritik unterzogen und erstmals „die klassische antiochenische Christologie" ausgeprägt (614–634).

Wenigstens erwähnt sei hier auch der S. 548–561 eingefügte Beitrag „Auf den Spuren eines vor-evagrianischen Origenismus", der aus einer größeren, noch ungedruckten Studie „Markos Eremites und der Origenismus" schöpft. In dem hier vorgestellten Opusculum des Marcus wird vermutlich bei Origenisten das falsche Dilemma von „bloßem Logos" und „bloßem Menschen" (Sarx) bekämpft.

Aus all dem folgt insgesamt, daß für das 4. Jh. die Alternative des „Logos-Sarx-" und des „Logos-Anthropos-Modells" weit zutreffender und illustrativer ist als die bislang übliche Gegenüberstellung von „alexandrinischer" und „antiochenischer" Christologie (vgl. 610 u. 640).

3. Der ganze III. Teil (637–775) gilt sodann „der Geschichte des klassischen Antiochenismus und Alexandrinismus für die Jahre 429–451" (640), die von den zwei Theologen Nestorius und Cyrill geprägt ist und fürs erste in der im Symbolon von Chalcedon aufgewiesenen via media gipfelte (638f).

Über die Entscheidung v. J. 431 zu Ephesus (691–697) und die Union von 433 zwischen den Antiochenern und Cyrill (703–707), auch über „die christologische Aussage von Chalcedon" (753–764) wird relativ kompakt referiert[10]. Um so größeres Gewicht legt G. – nachdem i. J. 430 „der Fall Nestorius in Rom" nur unzulänglich untersucht (665–672) und auch zu Ephesus noch keineswegs theologisch aufgearbeitet worden war, auch von Cyrill nicht – darauf, die theologische Position beider möglichst genau zu umschreiben und im Zuge der damaligen Gesamtentwicklung kritisch nachzuvollziehen. Darum bei beiden schon diese scharfe thematische Scheidung: „Christusformel und Christusidee des Nestorius der ephesinischen Diskussion" (646–660) – „Nestorius und sein Liber Heraclidis"[11] (707–730), sowie: „Der jüngere Cyrill und das Humanum in Jesus Christus" (605–610) – „Cyrill von Alexandrien, der Gegner des Nestorius" (673–686).

Zunächst einiges, das G. zum Verständnis des Nestorius der Jahre 428–431 vorbringt: Dieser „wendet sich vor allem gegen die Arianer und Apolinaristen". Daß die Arianer den Theotokostitel verbreiteten, um ihn als Argument gegen die Gottheit Christi zu benutzen, schien ihm dessen Abschaffung zu gebieten. Daß er die Mia-Physis-Formel Cyrills des Apolinarismus verdächtigte, darf ihm nicht zur Last gelegt werden (647). Dazu, „auch die althergebrachte communicatio idiomatum" zu verwerfen, kam er durch das semantische Interesse, die göttlichen und die menschlichen Attribute klar auseinanderzuhalten. Daher sah er auch nicht im Logos-Titel, wohl jedoch mit „Christus", „Sohn" und „Herr" das eine „additive Subjekt" bezeichnet, „das die göttlichen und die menschlichen Eigenschaften in sich enthält"[12] (649; vgl. 711). Auf den „besten Seiten seiner Christologie" hat Nestorius überdies „die ihm so oft vorgeworfene Zweisöhne-Lehre" ausdrücklich abgelehnt und eine „echte Subjekteinheit in Christus" (auf Grund deren die Bezeichnung „Sohn" auch schon vom Präexistenten und darum auch vom Menschgewordenen gilt), klar gelehrt. In diesem Punkte läßt G. von L. I. Scipioni, Nestorio e il concilio die Efeso (Milano 1974) sich gerne korrigieren (650f). Doch „das Unterscheiden der Naturen ist das Leichtere am Christusproblem. Das Schwierigere ist, jene Einheit zu erklären, an der er (Nestorius) festhalten will" (625f). Vor allem bei seiner „zwei Prosopa"-Lehre kommt „die fundamentale Schwäche seiner Lösung zum Vorschein" (659). Aber immerhin sah Nestorius „mehr als alle anderen das Problem, daß man eine solche substantiale Einheit aufzeigen mußte, welche die Natur als Natur intakt ließ" (660).

Bei Cyrill war „bis hin zum Auftreten des Nestorius" die „christologische Frage, wie Gott und Mensch bei Christus geeint sind, ... noch nicht akut" (607). Erst 429/30 machte er sich „an ein tieferes Studium christologischer Fragen, um gegen Nestorius, den Leugner des Theotokos-Titels, auftreten zu können". Dabei wurde er jedoch durch Apolinaristische Formeln, die sogar den Päpsten Julius und Felix unterschoben waren, irregeführt (673f). Anderseits kannte „der Cyrill der nestorianischen Kontroverse", vor allem angesichts des Leidens und der Opferhingabe Jesu im Gehorsam, auch „eine echte menschliche Psychologie Christi". Weil er aber die Mia-physis-Formel für „kirchlich sanktioniert" hielt, konnte er sich nicht entschließen, diese preiszugeben (677). Diese entsprach ja auch seinem Bemühen, die ganze Subjekteinheit Christi von oben, vom göttlichen Logos her zu ver-

[10] In „Chalk I" sind dem Text und der Textgeschichte des Symbols von Chalkedon die Seiten 389–418 gewidmet. *Hier* stützt sich G. selbst für seine Hinweise zur „Struktur und Quellenanalyse der Definition von Chalcedon" (755–759) kurz und bündig (755–759) fast ganz auf A. de Halleux (RevThéolLouv 7, 1976, 2–23. 155–170), indem er unumwunden erklärt, daß „die Struktur der DC nie so klar herausgestellt worden (ist), wie in diesen Analysen" (756); er rezipiert auch de Halleux's Hinweise darauf, daß der Metropolit Basilius von Seleucia (s. auch S. 761) an der Abfassung der Definition nicht nur kompilatorisch als „ein einfacher Sekretär der Kommission", sondern in höherem Maße als „Autor im wahren Sinne" beteiligt gewesen sei.

[11] Diesen schrieb Nestorius kurz vor seinem Tode (451), um zu zeigen: „Ich habe den Weg der Orthodoxie nicht verlassen" (710).

[12] Im Liber Heraclidis nennt er selbst dieses später: das prosopon unionis; s. S. 717ff.

stehen. Doch diese Einheit (unter Abgrenzung von der „vitalen Symbiose") im Sinne der personalen Einung „begrifflich klar auszusprechen", ist ihm noch nicht geglückt (678; 684)[13]; und daß er seit der Unio v. J. 433 auch die Rede von „zwei Naturen" gelten ließ (676ff; 732), bedeutete „zwiefache Sprache" (679–682).

So legte erst „am Vorabend von Chalcedon" der Patriarch Flavian von Konstantinopel, Spuren seines Vorgängers Proklos (727–729) folgend, zugleich gegenüber dem Monophysitismus des Eutyches, den Ausdruck der „einen Hypostase (oder Person) aus zwei Naturen" in einem Glaubensbekenntnis vor (731f); durch Basilius von Seleucia wurde das letztere – im Geiste Cyrills – zu der Formel „in zwei Naturen" präzisiert (761); und in Einklang mit dem Tomus Leos I (742f) ging dies sodann in die Definition von Chalcedon ein.

Durch diese terminologische Differenzierung wurde der Hauptkonflikt in der „zwiefachen Sprache" Cyrills überwunden. Im Unterschied zu der „katagogischen" Christologie Cyrills, deren ganze Dynamik vom Logos ausging, ermöglichte im Chalcedonense die „symmetrische" Prädikation der göttlichen und menschlichen Idiomata von ein und derselben Hypostase es, auch „anagogisch" ... zunächst die menschliche Wirklichkeit Christi zu sehen und von ihr aus weiterzuschreiten zu den Tiefen der göttlichen Person" (769).

Aus dem noch zu wenig geklärten Begriff der Hypostase (770) und aus der „zwiefachen Sprache" Cyrills resultierte indes – bei der „magischen Wirkung", die dieser weiter ausübte – auch die „Verwirrung und Verlegenheit", die nach 451 in Kämpfen zwischen „Cyrillianern und Chalcedonikern" ... „bis zum Monotheletenstreit die Christologie beherrscht" (638f).

Damit aus dem vorstehenden Aufriß von der Breite der von G. dargestellten Problementwicklung keine zu enge Optik entsteht, sei vor allem dies ergänzt: Obwohl der Westen „am Beginn der konziliaren Epoche der patristischen Christologie" nur ein „Nebenschauplatz" war (637), hat G. auch dessen „Beitrag" (577–604; 661–672), vor allem den Leos des Großen (734–750) gebührend gewürdigt. Er hat sogar auch die Christologie des persischen Weisen Aphrahat (446–451 u. ö.) sowie Ephräm des Syrers (516–527) sorgfältig berücksichtigt.

III. Mit dieser Ausweitung des Blickfeldes geht bei der Dogmengeschichtsschreibung G.s in „JChr I" ein aktuelles ökumenisches Interesse Hand in Hand. Im Vorwort (IX) drückt er dieses so aus: „Notwendigkeit und Nutzen einer neuen, zugleich detailliert wie umfassend angelegten Geschichte der Christologie zeigen sich vor allem in den Gesprächen und Verhandlungen mit den ‚Orientalisch-Orthodoxen Kirchen', die aus dem Dissens um das Konzil von Chalkedon (451) hervorgegangen sind ... Es wird offenbar, daß die getrennten Kirchen in Ost und West doch tatsächlich mehr im Konsens verblieben sind, als dies zur Stunde der Trennung und in der Zeit nachher erkennbar war[14]".

Demgemäß zeichnet G. zwar z. B. die damaligen Einwände und Vorwürfe gegen Nestorius gewissenhaft nach. Doch er selbst möchte dabei nicht „nur Richter" (667), nicht nur Häresiologe sein. So konstatiert er bei Nestorius u. a. wohl eindeutig die „Unklugheit und Mangel an Klarheit im theologischen Denken", durch die er „große Verwirrung" stiftete; doch dies: „obwohl seine Absicht gut war"! (643f). So weit läßt G. sich sozusagen von diesem heuristischen Prinzip leiten: „In Wirklichkeit sind Nestorius und Cyrill, Chalcedoniker und Monophysiten viel näher beisammen, als sie selbst wissen" (638). Darum verlangt er von der Nestorius-Forschung als erstes: „Sie muß ein Interesse für seine Person zeigen und auf diese Weise einen Mangel bei seinen Zeitgenossen beheben und eine detaillierte Analyse der christologischen Begriffe und Intentionen des Nestorius und seiner Gegner unternehmen ... Sie übernimmt damit eine ‚ökumenische' Aufgabe" (645). Denn „je mehr wir die Orthodoxie seiner Lehre zeigen können, um so leichter wird sich der Kontakt mit der nestorianischen Kirche von heute herstellen lassen" (642).

IV. Als Dogmatiker und Patrologe in einer Person sucht der Vf. durchgehend eine solide „Verbindung von Einzelanalysen und umfassender Synthese zu erreichen" (VIII). Zur Ermöglichung der „Beschränkung", die bei der Einzelanalyse „not tut" (578), zieht er in einem erstaunlichen Maße die jeweils einschlägigste Literatur mit heran. So oft schon im Text. Im Filigranwerk der Anmerkungen ist eine schier erdrückende Informationsfülle über die Vorgeschichte und den aktuellen Stand der Einzelforschung gespeichert.

Wo die schon „angelaufene Drucklegung" die Benutzung neuester Veröffentlichungen nicht mehr erlaubte (VIII), vermerkt er das eigens; so S. 196 zur Gnosis-Forschung und 595 zu einer Studie über die Christologie Augustins. Auf noch „weiße Flecke auf der patristischen Landkarte" (283) weist er wiederholt hin; so S. 271 zu Leontius von Jerusalem, und S. 604: „Leider ist es noch nicht möglich gewesen, eine Darstellung der Christologie des Pelagius und der Pelagianer zu erarbeiten". Wo eine Diskussion, z. B. über eine Autorschaft, noch nicht abgeschlossen ist, informiert er auch darüber sorgfältig; vgl. S. 38–40, 50, 66 u. ö. Bei M. Tetz (Bochum) bedankt er sich für persönliche Hinweise, die Marcell von Ancyra und Eustathius von Antiochien betreffen, usw. Dieser hohe Grad und Umfang wissenschaftlich-exakter Information wird (nach der umfangreichen „Bibliographie in Auswahl": S. 776–785) dem Benutzer dankenswerterweise durch die „in Zusammenarbeit mit dem Vf. von R. Müller erstellten" Register erschlossen; diese verzeichnen nämlich sowohl die Schriftstellen (787–793), die griechischen und lateinischen Wörter (793–804) wie die erwähnten Personen (804–819) und Sachen (919–929). Bei den letzten ist die systematisch geordnete Übersicht unter dem Stichwort „Jesus Christus" (822a–824b) hervorzuheben, obwohl diese (z. B. unter der Rubrik „Logos-Sarx") nicht vollständig sein kann.

V. Die große Verständnisbereitschaft, die G. im besonderen Nestorius entgegenbringt, kann bei der heutigen Diskussion über die Freiheit der Theologie als Wissenschaft gegenüber der Kirche[15] (wie ich es in einem Seminar im Dez. 1979 erlebte) sogar dazu führen, daß man sich für die These, Nestorius sei ungerecht verurteilt worden, auf Al. Grillmeier beruft.

Hier scheint zunächst diese Frage angebracht: Woher kommt es, daß G. sich gerade der „theologischen Rehabilitierung" (642) des Nestorius so besonders annimmt? Warum unternimmt er das nicht auch bei Arius, bei Apolinarius und bei Eutyches? Die Antwort darauf steht bei G. deutlich zwischen den Zeilen: Die Hellenisierung der Christusbotschaft, wie Arius sie intendierte, hätte die radikale Mythologisierung und Entleerung des Glaubens der Kirche mit sich gebracht. Auch Apolinarius hätte die „Menschwerdung" des Sohnes Gottes ihres realen Gehaltes und ihrer soteriologischen Sinnbedeutung beraubt. Eutyches hat nach der ersten Zurückweisung seiner extremen Position i. J. 448, statt sich der theologischen Diskussion zu stellen, sich zu Rache und Propaganda vor dem Volke und bei der „Räubersynode" am 8. August 449 sogar zu brutalem Terror hinreißen lassen (734–737). Als Theologen-Persönlichkeit hat er sich damit disqualifiziert. Für das „heutige ökumenische Gespräch mit der koptischen Kirche" (767) hält G. nichtsdestoweniger auch eine exaktere Interpretation seiner Auffassung für wichtig. Bei Nestorius führte dagegen wohl vor allem „die Unmöglichkeit, seine eigene", noch zu unabgeklärte, „theologische Position zu rechtfertigen" und als mit der Orthodoxie vereinbar zu erweisen, zu seiner Verurteilung (660). Seine späteren Formeln, wie die, daß Christus „ein Prosopon in zwei Wesen" sei (716), und „seine freudige Begrüßung des Tomus Leonis" zeigen, daß er spätestens in seinen letzten Jahren „vor den Toren von Chalcedon" stand (715). Beruht mithin seine Verurteilung nicht auf bloßen Mißverständnissen?

Wer das neue Werk G.s sorgfältig liest, findet darauf diese doppelte oder zweistufige Antwort:

1. Der Maßstab, nach dem zu Ephesus geurteilt wurde, war das Symbolum von Nicaea: „Was mit Nicaea übereinstimmte, solle angenommen, was sich davon unterschied, verworfen werden" (688). „Die dogmatische Idee, welche die Väter darin (zugleich „als die Wiedergabe des Apostolischen Glaubens und der urkirchlichen Überlieferung") fanden, war diese: ‚Ein und derselbe ist der ewige Sohn des Vaters und der in der Zeit dem Fleische nach geborene Sohn der Jungfrau Maria, die darum mit Recht Gottesgebärerin genannt werden darf' " (689). Nicht nur Mißverständnisse also, sondern die Ärgernis erregende und Verwirrung stiftende (643) Verwerfung der spätestens durch das Nicaenum verbindlich gelehrten „communicatio idiomatum" war der fundamentale Grund für die Verurteilung und Amtsenthe-

[13] Den besten Ansatz dazu bot Cyrill in der Formel der ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν; s. S. 685f; 731; 759.

[14] Näheres über die Teilnahme des Vf.s an diesen Gesprächen s. auf S. 52f der in Anm. 4 genannten Festschrift.

[15] Für die Emotionalisierung dieser Diskussion ist z. Z. der „Fall Küng" ein Hauptstimulans. In „JChr I" geht G. auf die Behauptung der dogmatischen Fehlentwicklungen zur Väterzeit, die Hans Küng in „Christ sein", München 1974, S. 427–450 sowie 463–467 wagt, mit keinem Wort ein. Dabei hat er selbst in „Diskussion über Hans Küngs ‚Christ sein'", Mainz 1976, S. 60–82 vor allem dessen Hellenisierungsthese ausgiebig widerlegt. Doch Küng hat, statt darauf zu antworten, nur erklärt, daß er bei „von Balthasar, Grillmeier, Rahner und Ratzinger ... konstruktive Gesprächsbereitschaft" vermisse (in einem Brief v. 21. 2. 77), und am Schluß von „Existiert Gott?", München 1978, seine These ungeniert wiederholt. Daß G. über all das in „JChr I" schweigt, ist eine vornehme Antwort.

bung des Nestorius (648). Diese Bedeutung des Nicaenums „für die Inkarnationslehre beginnt" freilich, geschichtlich gesehen, „erst mit dem Streit um Nestorius" (648), das jedoch darum, weil er zu diesem Rekurs auf das Nicaenum nötigte.

2. Die prinzipielle Berechtigung und Notwendigkeit solcher Entscheidungen der kirchlichen Lehrautorität liegt in dem Spannungsfeld des Ternars „Kerygma – Theologie – Dogma", mit dem G. den III. Teil seines Buches überschreibt. Diese Dreieinheit bedeutet hier: Aus ihrer funktionalen Mitte zwischen dem überlieferten Christuszeugnis der Kirche und deren aktuellem Wächteramt läßt sich die christliche Theologie nicht herauslösen. Denn wie (auch) der Theologe mit der Kirche in Christus den Ursprung seines Glaubens hat, seinen Glauben an Christus aber durch die Kirche empfängt, so obliegt ihm auch die bleibende Bindung an deren Christusbekenntnis. Wenn und wo sich dagegen christliche Theologie von dem „Christus im Glauben der Kirche" emanzipiert, verliert sie selbst Grund und Sinn. Es geht hier ja auch nicht nur um irgendwelche „Formeln" (oder „Sätze"), „sondern um die letzte Ausdeutung der Beziehung zwischen Gott und Welt, wie sie mit dem Glauben der Kirche an die Inkarnation und die Erlösung durch Jesus Christus gegeben ist" (634).

Beyerlin, Walter: **Werden und Wesen des 107. Psalms.** – Berlin, New York: de Gruyter 1979. XII, 120 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 153) Lw. DM 62.–

Psalm 107, der eine große dichterische Kraft verrät, gehört bis heute zu den am meisten umstrittenen Psalmen, sowohl was seine Entstehung angeht, als auch was seinen Inhalt betrifft. Daher ist es gewiß verdienstvoll, daß B. erneut die Probleme dieses Psalms untersucht. In seiner Monographie legt er ein Ergebnis vor, das in Seminarübungen erprobt wurde.

Übersichtlich geht B. vor. Nach einer detaillierten Vorstellung der Problematik bespricht er nacheinander die Gliederung und unternimmt eine vorläufige Form- und Gattungsbestimmung. Ihr folgen ausführliche Untersuchungen zur überlieferungsgeschichtlichen Ortung, zur inhaltlichen Näherbestimmung, zur Klärung der Frage der Einheitlichkeit und zur Frage nach der Genese von Ps 107.

Minutiöse Einzeluntersuchungen, die in einer dauernden Auseinandersetzung mit der Forschung gewonnen werden, führen zu folgendem Ergebnis: Der Grundbestand des Ps, V 1 und die ersten drei Strophen Vv 4–22, stammen wohl von einem levitischen Sänger und sind für die Darbringung individueller tôdôt im Vorhof des Tempels im Beisein der Kultgemeinde während des Jahwefestkults geschaffen. Dabei lehnt der Psalmist sich an prophetische Überlieferungen an, steht aber auch weisheitlichen Kreisen nahe. Stärkere weisheitliche Prägung verrät die 4. Strophe, Vv 23–32, die wohl etwas später gleichfalls von einem Tempelsänger dem Corpus des Ps hinzugefügt wurde. Die 2. Erweiterung, Vv 33–43, dürfte kaum einem Sänger am Tempel, vielmehr dem „Kreis der Alten" zuzuschreiben sein. In ihr finden sich gehäufte Zitate, vor allem aus Ijob. Daher dürfte der Psalm nunmehr aus dem Tempelkult in die Tempelschule gewandert sein, da er eine weisheitlich-paränetische Überarbeitung verrät. Von diesem doppelten Sitz im Leben kündet V 32. Der weisheitliche Dichter der 5. Strophe versucht inhaltlich die unüberbietbare Macht Jahwes in Natur und Geschichte, seine Zuneigung und seine Huld gegenüber seinem Volk Israel, die beiden Pole des göttlichen Handelns als Quintessenz des ganzen Liedes zu verdeutlichen und zu profilieren. Auf Grund der Anlehnungen und des Gesamtkolorits dürfte der Psalm in die Zeit von der Mitte des 5. bis Ende des 3. Jh. v. Chr. anzusetzen sein.

Den Darlegungen von B. wird man logische Stringenz und Überzeugungskraft nicht absprechen können. Auch dürfte es zweifelsohne richtig sein, daß sich in den Vv 33–43 eine relecture biblique vorfindet; denn auch mit V 32 hätte der Ps enden können. Nicht befreunden kann ich mich allerdings mit der Vorstellung, daß die 4. Strophe, Vv 23–32, bereits ein Nachtrag sein soll. B. kommt zu dieser Annahme wegen der für das AT sonst weithin selten verwendeten Thematik der Seefahrt. Ich bezweifle das aus zwei Gründen: Einmal wohnt Israel an der langgestreckten Mittelmeerküste und hat ohne Zweifel Erfahrungen mit der Seefahrt gehabt; sie gingen gewiß in das Volksgut ein. Dann entspricht die Formalstruktur der 4. Strophe genau dem Aufbau der ersten drei Strophen. Der gleiche dichterische Duktus von Sprache und Stil legt es m. E. eher nahe, an den gleichen Verfasser des Corpus von Ps 107,4–32 zu denken. Mit Wissen um die geschichtliche Erfahrung seines Volkes und in Anlehnung vor allem an Deuterojesaja schildert der Dichter in ansteigender Klimax die Erfahrung der überragenden Macht Jahwes bis hin zum machtvollen Wirken Gottes während der Seefahrt, das für den Psalmisten den höchsten Erweis der göttlichen Mächtigkeit darstellt.

Mit Ijob teilen die Vv 33–43 als Nachtrag dann die Einsicht, daß es dem Menschen unmöglich ist, Gottes Planen und Wirken zu begreifen; Gottes Weisheit übersteigt alles menschliche Ringen um Erkenntnis.

Die Monographie von B. bedeutet gewiß ein Stimulans für die Arbeit an Ps 107, der trotz seiner Schönheit und Ausdrucksstärke sich nicht so leicht erschließen läßt. B. hat in die Vielfalt der Meinungen Richtung gebracht und gezeigt, wie die Exegese von Ps 107 in Zukunft vorzugehen hat. Seine Arbeit ist ein Meilenstein auf dem Weg, den genau so problemvollen wie dichterisch schönen Psalm sachgemäß zu interpretieren.

Regensburg Heinrich Groß

Kiesow, Klaus: **Exodustexte im Jesajabuch.** Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen. – Fribourg Suisse / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 221 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 24)

1. Wenn der Exodus zur theologischen Mode geworden ist, so ist der Exeget nach deren biblischem Zuschnitt gefragt, oder danach, ob es überhaupt eine biblische Mode oder gar ein biblisches Prinzip sei. Nun kam diese Mode bekanntlich auf Umwegen zur Theologie, und der sie anregte, hätte sich vermutlich wenig um exegetische Bedenken gekümmert, aber der Theologie steht solche Unbekümmertheit nicht wohl an, und so muß sie exegetische Auskunft darüber einholen, ob „hier ein Mißverständnis und eine ... einseitige Akzentsetzung vorliegt oder ob vielmehr tatsächlich und wenn ja, wie die Befreiung aus Ägypten als fortwirkende Ursprungserfahrung Israels seine Glaubensgeschichte in allen wichtigen Phasen maßgeblich bestimmt hat" (9). Als Beitrag dazu versteht Vf. dieser Münsterer Diss. seine Arbeit an einer Reihe von Texten des Jesajabuches, in der Hauptsache aus Jes 40–55, dazu Jes 35 und 62,10–12.

2. Gibt die theologische Fragestellung den Rahmen her, so ist das Ziel dieser Untersuchung doch noch weiter gesteckt: ihr Schwergewicht hat sie in einer redaktionsgeschichtlichen Hypothese zum Deuterojesajabuch, die dann freilich zugleich theologiegeschichtliche Entwicklungen anzeigen soll. Am Ende gelangt Vf. zu dem auf S. 165 schematisch dargestellten redaktionsgeschichtlichen Ergebnis: Eine Grundschicht in Jes 40,3–5* + 40,13–48, 20* wird von einer ersten Erweiterungsschicht in Jes 40,1f.9f + 49,1–52,10* überlagert, darüber liegt mit 40,6–8* + 52,13–55,13 eine zweite Erweiterungsschicht. Das theologiegeschichtliche Ergebnis hinsichtlich der Verwendung der Exodusmotive wird auf S. 181f kurz so bezeichnet, daß eine „Wegtheologie" in Jes 40–48 durch eine „Rückkehrtheologie" in Jes 49–52 ergänzt und umgedeutet worden sei, deren eschatologische Konzeption in der dritten Schicht erstmals ausdrücklich formuliert werde (Jes 55,12f, p. 186).

3. Wie kommt man zu so einschneidenden Ergebnissen? Nach einer forschungsgeschichtlichen Standortbestimmung, bei der bereits der mündlich verkündende Prophet Deuterojesaja (11f + 16) und doch wohl auch die individuelle Prophetengestalt (16f) auf der Strecke bleiben (1. Teil), bringt der zweite Teil umfangreiche und subtile Textanalysen von Jes 40,1–11; 43,16–21; 49,7–12; 51,9f; 52,7–12; 55,12–13; 62,10–12; 35. Am wichtigsten ist dabei meist das literarkritische Anliegen, und das muß auch so sein, weil die Arbeit gerade jene vermeintlich geschlossenen und zusammenhängenden Bilder vom neuen Exodus bei Deuterojesaja, wie sie manchmal in der Exegese gezeichnet werden, als moderne oder doch sekundäre und jedenfalls gewaltsame Konstruktionen erweisen will (vgl. p. 18f). Die literarkritische Analyse von Jes 40,1–11 erhält dabei eine Schlüsselrolle für alle folgende Arbeit; ihr Ergebnis (v 3–5* + 1f. 9f. + 6–8*) ist ein Typos des referierten redaktionsgeschichtlichen Endergebnisses. Die inhaltliche Deutung der Texte ist naturgemäß von der literarkritischen Vorentscheidung abhängig, und sie folgt verständlicherweise einer Spur, wie sie schlagwortartig durch jene Differenz von „Wegtheologie" und „Rückkehrtheologie" bezeichnet wird. Denn letzten

Endes erweist es sich auch hier als unmöglich, einen Text nur aus sich selber zu verstehen; er bedarf der Ergänzung durch vergleichbare Kontexte, nur ist eben die Frage, was vergleichbar ist und wie weit man den Rahmen spannen muß.

Da die Exodusauffassungen im Schlußteil zusammenhängend dargestellt werden, seien zuerst die wichtigsten weiteren literarkritischen Ergebnisse notiert. Die Einheit von 43,16–21 ist nicht zu beanstanden; in 49,7–12 wird nur v 7aβγb und die Botenformel in v 8 für sekundär bzw. tertiär gehalten. 51,9f bildet eine ursprüngliche Einheit mit 51,17.19 und 52,1f; die Texte dazwischen sind sekundär eingeschoben; der ursprüngliche Text weist „als Ganzes über sich hinaus auf 52,7–10" (100). Der letztgenannte Text bleibt als Einheit für sich bestehen und bildet zusammen mit 40,1f.9f die redaktionelle Klammer der zweiten Ausgabe des Deuterojesaja-Buches (Grundschicht + 1. Erweiterungsschicht); für 52,11f bleibt die Vermutung, die Verse könnten das Büchlein sekundär als „Sendschreiben(s) an die Diaspora" ausgewiesen haben (118). In 62,10–12 sucht Vf. v 10bß. 11aα als sekundäre Eintragung des eschatologischen Völkergerichts zu erweisen, und schließlich bleibt in Jes 35 ein passables Gedicht übrig, wenn man v 3–6a als erste und v 2b als zweite Erweiterung ausscheidet: die vv 3–6a sind dann möglicherweise zusammen mit Kapitel 34 dem Grundtext von Kapitel 35 beigegeben worden.

Der dritte Teil des Buches bringt Auswertung und Interpretation. Redaktionskritisch wird hier die Klammerfunktion von 40,6–8* und 55, 10f für die zweite Erweiterungsschicht, die von 40,1f.9f und 52,7–10 für die erste Erweiterung und die von 40,3–5* und 48,20 für die Grundschicht geltend gemacht (158–165); der Unterschied von 40–48 und 49–52 soll durch einen statistischen Sprachbeweis erhärtet werden (165–167).

Die zwei Haupttypen der Verarbeitung von Exodusmotiven möchte Vf. dann mit einem Vergleich von 43,16–21 und 51,9f (mit der Fortsetzung in 51,17.19 und 52,1f) aufweisen (169ff). Er findet folgende Unterschiede: Einmal werden geschichtlicher Schauplatz und Gegner von 43,16f zum mythischen Feind und Ort, das Schilfmeer wird zum Urmeer in 51,9f, und so werde der nach 43,17 bedeutungslose Gegner zur mythischen Gegenmacht, womit auch das Gottesbild verändert, Jahwes konkurrenzlose Souveränität nicht mehr gewahrt sei. Zweitens sei das Zeitverständnis verschieden: die geschichtliche Zeit des Schilfmeerwunders müsse noch argumentativ und vergleichsweise für das neue Gotteshandeln geltend gemacht werden, während das mythisch-„urzeitliche Jahwehandeln nicht inhaltlich mit der Gegenwart vermittelt wird, sondern bruchlos in diese übergeht" (171). Schließlich fehlt dem Weg von 43,16ff eine Zielangabe, er habe, wie Vf. meint, „vielmehr ... sein Ziel in sich" (172), anders als im Kontext von 51,9f, wo der Zion das in kultischer Prozession zu erreichende Ziel sei. Die Mythisierung einer geschichtlichen Tradition und statt des Schutzes unterwegs der Anbruch des Heils mit Jahwes Ankunft in Jerusalem: das habe sich in der 1. Erweiterungsschicht gewandelt, und in diesen einmal gefundenen Raster bringt Vf. auch die übrigen Texte mit Exodusmotiven unter: Wegtheologie oder Rückkehrtheologie, das ist von nun an die Frage. Zur mythisierenden Rückkehrtheologie der 1. Erweiterungsschicht gehöre auch die eschatologische Dimension des künftigen Heils, obwohl erst die 2. Erweiterungsschicht ausdrücklich davon rede. Für die Grundschicht wird die Eschatologie dagegen bestritten; den Eschatologiebegriff von Rads hält Vf. hier für unangebracht, denn „der bisherige geschichtliche Heilsgrund" werde gerade nicht „negiert", sondern auf einer höheren Abstraktionsstufe vertieft (196).

Die Deutung der späteren Exodustexte im Jesajabuch soll jetzt nicht mehr referiert werden, da sie im ganzen mehr die Nachwirkungen des älteren Materials herausstellt. Für die Herkunft von Grundschicht und 1. Erweiterungsschicht erfährt man noch, daß nur der Grundtext aus exilisch-babylonischem Blickwinkel abgefaßt sei, die Erweiterung dagegen von einem Jerusalemer Standort.

4. Kein Zweifel, daß mit solchen Thesen die Deuterojesaja-Forschung in ihren Grundlagen berührt ist. Zwar gibt es durchaus Vorgänger: so z. B. Elligers These von 1933, nach der die Kapitel 53–55 und die Sammlung des Deuterojesaja-Buchs auf Tritojesaja zurückgingen; der Unterschied zwischen 40–52* und 53–55 wird denn auch weitgehend vorausgesetzt und ergänzend nur noch durch die Klammer-Hypothese (40,6–8/55,10f) begründet. Das eigentliche Anliegen K.s, nämlich nur 40–48* als „Grundschicht" zu reklamieren, kann sich auf den Eindruck unterschiedlicher Inhalte berufen, der schon früher zu verschiedenartigen, auch literarkritischen Lösungen geführt hat (Übersicht 160f). Aber vorherrschend ist doch die Annahme einer überwiegenden „Einheit des Deuterojesaja". Muß diese Annahme nun revidiert werden?

4.1 Die redaktionsgeschichtliche Hypothese des Vf.s steht und fällt mit ihrem „Schlüsseltext", dem Prolog Jes 40,1–11. Die literarische Analyse ist dementsprechend umfangreich und mit einigem Aufwand begründet. Wenn sie mich trotzdem schlechterdings nicht überzeugt hat, so deshalb, weil Vf. der Literarkritik offenbar Entscheidungen abverlangt, die sie nicht zu treffen vermag, und weil er im kritischen Eifer der Gegenprobe, ob der Text sich nicht gegen die neuzeitliche oder prosaische Logik des Exegeten als Einheit erweisen könnte, keinen angemessenen Platz gibt.

Einige Beispiele mögen das verdeutlichen. Der v 11 wird eilends ausgeschieden, weil der nötige Bezugspunkt des Vergleichs weit entfernt sei und zudem das Bild abrupt wechsle; aber die Entfernung zu v 10a ist gering, und der Bildwechsel könnte doch wohl gerade angemessen sein: Kriegerischer Machterweis einerseits und liebevolle Zuwendung des Hirten zu seiner Herde andererseits sind als sinntragende Bildreden der erwarteten Heimkehr aus dem Exil gemäß, Jahwes Macht- und Liebeserweis sind gefragt, wenn das Unternehmen zum Ziel kommen soll – ist der rasche Bildwechsel (der dem Hebräer übrigens durchaus nicht so anstößig ist wie dem Abendländer) dann Kunst- oder Kleisterwerk? – Der Widerspruch, den Vf. zwischen der Vergänglichkeit allen Fleisches in v 6f und der Offenbarung der Herrlichkeit Jahwes vor allem Fleisch mit Recht (und mit Duhm) sieht, wird sehr wohl verständlich als Widerspruch des Propheten; die Wiederholung von v 7a in v 8 hätte als Indiz eines Sprecherwechsels zwischen 7 und 8 wenigstens erörtert werden können, und die Behauptung, „gerade im Vergehen von ‚allem Fleisch'" erweise „sich die Kraft des ‚Wortes unseres Gottes'" (37) geht an dem klaren Wortsinn von v 8 vorbei (die Auslegung p. 65 übersieht die Differenz von *ki* v 7 und *u* v 8). – Zur Begründung der Trennung von v 9f und v 3–5 schreibt Vf.: „Wie sollte, was vor aller Welt sichtbar geworden ist, im folgenden Jerusalem noch eigens durch Boten angekündigt werden müssen?" (41). Das ist (auch abgesehen von der im Kontext schwerlich haltbaren Deutung von *mᵉbassärät ṣijjon* als Botenschar für Jerusalem) eine eigentümliche Argumentation: auch v 5 redet ja von einem noch zukünftigen Geschehen, und andererseits ist solch Wechsel der Aspekte hebräischer Dichtung so geläufig, daß nur wieder ein prosaischer Abendländer das beanstanden muß. Den inhaltlichen Wechsel vom Weg zum Ziel des Weges kann man schließlich nur dann als Argument anführen, wenn man schon weiß, daß der Weg in der Wüste ein Holzweg sein sollte.

Das muß als Streiflicht genügen; es wäre durch viele weitere Beispiele zu ergänzen. Wenn Vf. bei anderen Texten (z. B. bei der Analyse von 51,9–52,2) zu durchaus erwägenswerten Ergebnissen kommt – hier scheint mir der gesuchte Nachweis nicht gelungen zu sein.

4.2 Die Absicherung der redaktionsgeschichtlichen Hypothese durch Sprachstatistik (165–167) hat wenig Beweiskraft, weil es in Jes 49–52 in der Tat eine Reihe sekundärer Texte gibt und der Bestand original deuterojesajanischer Texte nicht sehr groß ist, weil der Sprachgebrauch zum Teil durch einen thematischen Wechsel der hier gesammelten Texte bedingt ist, weil einige Wendungen gattungstypisch sind, weil kleine Zahlen (4–5mal) statistisch wenig leisten und weil Vf. auch in 40–48 noch allerlei für sekundär erklären muß, um zu einer ansehnlichen Statistik zu kommen – dabei spielt auch die zu bestreitende Analyse von 40,1–11 eine Rolle.

4.3 Am interessantesten erscheint die Frage nach der Kompatibilität der verschiedenen Exodusaussagen im Deuterojesaja-Buch, aber wo diese Frage zusammenhängend thematisch wird (168ff), muß man von der Schichtung des Buchs schon überzeugt sein. So ist gewiß ganz unbestreitbar, daß in 51,9f ein anderer Aspekt des Exodus sichtbar wird als in 43,16ff – aber sind beide Aspekte unvereinbar, sind sie nicht vielmehr komplementär? Die Bemühung des Vf.s, 51 in das Reich des Mythos abzuschieben, mag ja einem modernen Interesse entsprechen – offensichtlich ist ihm die „Wegtheologie" geheurer. Fragt man dagegen nach der Vereinbarkeit verschiedener Aspekte, so geht es dabei gewiß nicht um ein „inspirationstheologische(s) Bedürfnis", wie Vf. befürchtet (16), sondern um den Respekt vor der möglichen Komplexität einer Gedankenwelt, die deswegen nicht widersprüchlich sein muß, und die man dann auch nicht auf dem Altar der Literarkritik opfern sollte. Die Frage nach einer komplexen Einheit der Gedankenwelt Deuterojesajas ist aber nicht auf der Ebene der isolierten Exodusmotive zu beantworten, sondern nur im Zusammenhang seiner gesamten Theologie.

4.4 Hier ist nun auch die Frage nach der Eschatologie aufzunehmen. Gewiß ist „der bisherige geschichtliche Heilsgrund" nicht so „negiert", daß Schöpfung und Erwählung Israels aufgehoben wären, aber das kommt bei Deuterojesaja in sehr tiefgreifenden theologischen Überlegungen mit der Erzväterthematik zur Sprache, nämlich als Israels kreatürliches Sein von Abraham/Jakob her. Der erste Exodus dagegen ist für Israel vergangen und ganz real nicht mehr sein gegenwärtiger Heilsgrund: nur für Jahwes Macht bleibt er bezeichnend. Gewiß ist die eschatologische Dimension in den Texten unterschiedlich sichtbar, aber bestreiten

kann man sie auch für 40–48 nur, wenn die Exodus-Texte isoliert (und darum m. E. einseitig) interpretiert werden.

4.5 Die eingehenden Grammatikkurse zu den Texten (die sog. syntaktisch-stilistische Analyse) mögen angesichts nachlassender Sprachkenntnisse unter den Studenten eine nützliche Lektüre sein, aber werden sie sie auch lesen? Sonst sind viele dieser Bemerkungen ja wenig nütze. Unsere exegetischen Ahnen, die doch auch gut Hebräisch konnten, beschränkten sich auf die Mitteilung derjenigen grammatischen Sachverhalte, die sie für exegetisch relevant hielten, und im Interesse der Lesbarkeit und Käuflichkeit der Bücher sollte man auch heute auf den bloßen Schein mathematischer Objektivität verzichten lernen.

4.6 Die relativ umfangreiche Kritik mag zeigen, daß die Lektüre des Buches sich lohnt. Denn obwohl der Rezensent von den Hauptthesen des Buches nicht überzeugt ist und mancherlei Einwände gegen das methodische Vorgehen geltend machen muß, so gesteht er doch gerne, daß er im einzelnen eine Reihe beachtlicher analytischer Ergebnisse gefunden hat, zuweilen auch Einsichten in das Wesen dichterischer Sprache, mit denen manche literarkritischen Spitzfindigkeiten im Prinzip schon überholt werden (vgl. z. B. S. 77 zur Sprachebene von 43,19f). Jedenfalls wird die Deuterojesaja-Exegese sich mit diesem Buch auseinandersetzen müssen, und sie wird auch einiges daraus lernen können (in der Auseinandersetzung mit den steilen Thesen J. M. Vincents hat Vf. allemal recht).

4.7 Folgende Korrekturen habe ich notiert: p. 16,8: Vernachlässigung; p. 18A36: HERRMANN; p. 63,1: neuen; p. 80,12: angenommenen; p. 84A16: von zwanzig Belegen; p. 86,25: 49,6.8; 51,6.8; 52,7.10; p. 102,14: 45,21; p. 102A31,2: 45,21; p. 114,23: Strophe; p. 115,27f: Span-nung; p. 119A15: 42,9; 43,9.12; p. 127,19: 41,19(?); p. 128,28f: casah schem auch sonst; p. 143A7,3: v 6??; ebd. Z 4: 284??; p. 160A6,8: as; p. 174,1: 52,1f; p. 190,15f: wieder-um; p. 197,17: Wiederaufbau; p. 197A60,6: Umrisse. – Im Literaturverzeichnis fehlen die bibliographischen Angaben zu Duhm und Staerk.

4.8 Exodus als Weg ohne Ankunft: das paßt in die neuzeitliche theologische Landschaft; mir ist indes sehr fraglich, ob schon ein alttestamentlicher Autor den Exodus zum Modell einer Befreiung ohne Ziel hätte machen können. Noch das wandernde Gottesvolk des Neuen Testaments sucht ja die zukünftige Stadt, und wie immer man in der Schichtenfrage urteilen mag: die theologische Frage nach dem „neuen Exodus" ist am Ende doch nur mit dem ganzen „Deuterojesaja" zu beantworten.

Bonn Hans-Jürgen Hermisson

Hasslberger, Bernhard: **Hoffnung in der Bedrängnis.** Eine formkritische Untersuchung zu Dan 8 und 10–12. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1977. XIV, 451 S. (Münchener Universitätsschriften, Fachbereich Kath. Theologie. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament Bd 4) kart. DM 45.–

Die aus der Schule von W. Richter stammende Diss. wendet dessen literaturwissenschaftliches Verfahren auf zwei Komplexe des Danielbuches an. Für Kap. 8 wie Kap. 10–12 werden jeweils vorgeführt 1. Transkription und Textkritik, 2. Literarkritik, 3. Formanalyse der ursprünglichen Einheit („Einheit 1"), 4. Formeln, geprägte Wendungen, feste Wortverbindungen und Horizont, 5. Formanalyse der Zusätze. Ein dritter Teil vergleicht dann die beiden Komplexe mit dem Ergebnis, daß sich weder in Dan 8 noch 10–12 eine Gattung feststellen läßt, Dan 8 eine ältere Visionserzählung vom Zusammenstoß des persischen Widders mit dem griechischen Ziegenbock in V. 1–7 verwende, und daß in Dan 10–12 ein jüngerer Verfasser das 8. Kap. ohne seine Symbolik auswertet und ausweitet.

Das Buch stellt ohne Zweifel eine gründliche Arbeit dar, welche die einschlägige Literatur in überreichem Maße sachlich referiert und kritisiert. Was zu Text- und Literarkritik vorgelegt wird, verfolgt – von einer eigenwilligen Transkription abgesehen – traditionelle Bahnen (auch in der Vernachlässigung der Peschitto) und ist in den Entscheidungen nicht besser und nicht schlechter als zahlreiche andere Versuche. Völlig neue Wege geht die Formanalyse, die denn auch den weitesten Raum einnimmt. Hier wird nicht nur jeder Satz untersucht, sondern auch der Gebrauch der Präpositionen, Artikel usw. Das macht die Lektüre leider recht ermüdend, zumal der Leser kaum ein Ergebnis sieht, das den Aufwand lohnt. Wenn als „Ziel der Einheit" (Kap. 8, 82f) formuliert wird, daß „der Text die Aufgabe hat, den Leser zu trösten, indem man ihm bedeutet, die in VV. 23–25 geschilderte Lage werde sicher in absehbarer Zeit beendet sein", so haben das andere Kommentatoren auch ohne eine solche literaturwissenschaftliche Analyse schon gesagt, und aus der Analyse selbst geht der Trostcharakter nur dann hervor, wenn man inhaltlich-semantische Relationen hineinbringt, was nach der Methode (71) doch ausgeschaltet bleiben soll. Die Arbeit ist mit ihren zahlreichen Zusammenstellungen für die Exegese der betreffenden Kap. überaus nützlich. Doch dem Rez. scheint, sie wäre noch nützlicher geworden, wenn nicht nur die strukturale Satzanalyse, sondern auch die strukturale Textlinguistik (oder auch die herkömmliche Gattungsforschung) berücksichtigt worden wäre.

Hamburg Klaus Koch

Revell, E. J.: **Biblical Texts with Palestinian Pointing and Their Accents.** – Missoula, Montana: Scholars Press (1977). XIV, 265 S. (Society of Biblical Literature Masoretic Studies Bd 4) kart. $ 4.–

Ziel dieser Arbeit ist es laut Vorwort, die Beziehungen zwischen der palästinensischen Punktation des hebräischen Bibeltextes zur tiberiensischen Punktation und möglichst auch das Verhältnis der beiden Aussprachetraditionen zueinander zu klären. Das Ergebnis stellt Vf. bereits im Vorwort heraus: „The conclusion reached is that the difference between the Palestinian and the Tiberian pointing traditions is, at base, one of writing system only; that the Palestinian and the Tiberian pointing systems were not used to represent basically different reading traditions, but that both were used for a variety of forms of a single 'Western' stream of tradition" (S. XII).

Teil 1 stellt zum erstenmal alle z. Z. bekannten Handschriften des AT mit palästinensischer Punktation zusammen unter Angabe des Aufbewahrungsortes mit der entsprechenden Bibliotheksnummer, der Erstpublikation, der äußeren Form, des Inhalts u. dgl. (1–34). Teil 2 bespricht die Akzentzeichen, welche die Handschriften verwenden, und ihre Entsprechungen in den tiberiensischen Handschriften (35–157). Teil 3 untersucht andere Eigenheiten der palästinensischen Handschriften wie Kolumneneinteilung, Perikopeneinteilung (*petuḥôt* und *setumôt*), Qere-Ketib, Vokalzeichen, Setzung der Akzente u. dgl. (159–168). Teil 4 schließlich ist dem eigentlichen Vergleich zwischen den beiden Akzentsystemen gewidmet und zieht die Folgerungen aus diesem Vergleich (169–200). Ein Appendix (201–216) geht der Frage nach, ob die Akzente die Betonung angeben oder eher ein Notensystem für das kantillierende Vortragen darstellen. Ein Index der benützten Handschriften (217–221), der Bibelstellen (222–232), der Akzentvarianten (232–237), der Kleinen Masora (238–253), der Perikopeneinteilung (254–259) und ein Literaturverzeichnis (260–265) schließen die Arbeit ab.

Wenn auch diese Arbeit hauptsächlich nur den Textkritiker interessieren dürfte, sollte sie doch jeder Alttestamentler beachten. Vf. hat m. E. das hohe Alter der masoretischen Aussprache und der syntaktischen Zeichen („Akzente") nachgewiesen, indem er zeigt, daß zumindest die palästinensische und die tiberiensische Punktation auf eine gemeinsame, wahrscheinlich schon jahrhundertealte Tradition zurückgehen, die übrigens im großen und ganzen auch durch die Qumranhandschriften bestätigt wird, soweit diese durch Pleneschreibung die Vokale andeuten. Die palästinensischen Vokalzeichen stimmen fast immer mit den tiberiensischen überein. Auch die Perikopeneinteilung nach „offenen" und „geschlossenen" Abschnitten entspricht der Einteilung in den wichtigsten tiberiensischen Handschriften. Vf. glaubt auch nachweisen zu können, daß die sog. Akzente, die ebenfalls den tiberiensischen entsprechen, soweit es um die syntaktischen Beziehungen in einem Text geht („Disjunktiva" und „Konjunktiva"), nicht nur die verschiedenen Tonlagen angeben, wie Paul Kahle meinte, sondern auch die Wortbetonung andeuten. Allerdings scheinen, weil die palästinensischen Akzente häufig bei den Konsonanten der vorletzten Silbe stehen, die palästinensischen Punktatoren nicht Endbetonung, sondern Pänultimabetonung gekannt zu haben. Auf Grund dieser Untersuchung dürften die Exegeten gut beraten sein, wenn sie die masoretischen Akzente mehr beachten, als sie es gewöhnlich tun. Hinter ihnen liegt eine sicher bereits vorchristliche, zunächst nur mündlich fixierte Tradition des syntaktischen Verständnisses der biblischen Texte, die wahrscheinlich ebenso alt ist wie das Werden des Kanons.

München Josef Scharbert

Klauck, Hans-Josef: **Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten.** – Münster: Aschendorff (1978). VIII, 410 S. (Neutestamentliche Abhandlungen N.F. Bd 13) Lw. DM 110,–

Die auf Anregung von J. Gnilka (München) entstandene Diss. ist ein gewichtiger Beitrag in der neuesten, durch literaturwissen-

schaftliche Fragestellungen angeregten Diskussion über die Gleichnisse der Evangelien. (Hingewiesen sei nur auf den im gleichen Jahre erschienenen Aufsatz von G. Sellin, Allegorie und Gleichnis. Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse, in: ZThK 75 [1978] 281–335, und auf die Hamburger Habil.-Schrift von E. Rau, Jesu Kunst der Rede vom Gott Israels. Zur Methodik der Gleichnisinterpretation, Hamburg 1978 [masch.]).

Im Zentrum dieser Arbeit steht die Allegorieproblematik, die seit A. Jülicher aufgeworfen, aber nie zureichend historisch geklärt worden ist. Auf dem Gebiet der Darstellung der spätantiken Allegorieproblematik liegt zweifellos das größte Verdienst dieser Arbeit.

Sehr sorgfältig wird der Anfang der Allegorese als exegetischer Methode von dem Beginn in der vorsokratischen Philosophie her über die Höhepunkte in Stoa und Neuplatonismus bis in ihre Auswirkungen auf die jüdische, gnostische und patristische Exegese dargestellt.

Neben dieser Tradition steht jedoch eine andere, die von der Traumauslegung ausgeht. Vf. greift hier eine These auf, die bereits von K. Berger, Zur Frage des traditionsgeschichtlichen Wertes apokrypher Gleichnisse, in: NT 17 (1975) 58–76, S. 74–76, skizziert wurde. Diese These, die hier ausführlicher begründet wird, besagt: Die Allegorese in apokalyptischen Texten und in synoptischen Gleichnissen hat ihren Ursprung in der Traumauslegung. Sie liegt sowohl der Pescherexegese prophetischer Bücher in Qumran zugrunde als auch dem Visionsdeuteschema, das dabei freilich an alttestamentliche Vorgaben anknüpft. „Sprachliches Spezifikum dieser Allegorese ist die Verwendung von identifizierenden Pronomina und Kopulae" (355). In dieser Tradition, die – durch das NT vermittelt – neben der erstgenannten auch die Kirchenväter beeinflußte, ist – im Gegensatz zur profanen Mythenallegorese – die punktuelle Identifizierung von Text und Deutung konstitutiv.

Die von K. vorgeschlagene Lösung der Allegorieproblematik ist einfach: Er unterscheidet zwischen Allegorie, Allegorese und Allegorisierung.

Allegorie ist eine rhetorische und poetische Verfahrensweise, ein Modus der Textproduktion. Im Zentrum der Allegorie steht die Metapher. Die Auslegung eines allegorischen Textes ist demnach nicht selbst allegorisch. Die Abwertung von allegorischen Zügen dieser Art gehört zu den negativen Auswirkungen der These Jülichers. Denn Jülicher hatte Teil an dem „beherrschenden Anliegen der deutschen Klassik", das in der „Abwertung der Metapher" bestand (8, mit Berufung auf H. G. Gadamer).

Allegorese ist demgegenüber eine exegetische Methode, die von einem außertextlich gegebenen philosophischen oder theologischen Ansatz her vorgeht und sich durch einen Hang zur Mystifikation und Esoterik auszeichnet. Wie sich K. die Geschichte der Allegorese denkt, wurde oben dargestellt.

Allegorisierung schließlich ist nach K. „die nachträgliche Überarbeitung eines Textes im Sinne seines allegorischen Verständnisses" (356). Mittel der Allegorisierung sind z. B. Ineinanderarbeitung von Text und Kommentar und Einordnung einer isolierten Einheit in einen übergreifenden Kontext.

Jesu Gleichnisse haben demnach einen deutlichen Zug zur Allegorie, wobei aber nach Ostern Allegorisierung zunimmt. Vergleichbar mit dieser Allegorisierung des Gleichnisgutes ist das Verfahren von Targumim und die Wunderüberlieferung. Allegorese dagegen findet K. nur in der Deutung des Sämannsgleichnisses Mk 4 und in der Parabel von Unkraut und Weizen bei Mt 13. In Mk 7,14–23 handelt es sich nur um eine teilweise Imitierung des Deuteschemas der Allegorese. Diese Allegorese möchte K. nicht auf Jesus zurückführen, da das Jesusgleichnis hier im Sinne apokalyptischer Esoterik als geheimnisvolle Offenbarung des Heilsratschlusses Gottes verstanden werde. Hier wird man freilich kritisch fragen dürfen, ob nicht ein zu einfaches „unanstößiges" Jesusbild vorausgesetzt wird, das hier als Maßstab gilt.

Schwierigkeiten ergeben sich auch bei der Bestimmung des Verhältnisses von Metapher und Gleichnis. Die Aufnahme der Ansätze von H. Weinrich ist zwar grundsätzlich begrüßenswert (zugänglich in dem Sammelband H. Weinrich, „Sprache in Texten", Stuttgart 1976). Doch daß das Gleichnis eine narrative Erweiterung, Ausspinnung oder Dramatisierung der Metapher sei, trifft nicht zu. Denn es ist nicht möglich, durchgehend zentrale Metaphern für alle Gleichnisse nachzuweisen. Erzählen als Gleichnisproduktion ist mithin nicht einfach aus der Metapher ableitbar. Hier erweist es sich als nachteilig, daß K. den Blick nur auf die Allegoriethematik eingegrenzt und nicht stärker auch die Arbeiten über Erzählforschung berücksichtigt hat.

Die Arbeit K.s ist jedoch ein wesentlicher Fortschritt und – wie bereits der Überblick über die Forschungsgeschichte zeigt, in dem Vf. Schärfe und Sicherheit des Urteilens beweist – Befreiung von einer Fülle von Vorurteilen.

Heidelberg Klaus Berger

Egger, Wilhelm: **Nachfolge als Weg zum Leben.** Chancen neuerer exegetischer Methoden dargelegt an Mk 10,17–31. – Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Bibelwerk (1979). 319 S. (Österreichische Biblische Studien Bd 1) kart. DM 42,–

Die Innsbrucker Habil.-schrift des am Brixener Priesterseminar lehrenden Kapuzinerprofessors besteht aus drei Teilen: Kap. 1: Erzähltheorien und Arbeit am NT (Darstellung von Theorien und offene Fragen) (6–59); Kap. 2: Analyse und Interpretation von Mk 10,17–31 (Chancen und Grenzen neuerer exegetischer Methoden) (60–236); Kap. 3: Ein Beispiel aus der Wirkungsgeschichte des Textes (Mk 10,17–31par als der Text für Franz von Assisi) (237–284).

In der Einleitung (1–5) wird das Vorhaben, „durch die anhand neuerer Verfahren angestellte Analyse eines Erzähltextes der Erstellung einer spezifisch neutestamentlichen Erzähltheorie näherzukommen und durch die Berücksichtigung der mit einer solchen Analyse gegebenen Methodenprobleme die Bedeutung und die Grenzen neuerer Methoden zu klären" (3), kurz vorgestellt.

In Kap. 1 werden „einige wichtige Vertreter der neueren Erzählforschung vorgestellt" (6): „1. Von der ›Morphologie des Zaubermärchens‹ zu einer allgemeinen Erzähltheorie" (7–40): Propp (8–11), Dundes (11–15), Greimas (15–27), Bremond (28–34), Güttgemanns (34–41); Möglichkeiten und Grenzen ihrer Theorien werden kritisch erwogen; eigens erörtert ist die Position von Barthes: „2. Beziehung der Textelemente als Sinn des Textes" (41–48). Dann ist 3. die „Methode der vorliegenden Untersuchung von Mk 10,17–31" (48–59) kurz skizziert; Vf. vertritt „die Auffassung ..., daß synchrone und diachrone Methoden der Analyse von Texten vereinbar sind" (51); er untersucht den Text in „neun Schritten" in Kap. 2: „1 Kohärenz und Gliederung" (60–78); „2 Die Sinnlinien des Textes" (79–120); „ 3 Der Basis-Satz von Mk 10,17–31 und seine Abwandlung" (121–136); „4 Die Sequenz ›Nachfolge‹" (137–171); „5 Die Aktanten" (172–177); „6 Zur Entstehung des Textes Mk 10,17–31; (178–194); „7 Die Kommunikationsstruktur von Mk 10,17–31" (195–207); „8 Der Sinn des Textes" (208–224); „Die Bedeutung des Textes für den Leser von heute" (225–236).

Dabei kommen die erzähltheoretischen Verfahren in den verschiedenen Schritten zu überzeugend fruchtbarer Anwendung, insbesondere im Aufweis der inneren Kohärenz und der Logik des Textes sowie seiner mit anderen Berufungstexten gleichen Handlungsstruktur. Synchrone erzähltheoretische und diachrone historisch-kritische Methoden kommen zu „einer fruchtbringenden Konvergenz" (288) in einer bemerkenswerten, den bisherigen Forschungsstand wirklich überbietenden Förderung des Textverständnisses (in den verschiedenen Dimensionen, die der Text umschließt bzw. eröffnet). Kap. 2 bietet ein ausgezeichnetes methodisches Exercitium, das sich zur Nutzung in exegetischen Proseminaren auch deswegen anbietet, weil die theologisch-existentielle Dimension des Textes beständig mit zu Wort kommt.

Kritisch anzumerken ist, daß die literarkritische Argumentation beim „neuen Vorschlag einer Nachzeichnung der Entstehungsgeschichte von Mk 10,17–31" (184–186) leider auf eine Erarbeitung der Entscheidungskriterien im Zusammenhang der voraufgehenden erzähltheoretischen Analysen verzichtet, also ein wichtiges Feld der Methodenkonvergenz unbearbeitet bleibt.

Bei der Interpretation von V 21 als Antwort auf die Frage V 17 (125–127, 132) ist übersehen, daß Imp. + καί + Futur keine „bloße Reihung", sondern konditionales Gefüge (vgl. K. Beyer, Semitische Syntax) ist und somit in V 17 noch nicht „die im Satz (der Frage) zugrundeliegende Auffassung vom ›Tun, um zu erben‹ hinfällig geworden" (127) ist.

Gravierender ist, daß VV 29f nur im Blick auf die Existenzform des „Wanderradikalismus" (deren Annahme auch für die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des Textes leitend wird), sondern zumindest ebenso auf die Bekehrung, den „Religionswechsel" interpretiert werden kann (vgl. R. Pesch, Mk II, 146; bes. W. Stegemann, in: W. Schottroff-W. Stegemann, Der Gott der kleinen Leute II, Mü 1979, 108 mit Hinweis auf Philo, Spec. Leg. I, 52; Tacitus, Hist. V,5), so daß zumindest der Mk-Text „Alles Verlassen" und zur christl. Gemeinde Kommen identifiziert und nicht mehr für eine Sonderexistenz des Wanderradikalismus plädiert, die freilich dort wieder gesucht wird, wo in der christl. Gemeinde das gegenwärtige Heil (freilich „unter Verfolgungen" – eine Bedingung, die

in E.s Interpretation fast ganz außer acht bleibt) zugunsten des künftigen verdrängt ist, wie sich in der Wirkungsgeschichte des Textes zeigt. Obwohl Vf. das existentielle Vorverständnis des Textrezipienten reflektiert, bezieht er in diese Reflexion seine eigene Ordensexistenz nicht methodisch ein, was sich sowohl in den Ausführungen zur „Bedeutung des Textes für die Leser von heute" (225ff) als auch in der Würdigung der Wirkungsgeschichte des Textes bei Franz von Assisi dann bemerkbar macht.

Letzterer ist Kap. 3 mit einer hist. krit. Rekonstruktion der Urregel und dem Aufweis, daß Franz in der Armut „die eigentliche Botschaft des Evangeliums, die ›Wahrheit‹ des Evangeliums" (280f) erblickte, gewidmet. Franz habe in seiner buchstabengetreuen, praktischen Auslegung des Evangeliums „zum charismatischen Beginn" (283) der ersten Boten Jesu zurückgefunden mit „Wanderradikalismus, afamiliarer Haltung, Heimat- und Rechtlosigkeit und Verkündigung" (282).

Jedoch, der Unterschied – besonders deutlich in der Distanz Franz von Assisis zur ›vita apostolica‹, „der Form der ersten christlichen Gemeinde in Jerusalem und dem Leben der Apostel, besonders in der Gütergemeinschaft" (262) – zum urchristlichen, auf Gemeindebildung bezogenen Wanderradikalismus wäre kritisch zu reflektieren und damit auch die „eklektische" Vereinseitigung der Nachfolge Jesu im Blick auf die „Armut" in einer Sonderexistenz.

Daß Eggers Arbeit zu so umgreifenden Reflexionen von christlicher Existenz anregt, belegt über ihr Verdienst in der Methodendiskussion und der Erhellung eines wichtigen Textes hinaus ihren – verglichen mit vielen Publikationen der letzten Jahre – hervorragenden Wert.

Frankfurt a. M. Rudolf Pesch

Blank, Josef: **Das Evangelium nach Johannes.** – Düsseldorf: Patmos (1977). 309 und 223 S. (Geistliche Schriftlesung 4/2 und 3) kart. DM 22,– bzw. 16,–

Unter den neu erschienenen Johanneskommentaren nimmt der von J. Blank eine besondere Stellung ein. Entsprechend der Grundkonzeption der „Geistlichen Schriftlesung" verlagert er das Schwergewicht seiner Auslegung auf die Meditation. Dazu sieht er sich umso mehr legitimiert, als er das JohEv selbst als „eine großangelegte Jesus-Meditation und Jesus-Reflexion" verstehen zu können glaubt (II 7f). B.s Anliegen ist es daher auch, jene Art von Meditation in Gang zu bringen – wie sie dieses Ev selber vorzeichnet –, bei der sich der kritische Leser „zum Mitdenken und Weiterdenken veranlaßt sieht" (II 13.14) und im Spiegel des JohEv neue Perspektiven gewinnt im Verständnis seiner selbst und der Welt von damals und heute. Auf exegetische Einzelfragen, auch auf die neuerdings wieder stark diskutierten Einleitungsfragen über Entstehung, Traditionsgeschichte, Verfasserfrage, Beziehung zu den syn Evv, geht B. nur wenig ein; das überläßt er den großen Kommentaren und Einleitungswerken. Statt dessen versucht er die theologischen Sachfragen zu verdeutlichen, indem er jeden Abschnitt mit einer Einführung beginnt, die die notwendigen exegetischen Informationen enthält, ohne die eine fundierte Meditation seiner Meinung nach nicht möglich ist (vgl. II 13). Letztlich aber geht es B. um den Nachvollzug dessen, was auch den Evangelisten – so nennt er die Persönlichkeit, die dem Ev als ganzem ihren Stempel aufgeprägt hat (II 8) – zur Abfassung seines Evangeliums bewegte: „das Wagnis einer sprachlichen und gedanklichen Neuformulierung von ‚Sache' und ‚Person' Jesu" ... für die „eigene Zeit, Umwelt und Gesellschaft" (II 11). Das vom Evangelisten Geleistete ist normativ für das von uns heute Geforderte.

Nun wird man dennoch bedauern, daß B. die Einleitungsfragen so weitgehend ausklammert; denn ganz umgehen kann er sie doch nicht und zu Einzelproblemen nimmt er auch ganz dezidiert Stellung. Er tut es v. a. in seiner allgemeinen exegetischen und theologischen Einführung (II 19–34). Hier bespricht er z. B. die Differenz zwischen Joh und den Syn bezüglich des letzten Abendmahls (und des Todesdatums Jesu) sowie das Problem der Abschiedsreden als „literarische Fiktion", ihre atl Vorbilder, ihren Sinn im Rahmen der joh „Vergegenwärtigungs-Theologie", ihren Aufbau, ihre Themen (das Fortgehen Jesu zum Vater als Weg, den auch der Glaubende zu gehen hat; die joh Eschatologie als Verbindung der Zukunftshoffnung mit dem Nachfolgegedanken, das joh Weltverständnis und die Abgrenzung der Gemeinde von der Welt, ihr Ringen um Einheit und schließlich Rolle und Bedeutung der sog. „Paraklet-Worte"). In beiden Fällen macht B. deutlich, daß er von der Einheit des JohEv ausgeht und eine redaktionelle Bearbeitung nicht in Betracht zieht. Daß die zweite Abschiedsrede in Kap 15.16 und das Abschiedsgebet Jesu in Kap 17 (das er gelegentlich auch noch „hohepriesterliches Gebet" nennt – II 16.248 –, obwohl man von dieser eher irreführenden Bezeichnung wegkommen sollte) „nachträglich eingearbeitet wurden", gibt B. zu, aber aufgrund der angeblichen Gleichheit von Sprache und Theologie schreibt er sie demselben Vf. zu und erklärt z. B. die zweite Abschiedsrede einfach als „zweite" Fassung (vgl. II 26). Schwerer tut er sich bei der Erklärung der Probleme um Abendmahl und Eucharistie; denn einmal verdrängt der joh Bericht von der Fußwaschung den syn von der Einsetzung der Eucharistie und zum anderen finden sich in Joh 6 am Ende der großen Brotrede Eucharistieaussagen (B. 6,51–59; eigentlich aber nur 6,51c–58) ohne Zusammenhang mit dem letzten Abendmahl. B. zieht sich aus der Affäre, indem er annimmt, die Eucharistie sei in der joh Tradition ein selbständiger Überlieferungskomplex, der entweder nicht fest mit der Abendmahlstradition verbunden gewesen oder vom Evangelisten aus diesem Traditionszusammenhang herausgenommen und verselbständigt worden sei; so kann er auch für 6,51c–58 einen Redaktor ausschließen (vgl. II 19f). Aber B.s Erklärung ist zu einfach, um zu überzeugen: sie beseitigt zu elegant den Anstoß, der in dem auffälligen Ersatz der Eucharistieeinsetzung durch die Fußwaschung liegt, und sieht die Brotrede in 6,51c–58 allzu problemlos „übergehen" in eine eucharistische Rede. Der sprachliche und inhaltliche Bruch innerhalb von Joh 6 läßt sich so einfach nicht aus der Welt schaffen.

Ähnliche Kritik müßte an vielen anderen Stellen ansetzen, wo die neuere Literarkritik am JohEv die Hand eines späteren Redaktors am Werk sieht (vgl. z. B. 13,1–3, die zweite Deutung der Fußwaschung: 13, 12–17, die Einführung des sog. Jüngers, den Jesus liebte: 13,23–26 usw., über die Kap. 15–17 bis hin zum Nachtragskapitel 21). Aber man darf B. zugute halten, daß die neuere Literarkritik am JohEv noch nicht zu ausreichend übereinstimmenden Auffassungen gekommen ist, als daß ihre Berücksichtigung schon für unverzichtbar gelten müßte.

Auch sollen diese Anmerkungen nicht Wert und Nutzen der Auslegungen B.s in Frage stellen. Sein Kommentar ist ein Ereignis, ein sprachliches und theologisches Meisterwerk. Viele, denen das JohEv Verständnisschwierigkeiten bereitete, denen die Gedankenwelt und Sprache des 4. Evangelisten fremd und für heutige Leser schier unvermittelbar erscheinen mochten, werden erstaunt entdecken, wie dieses Evangelium in B.s Auslegung „für unsere eigene Zeit, für unsere eigenen Überlegungen und Bemühungen eine geradezu brennende Aktualität" gewinnt (II 11). B. ist ein leidenschaftlich engagierter Theologe, der keinem Problem ausweicht, das die Kirche und die Menschen unserer Tage bewegt. Er nennt seine Auslegungen und v. a. seine Meditationen nicht ohne Grund „relativ ungeschützt" (Klappentext) und ein „Wagnis" (II 11); denn für ihn gibt es keine falschen Tabuisierungen, kein Ausklammern unbequemer Fragen, keine Rücksichten auf kirchliche oder konfessionelle Empfindlichkeiten. B. stellt sich den Texten; er legt ihren Anredecharakter frei und nimmt ihre Impulse auf – auch und gerade die kritischen. Ein mutiges Werk also, das gewiß nicht jedermanns Zustimmung finden wird und dennoch breiteste Kreise ansprechen könnte.

B. beginnt seinen Kommentar mit der zweiten Hälfte des JohEv, den Kap. 13–21, die er in 2 Teilbändchen behandelt. 4/2 reicht von 13,1–17,26, umfaßt also letztes Abendmahl, Abschiedsreden und Abschiedsgebet Jesu, und 4/3 beginnt – wieder nach einer allgemeinen „Einführung" (III 7–32) und einer „Übersicht" (III 33f) – mit der Auslegung der Passion (18,1–19,42) und bringt neben den Ostergeschichten (20,1–20,31) noch spezielle Ausführungen zum Nachtragskapitel (21,1–25).

Von diesem Einstieg mit der 2. Hälfte erhofft sich B. einen leichteren Zugang zu „‚Sehweise', Problematik und Absicht des letzten der kanonischen Evangelien" (II 7), doch könnte auch ein anderer Grund maßgeblich im Spiel sein: Joh 13–21 beinhaltet die Selbstoffenbarung Jesu vor den Jüngern, in denen sich die späteren Glaubensgemeinden vorabgebildet sehen können. Hier wird „der Weg Jesu als Fortgehen zum Vater", sein Weg „durch den Tod hindurch in die Herrlichkeit des Vaters" zum „vorbildlichen Weg für die Glaubenden" (vgl. II 28.29). Und gerade diesen „ekklesiologischen Leitfaden", die Bindung der Glaubenden an Jesus und das Leben der Kirche aus dem Vermächtnis Jesu, verfolgt B. in seinen Meditationsanregungen, was diesen ihre unmittelbare Aktualität verleiht. Das beginnt in 13,1–20 mit einem Text, von dem B. sagt, er habe „testamentarische Bedeutung für die Gemeinde Jesu zu allen Zeiten", insofern er Jesus zeigt als das (einzige!) „Grundgesetz, die Grundwirklichkeit und darum auch die absolute ‚Norm' für die Gemeinde" (II 47). Wie B. hier sich gegen juristische Verengungen des durch Jesus Christus erwirkten Freiheitsraumes (etwa durch eine lex fundamentalis) wehrt und den institutionskritischen Charakter des joh Modells des Füreinander, der rückhaltlosen Gegenseitigkeit, der Zusammenarbeit – was alles in der Liebe Jesu gründen soll – herausstellt (II 48.49), so stößt er immer wieder vor zu christlichen Zentralproblemen. „Da werden keine Randfragen des Christentums verhandelt, da geht es

immer um das Ganze" (II 64). Das sagt B. vom JohEv, das gilt aber auch für seine eigenen Meditationsimpulse. Ob er nun von der Liebe als dem „Grundbegriff der gesamten Jesus-Offenbarung", als „Gehalt und Essenz des Christentums" (II 63) handelt, von der notwendigen Selbstkritik in der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit als „Voraussetzung für eine bessere christliche Zukunft" (II 71), vom angefochtenen Glauben, von der eigenen Unsicherheit über den Weg, von der Jenseitsfrage, vom Problem der Religionen (II 90ff) oder von der Liebe zu Jesus, der Übernahme der Praxis Jesu, die zur christlichen Identität ganz wesentlich gehört (II 118ff) – immer geht es ihm um zentrale Fragen, nimmt er die Gegenwart in den Blick, wird der Text zum Spiegel und Anstoß. Hervorgehoben sei noch folgendes: Zu Kap. 15 vermerkt B. die „Akzentverschiebung" in der zweiten Abschiedsrede gegenüber der ersten von Kap. 14 und sagt: „hier kommt die ekklesiologische Thematik ausdrücklich zur Sprache" (II 141). Dementsprechend bewegen sich hier auch B.s Meditationen am ausführlichsten um das Wesen und die Situation der Kirche in der Welt. Hier wird die Kirche bestimmt als „der Ort, an dem es in erster Linie um die Autorität Jesu und seine ‚Sache' geht", so daß Jesu Wort und die Tat der Liebe zu „den wichtigsten Kriterien" werden, „an denen sich Kirchentum und kirchliches Handeln zu orientieren hat" (II 152.153). Wenn B. schließlich „Kirche, christliche Gemeinde als ... Kreis der ‚Freunde Jesu'" bestimmt (II 159), bräuchte er die Kluft zwischen joh Konzeption und den herrschenden Kirchentümern gar nicht mehr eigens zu betonen.

Nun ginge es zu weit, hier die Fülle anregender Impulse auch nur aufzuzählen, die sich mit Kirche, Gemeinde, Kirchengeschichte, Wahrheitsfindung, Traditionsbildung, Verkündigung, Prophetie, Gebet, Sammlung, religiöser Sprache, geistgewirktem Freimut, Stellung der Laien, der Frauen usw. beschäftigen. Hingewiesen sei noch darauf, daß B. am Ende des ersten Teilbändchens aus dem Abschiedsgebet Jesu (Kap. 17) das Thema der Einheit der Kirchen aufgreift. Auch dazu legt er Überlegungen vor, die originell sind und hilfreich. Etwa wenn er feststellt, „daß die Einheit der Kirche Christi trotz aller menschlichen ‚Spaltungen und Trennungen' niemals aufgehört hat" und daß sie als „unverfügbares göttliches Geschenk" keine „Sache von menschlicher Leistung und Organisation oder gar des ‚kirchlichen Amtes'" sei (II 287). Oder wenn er meint, wir müßten uns „angewöhnen, im Blick auf die Vielzahl der Konfessionen auch von einer felix culpa, einer ‚glücklichen Schuld' zu sprechen", weil sich so in den vielen Kirchen „auch eine größere geschichtliche Darstellung und Entfaltung der christlichen Fülle" ergeben habe (II 289f). B. bleibt aber nicht stehen bei allgemeinen Überlegungen zur Einheit in Mannigfaltigkeit, er zeigt auch ganz konkrete Wege, sie fruchtbar zu machen (II 294ff).

Im 2. Teilbändchen hat B. die Aufteilungen „Zur Exegese" – „Zur Meditation" aufgegeben; der Passionstext ist ihm selber Meditation. Er zeigt den Gehorsamsweg Jesu und so die Praxis, die es zu übernehmen gilt in einer Gemeinde, die auch bei Joh unter dem Kreuz konstituiert werde.

So versteht B. die Szene von 19,26f mit Maria und Johannes unter dem Kreuz, indem er sie von 13,1 und 13,34 her interpretiert. Eine symbolische Deutung auf die Kirche hin (bzw. die Sakramente von Taufe und Eucharistie) entnimmt B. dann auch der Öffnung der Seite Jesu, dem Herausströmen von Blut und Wasser in 19,34. Damit dürfte aber – ganz abgesehen von der Problematik dieser symbolischen Deutungen – die antidoketistische Funktion von V 34 und v. a. V 35 verkannt sein.

Der Interpretation der Ostergeschichten in Joh 20.21 schickt B. eine längere, klare und hilfreiche Einführung voraus über die Auferstehung Jesu in der heutigen Diskussion (III 139–148) und über die ntl Osterzeugnisse und ihre Bedeutung (III 148–159). Wahrer Osterglaube setzt nach B. „die lebendige Betroffenheit durch die Gestalt Jesu" voraus, denn er bekenne Jesus von Nazaret als „den Lebendigen" (III 155), und dies ganz konkret in der Übernahme seines in Joh 13–21 überlieferten und gedeuteten Vermächtnisses, seiner Praxis.

Damit schließt sich der Kreis; denn dieses herauszustellen, ist das Hauptanliegen B.s, das als roter Faden seine Kommentierung und seine Meditationsanregungen durchzieht. Person und Sache Jesu erfahren auf diesem Weg der Joh-Interpretation eine faszinierende Aktualisierung.

Ottenhofen Josef Hainz

Marzotto, Damiano: **L' unità degli uomini nel vangelo di Giovanni.** – (Brescia): Paideia Editrice (1977). 295 S. (Associazione Biblica Italiana. Supplementi alla Rivista Biblica 9) kart. Lire 8000.–

Das Buch untersucht die Aussagen des Joh-Evangeliums über die „Einheit des Menschen".

Joh 17 begegnet die Wendung „damit sie eins seien" (V. 11. 20–23). Was meint der Hagiograph damit und wie kann diese Bitte, die Inhalt des sog. „Hohepriesterlichen Gebetes" ist, erfüllt werden? Vf. will mit der Beantwortung der letztgenannten Frage auch einen klärenden Beitrag zum gegenwärtigen ökumenischen Gespräch leisten. Die bisherigen Untersuchungen zu diesem Thema bzw. zu den besagten Stellen nennt Vf. unbefriedigend.

Methodisch geht Vf. von der Einheitlichkeit eines joh Gesamtkonzeptes aus, innerhalb dessen die Aussagen über „Einheit" angesiedelt sind. Die „spiralförmige" (23) Gedankenführung des vierten Evangelisten veranlaßt Vf., nicht nur in den genannten Wendungen des 17. Kap. das Motiv der Einheit zu erkennen, sondern das gesamte verwandte Wort- und Vorstellungsfeld „Einheit" zu berücksichtigen. Mit dem Motiv „Einheit" verknüpft sind für Vf. die Ausdrücke „verlorengehen", „zerstreuen", „sammeln", „glauben an", „ziehen", „spalten", sowie Begriffe wie „Herrlichkeit", „dein Name", die zusammen mit den sog. „Immanenzformeln" in Zusammenhang mit „Einheit" vorkommen. Die davon betroffenen Stellen und Abschnitte (10,1–21; 10,22–42; 11,45–54; 12, 20–36; 4,27–42; 6,1–15; 17) sollen in ihrem näheren Kontext sowie im Rahmen des gesamten Ev gesehen und erklärt werden (23f). Umrahmt wird diese Exegese der joh „Einheits-Texte" (109–240) von der Frage nach atl-jüdischen bzw. innerneutestamentlichen Vorgaben (37–108) und der Frage nach dem Verhältnis zu Qumran, Hellenismus und Gnostizismus (241–261).

Auf der Suche nach atl Vorgaben (37–67) findet Vf. bei Jeremia das Motiv von der „Zusammenführung der Völker", bei welcher Jahwe sich wie ein Hirte verhält, der seine Herde sammelt und behütet. Ebenso trifft er bei Ezechiel, Dt 30, Deutero-Jesaja, Micha und 2 Makk auf dieses Leitthema.

Eine Durchsicht der apokryphen Literatur (69–79) zeigt, daß die genannten atl Motive aufgenommen und vereinzelt weiterentfaltet worden sind.

Im Judaismus (81–96), als globalem zeitgenössischen Hintergrund des Joh-Ev, entdeckt Vf. das „Gesetz" als Einheitsprinzip. Tempel und Hoherpriester stehen als Zeichen der Einheit da. Diese Einheit kann alle umfassen, die sich um das „Gesetz" und den „Tempel" unter der Königsführung Jahwes scharen.

Im Neuen Testament (97–104) stößt Vf. zunächst auf die Aussagen vom „Verlorenen". Mit dem Bild vom Hirten, der das verlorene Schaf sucht und in sein Haus zurückbringt, und mit dem Ausdruck „zusammenführen" (synagein) wird die aktuelle irdische Mission Jesu gekennzeichnet. Aber es kommt als ein wesentlicher und entscheidender Aspekt hinzu, daß sein „Sammeln" eschatologischen Charakter hat. Diese Mission wird von Jesus initiiert und von seinen Jüngern weitergeführt. Hierin sieht Vf. in begrenztem Maße die Gegenwartseschatologie des Joh-Ev vorgegeben.

Das lukanische Doppelwerk berichtet von der ersten „Gemeinschaft der Gläubigen", zusammengeführt durch den hl. Geist und den durch die Mission der Apostel geweckten Glauben.

Auffallende Gemeinsamkeiten von Joh 17 und Teilen der Didache (bes. 9–10) lassen Vf. fragen, ob die liturgisch geprägte Didache und Joh nicht auf gemeinsame liturgische Überlieferungen, die von der jüdischen Liturgie beeinflußt sind, zurückgreifen (105–108).

Diesen vergleichenden Untersuchungen folgt die Analyse der joh Textabschnitte.

Da in Kap 17 die eindeutigsten Aussagen über das Thema „Einheit der Menschen" vorliegen, beginnt Vf. mit der Analyse zunächst jener Stellen, die dieses Thema vorbereiten oder nur weniger ausdrücklich behandeln (Joh 10,30; 12,20–36; Jer 31).

Aufgrund der bisherigen Textanalysen läßt sich sagen: Es ist eine aus der Einheit von Vater und Sohn resultierende Einheit, die Jesus und die Menschen, die auf ihn hören, zusammen mit dem Vater zur Gemeinschaft verbinden.

Vf. analysiert sodann zwei „geringere" (151) Textabschnitte: 4,27–42 (151–156) und 6,1–15 (157–167). Der Abschnitt über die „messianische Ernte" beleuchtet das Thema „Einheit" durch den Gedanken an jene „eschatologische Sammlung der Glaubenden", die bereits im AT verheißen wurde (136). Im Auftrag, „die Brotreste" zu sammeln, „damit nichts verlorengeht", sieht Vf. wiederum jenes Motiv von der Sammlung der Zerstreuten aufgegriffen. Da der Auftrag den „Jüngern" gegeben ist, dürfte hiermit die Teilnahme der Jünger am „Erlösungswerk" Jesu angesprochen werden. Diese Interpretation von 6,12 und Kontext ist ungewöhnlich und überraschend. Das „Sammeln von Brotresten" meint zunächst, daß man das irdische Brot bzw., theologisch gesehen, das „unvergängliche Brot" hochschätzen müsse und nicht verlorengehen lassen dürfe (vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV/2, 23).

Den Gipfel der joh Aussagen über „Einheit" bildet Kap. 17, bes. V. 11.21–23 (169–200). In der Strukturanalyse von Joh 17 (170–171) schließt sich Vf. der kaum überzeugenden Analyse von E. Malatesta an. Zwingende Konsequenzen scheint diese nämlich für die folgende „Exegese" (172–195) nicht gehabt zu haben. Hier ist man gespannt darauf, was die im Herbst d. J. erscheinende Untersuchung „Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17" von H. Ritt (Würzburg) an neuen Erkenntnissen erbringen wird.

Trotzdem muß man Vf. bescheinigen, daß seine „Exegese" den wohl richtigen Gedankengang erfaßt, in den die Aussagen vom „Gebet um Einheit" eingebettet sind. Anfang, Mitte und Vollendung dieser „Einheit" ist das Einheitsverhältnis von Gott Vater und Sohn. Die Vereinigung der Gläubigen mit Vater und Sohn und auch untereinander (199), die hier Inhalt der Fürbitte Jesu ist, ist Inhalt und Zweck der Sendung Jesu, die z. B. umschrieben wird mit der Wendung: „ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart" (17, 6: 179; vgl. 198). In der näheren Erklärung dieser Wendung scheint Vf. nicht ganz konsequent zu sein, wenn er „Name" einmal als „Vater-Name" erklärt (174), dann den Begriff mit dem „Wort" (logos), das der Sohn schenkt", identifiziert (198; vgl. 187) oder die „Offenbarung des Namens des Vaters" als „Vermittlung der Herrlichkeit" bezeichnet (198). Sicherlich haben alle diese Gedanken und Begriffe miteinander zu tun, aber „Name" dürfte Joh schon überlegt und eindeutig verwenden. Dabei haben das Alte Testament und das Judentum nicht d i e beeinflussende Rolle gespielt, die Vf. annehmen möchte (195f; vgl. dazu F. G. Untergaßmair, Im Namen Jesu. Der Namensbegriff im Johannesevangelium, fzb 13, Würzburg ²1977).

Abschnitt 19,23–42 (201–214) zeigt kein besonderes Stichwort für „Einheit", jedoch wird das „unzerteilte Kleid" als Symbol für „Einheit" verstanden. Insgesamt geht es Vf. hier aber darum, die Bedeutung des Kreuzesgeschehens global als „Werk der Einheit" (201) zu sehen.

Eine weitere symbolhafte Aussage erkennt Vf. (V. 21,1–23) im Bild vom Netz, das nicht reißt. Dieses Bild versinnbildet das Motiv vom „Sammeln" und „Heranziehen". Den Aposteln und unter ihnen bes. Petrus ist die Weiterführung des „Einigungswerkes" aufgetragen (218).

In der diese Textanalysen abschließenden Zusammenfassung (221–240) hebt Vf. hervor, daß man nicht so sehr von einem einzigen und einheitlichen Thema „Einheit" im Joh-Ev sprechen könne, sondern vielmehr von einer Anzahl von Motiven, die alle auf einen Punkt hinzielen: die Sendung Jesu als Werk der Einheit zu schildern.

Von dieser „Einheit" sprechen bereits das AT und das Judentum. Im Werk Jesu gehen jene Verheißungen und Erwartungen auf und finden ihren historischen Fortgang bzw. ihre eschatologische Erfüllung. Bei aller berechtigten Vorrangstellung des AT und des Judentums als tatsächlichen Einflußfaktoren für Joh scheint der Vergleich mit anderen geistigen „Umweltfaktoren" des vierten Evangelisten, nämlich mit dem Hellenismus (249–253) und besonders mit dem Gnostizismus (255–261) zu kurz gekommen zu sein. Trotz der wesentlichen Unterschiede zwischen dem christlichen Joh-Ev und den Zeugen des Gnostizismus, die Vf. klar herausstellt (258–261), sollte gerade die immer wieder betonte Eigenart von Joh 17 dazu veranlassen, hier für einen Vergleich das gnostische Material möglichst vollständig heranzuziehen.

Abschließend formuliert Vf. seinen Beitrag zum gegenwärtigen ökumenischen Gespräch (263–268). Die johanneischen Aussagen über „Einheit der Menschen" beinhalten nicht ein auf unsere Zeit zugeschnittenes Patentrezept. Vielmehr erinnern sie an das, was Jesus für die Einheit getan hat und daran, daß dieser für immer das „Einheitsprinzip" darstelle (264f).

Rez. gewinnt am Ende der Lektüre und des Studiums des Buches folgenden Gesamteindruck:

1. Die vorgenommene Absicht, die johanneischen Aussagen über „Einheit" zu erfassen und zu erklären, ist in verständlicher und übersichtlicher Weise erreicht worden. Es ist eine besondere Stärke des Vf.s, kurze und klare Zusammenfassungen der oft etwas in die Länge gezogenen Einzelabschnitte (Analyse der johanneischen Textabschnitte) anzubieten.

2. Die Durchsicht des atl-jüdischen Vergleichsmaterials ist in dankenswerter Breite geschehen und hat m. E. den eigentlichen Verstehenshorizont für die johanneischen Aussagen über „Einheit der Menschen" aufgezeigt.

3. Den Textanalysen ist im wesentlichen zuzustimmen. Daher sind die „Einheitsaussagen" inhaltlich im Grunde eruiert. Vf. hätte allerdings durch genaueres Studium des neuesten und profiliertesten Joh-Kommentars (von Schnackenburg) – Bd 3 konnte allerdings nur mehr in einer Anmerkung berücksichtigt werden – und wohl auch anderer neuerer Literatur zu Joh im Einzelurteil an Sicherheit gewonnen.

4. Unbefriedigend sind die „Strukturanalysen", die jeder Einzelexegese vorangestellt sind. Sie muten wie ein mathematisches Zahlen- und Buchstabenspiel an, dessen logische Stringenz und Effizienz für die Inhaltserhebung von Fehlerquellen subjektiven Urteilens erschüttert wird.

Bemerkenswert sind die Genauigkeit und Sorgfalt, mit denen Redaktion und Druck des Buches durchgeführt worden sind.

Paderborn Franz G. Untergaßmair

Langbrandtner, Wolfgang: **Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche.** Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung mit Berücksichtigung der koptisch-gnostischen Texte aus Nag-Hammadi. – Frankfurt a. M., Bern, Las Vegas: Peter Lang 1977. IX, 428 S. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie Bd 6) kart. Sfr 75,–

Der Vf. dieser Heidelberger theol. Diss. (Referenten: H. Thyen, C.D.G. Müller) hat sich ein ehrgeiziges Ziel gesetzt. Er will mit seiner Arbeit die divergierenden Ansichten der neuesten Diskussion über das Johannesevangelium zu einer Synthese zusammenfassen. Das geschieht dadurch, daß er im Johannesevangelium zwischen einer gnostischen Grundschrift und einer antignostischen Redaktion unterscheidet. Die Grundschrift sei Ausdruck eines frühen gnostischen Denkens, das dann innerhalb der joh. Gemeinde in Richtung auf den späteren Gnostizismus des 2. Jh.s weiterentwickelt worden sei. Gegen diese Strömung richte sich die Redaktion, die die gnostisierende Grundschrift durch Einschübe uminterpretiert habe. In den Johannesbriefen werde deutlich, daß die hinter ihr stehende Gruppe in der innergemeindlichen Auseinandersetzung schließlich den Sieg davongetragen habe. Die joh. Kirche sei so wohl „innerhalb zweier Generationen den Weg von einer gnostischen Theologie zu einer Glaubensform gegangen, die Parallelen zum späteren Frühkatholizismus aufweist, wobei das redigierte Johannesevangelium nur ein Übergangsstadium bildet" (404). Innerhalb dieser Entwicklung habe sich ein Wandel des Gottesbildes „von einem weltfernen zu einem mit der Liebe identischen Gott" (403) vollzogen. Das letzte Zitat erklärt den Titel des Buches.

Die hier notwendigerweise verkürzt und vereinfacht vorgetragene Hypothese wird von Langbrandtner in vier großen Abschnitten begründet und dargestellt. Das 1. Kap. dient der Ermittlung der Grundschrift und der Redaktion auf dem Weg über eine literarkritische Analyse und der Charakterisierung von zwei unterschiedlichen Theologien der voneinander abgegrenzten Teile. Der 2. Teil ist überschrieben: „Strukturmomente der Gnosis". Durch eine Untersuchung des Poimandres, der Berichte über Basilides, der Oden Salomos und der Nag-Hammadi-Schrift „Das Wesen der Archonten" will L. bestimmen, welche zentrale gemeinsame Aussage den divergierenden gnostischen Systemen zugrundeliegt. Er will also die G r u n d i d e e d e s G n o s t i z i s m u s herausfiltern, die als Kriterium dafür dienen kann, den gnostischen oder nichtgnostischen Charakter einer Schrift zu erkennen. Diese zentrale Vorstellung ist nach L. der kosmologische Dualismus in einer soteriologischen Ausprägung als Entscheidungsdualismus. Göttliche und materielle Welt werden als einander entgegengesetzt begriffen; das Heil liegt in der Entscheidung für die obere Sphäre Gottes. L. vergleicht diesen Dualismus mit dem der Sektenregel von Qumran, um die gnostische Eigentümlichkeit hervorzuheben. In Qumran findet sich nicht die kosmologische Begründung des Entscheidungsdualismus. Dagegen zeige sich in der joh. Grundschrift ein Dualismus, der mit dem gnostischen Dualismus „voll zur Deckung zu bringen ist" (191). Im 3. Kap. vergleicht L. dann im einzelnen theologische Positionen des Johannesevangeliums mit Schriften von Nag-Hammadi und mit den Oden Salomos. Nach einem Vergleich mit dem Philippusevangelium werden folgende Themen angesprochen: Die Funktion von Abstammung, Präexistenz, Prädestination und Entscheidung; die Funktion des ethisch-praktischen Vollzugs des Glaubens; Sakramente – Dasein und Fehlen; die Funktion von Auferstehung, Weg und Anodos; der Erlöser; Tendenzen der Mythologie. In einem Resümee versucht Vf. eine religionsgeschichtliche Einordnung der von ihm abgegrenzten Grundschrift. Sie gehöre in ein frühes Stadium in der Entwicklung des Gnostizismus (372f). Der abschließende Teil der Arbeit beschäftigt sich mit den Johannesbriefen. Sie markieren nach der Redaktion der joh. Grundschrift eine weitere Etappe in der Überwindung der frühjohanneischen Gnosis.

Vf. konnte die 1975 eingereichte Diss. nicht für die 1977 vorgelegte Publikation überarbeiten. Er schreibt im Vorwort: „Eine Umarbeitung, besonders die Berücksichtigung der neueren Literatur und der neu erschienenen gnostischen Texte, ist mir wegen des inzwischen erfolgten Eintritts in den Schuldienst zeitlich nicht mehr möglich" (IX). Das ist natürlich zu bedauern, da die Erforschung der Schriften von Nag-Hammadi gerade in den letzten Jahren beträchtliche Fortschritte gemacht hat. Doch soll hier nicht auf Einzelfragen zur Interpretation der Nag-Hammadi-Texte eingegangen werden. Vielmehr soll gefragt werden, ob es L. gelungen ist, den gnostischen Charakter eines Teils des Johannesevangeliums nachzuweisen. Vorausgesetzt, es habe wirklich eine joh. Grundschrift in der Abgrenzung L.s oder auch in anderer Gestalt gegeben, ist es dann richtig, sie als gnostisch zu bezeichnen, oder nicht? L. sieht selbst die Unterschiede zwischen der von ihm abgegrenzten Grundschrift und den anderen gnostischen Schriften,

die er heranzieht. Er argumentiert deshalb mit dem Modell einer Genealogie. Die Grundschrift repräsentiere eine frühe Form des Gnostizismus, der im 2. Jh. dann voll entwickelt ist. Kriterium für die Bestimmung der Grundschrift als gnostisch ist der kosmologische Entscheidungsdualismus, den L. in ihr wiederfindet. Dieses Kriterium gewinnt L. auf dem Weg über eine sehr „spirituelle" Exegese, indem er die anderen gnostischen Inhalte als sekundär betrachtet. Natürlich ist es legitim und notwendig, gewissermaßen den gnostischen Kern zu bestimmen, das Gemeinsame innerhalb der vielen Divergenzen. Doch muß dieser Kern m. E. etwas umfassender gedacht werden als bei L. In ihn gehört auch der anthropologische Dualismus und die Lehre von der Gnosis als der Erkenntnis, Teil der göttlichen Welt zu sein. Der Gnostiker erkennt einen vorgegebenen Zustand und findet in dieser Erkenntnis sein Heil. Nun fehlt aber ein solcher anthropologischer Dualismus in der erschlossenen Grundschrift. Für diese ist das Heil nicht Aufdeckung des schon bestehenden menschlichen Zustands, sondern eine Neukonstitutierung im Glauben an den Offenbarer. L. sieht die Schwierigkeit, die er auf folgende Weise löst: „Einen anthropologischen Dualismus, den z. B. auch die Oden Salomos nur andeuten, kennt die Grundschrift dagegen nicht. Vielleicht kann man daher bei der Grundschrift von einer noch nicht voll entwickelten dualistischen Theologie sprechen" (191). Wenn aber auch der für zentral erklärte gnostische Dualismus noch nicht ganz in der Grundschrift enthalten ist, was hilft dann eigentlich das Etikett „gnostisch"? M. E. sollte man Erscheinungen des 1. Jh.s zunächst einmal unbefangen aufnehmen, ohne sie sogleich in genealogische Beziehungen zum Gnostizismus zu setzen. Vorbildlich ist die Art, in der J. Gnilka die Gegner, gegen die sich Paulus in Phil 3 und 2 Kor stellt, charakterisiert hat (J. Gnilka, Der Philipperbrief, Freiburg-Basel-Wien 1968 = HThK X, 3,211/8). Auch diese hat man als frühe Gnostiker gezeichnet. Doch zeigt es sich, daß man präzisere Aussagen machen kann, wenn man ohne solche Etikettierung genau interpretiert. Gnilka verweist auf die philonische Vollkommenheitslehre, mit der sich das Vollkommenheitsbewußtsein der paulinischen Gegner berühre. Es ist richtig, zunächst die Welt des 1. Jh.s in einer umfassenden Weise in den Blick zu nehmen, wenn man eine Schrift des 1. Jh.s erklärt; erst danach lohnt sich der Weg ins 2. Jh.

Mainz Theofried Baumeister

Person, Ralph E.: **The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils.** An Inquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicea and Ephesus. – Basel: Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag (1978). VI, 248 S. (Theologische Dissertationen Bd 14) kart. DM 32.80

Dieses Buch, eine Diss. aus Basel, ist die Arbeit eines presbyterianischen Geistlichen aus den Vereinigten Staaten. Vielleicht erklärt sich von daher der durchgehende Gesamteindruck, Probleme unkompliziert und unbefangen zu sichten und zu bearbeiten – etwas, was uns Theologen von „diesseits" des Großen Teiches oft abgeht, leider nicht selten zum Schaden der Sache. Auch der Stil des Buches ist so leicht und flüssig, das man es gerne und ohne Schwierigkeiten liest, selbst wenn man die englische Sprache nicht als Muttersprache hat.

Wie Einleitung und Auswertung ausdrücklich formulieren, möchte das Buch den ökumenischen Gesprächen der Gegenwart dienen. In der Tat stellt sich Vf. ein Problem, dessen ökumenische Relevanz unbestritten ist: Wie verhalten sich Schrift und Tradition? Dies wird freilich nicht systematisch bedacht, sondern an einem gewichtigen historischen Modell erarbeitet: An der Art und Weise, wie die Konzilien von Nikaia und Ephesos Schrift und Tradition handhabten bzw. in ihre theologischen Entscheidungen einbrachten.

Vf. kommt hinsichtlich des ersten der beiden genannten Konzilien zu Einsichten, von denen er meint, sie seien abweichend von den üblichen Darstellungen: Nahezu alle Bischöfe seien antiarianisch eingestellt gewesen. Der eigentliche Gegensatz habe zwischen östlicher und westlicher Theologie bestanden. Eben deshalb sei man bemüht gewesen, eine Formel zu finden, die den unterschiedlichen Perspektiven hinsichtlich der Trinitätslehre Rechnung trug. Die Rolle des Kaisers dürfe nicht überbewertet werden.

Ob diese Darstellung im einzelnen stichhaltig ist (sie füllt immerhin etwa die Hälfte des Buches), mag der Kirchen- und Dogmenhistoriker beurteilen. Zu den im Titel anklingenden und besonders den Systematiker interessierenden Fragestellungen kommt man erst im zweiten Teil des Buches (genaugenommen im letzten Viertel).

In den Texten von Nikaia, legt Vf. dar, kommen die Termini „Schrift" und „Tradition" kaum vor. Auch findet sich in ihnen keine Spekulation über ihren Stellenwert und ihre Autorität. Unreflektiert werden sie einfach als Autoritäten verwendet. Indem sich das Konzil als Akt der katholischen und apostolischen Kirche versteht, gehe es selbstverständlich davon aus, sich auf dem Boden der Schrift zu bewegen. Die arianische Lehre betrachtete es ebenso selbstverständlich als unbiblisch.

Fragt man nach der Beziehung zwischen Schrift und Tradition, so ist nicht die Frage nach deren jeweiliger Autorität zu stellen (diese Fragestellung ist modern), sondern nach ihrer jeweiligen Funktion, ihrem Gebrauch. Was also in Nikaia einzig interessierte, war, wann und wie Schrift, wann und wie Tradition zu gebrauchen seien. Diese funktionale Betrachtung des Problems führt zu einer dialogalen Zuordnung von Schrift und Tradition (Vf. spricht vom „dialogical mode" der Sicht von der Beziehung zwischen beiden). Um es vorwegzunehmen: Eben diese Weise, das Problem Schrift/Tradition anzugehen, erscheint dem Vf. für die Gegenwart, besonders für das ökumenische Gespräch, wichtig und bedeutsam. „Scripture and tradition always function together" (219), und dies eben dialogisch. Sie sind weniger Offenbarungsquellen als vielmehr Offenbarungszeugen, wobei die Schrift den zeitlichen Primat hat. Ephesos, das im Buch nur relativ kurz behandelt wird, hat sich nur noch theoretisch zu dieser dialogalen Perspektive bekannt, war im übrigen einer „autoritären" Sicht verpflichtet in seinen Entscheidungen und Handlungen.

Wenn auch diese systematischen Erkenntnisse und Ergebnisse mindestens für den Raum deutschsprachiger Theologie der Sache nach nicht unbedingt neu sind, so ist doch der Aufweis reizvoll, daß die heutige Sicht des Problems älteste, kirchlich-theologische Tradition besitzt (Nikaia).

Schwäbisch Gmünd Harald Wagner

Léthel, François-Marie: **Théologie de l'Agonie du Christ.** La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur. – Paris: Beauchesne (1979). 129 S. (Théologie Historique Bd 52) kart. FF 24.–

„Unser Heil ist von einer göttlichen Person auf menschliche Weise gewollt geworden." Auf diese prägnante Formel bringt der junge Karmelit François-Marie Léthel die soteriologische Grundeinsicht Maximus des Bekenners. Es ist L. gelungen, auf engstem Raum und mit bisher kaum erreichter Klarheit die zentrale Frage zu erhellen, welche die patristische Christologie und Soteriologie im 7. Jh. in der Auseinandersetzung mit dem Monotheletismus noch einmal in eine Krise und dadurch zu einer weiteren, entscheidenden Klärung geführt hat: die Frage nach der menschlichen Freiheit Christi – insbesondere im Blick auf sein inneres Ringen in Getsemani.

Im ersten Teil seiner Studie (21–54) untersucht L. die Position des Patriarchen Sergius, wie sie sich im sog. Psephos äußert – eine Position, die als „byzantinischer Monotheletismus" bezeichnet und von einem sie verzerrenden „vulgären" und „propagandistischen" Monotheletismus abgehoben wird (27). Das Grundproblem, das letztlich die monotheletistische Krise heraufführt, sieht L. in einer ontologischen Schwierigkeit, deren Wurzeln bereits bei Gregor von Nazianz zu suchen sind, insbesondere im 12. Kapitel seiner 4. Theologischen Rede, einem Text, der in der monotheletistischen Kontroverse immer wieder diskutiert wird. Die Schwierigkeit liegt wesentlich in der Unfähigkeit, zwischen Verschiedenheit und Entgegengesetztheit (altérité et contrariété) zu differenzieren. Bei Gregor äußert sich dies in trinitätstheologischem Kontext so, daß er die Hypothese eines vom Willen des Vaters verschiedenen Willens Christi nur im Sinne einer Entgegengesetztheit verstehen kann und deshalb zurückweisen muß (29–35). Im christologischen Kontext des 7. Jh.s führt dieselbe Schwierigkeit bei Sergius zu folgender Konsequenz: Er kann einen anderen als den göttlichen Willen in Christus nur als entgegengesetzten, ja sogar widerstrebenden, verstehen, und muß ihn deshalb ablehnen (36–45). L. hebt in diesem Zusammenhang den Sachverhalt hervor, daß Sergius paradoxerweise die Hypothese einer menschlichen Freiheit Christi gewissermaßen überzeichnet, um ihre Unhaltbarkeit um so deutlicher behaupten zu können. Damit aber wirft er mit noch nie dagewesener Schärfe ein theologisches Problem auf, das er allerdings der erwähnten Schwierigkeit wegen nicht zu lösen vermag.

L. zeigt im zweiten Teil des Buches, wie Maximus mit diesem Problem konfrontiert wird und sich in einer längeren Entwicklung einer Lösung annähert (59–85). Den entscheidenden Durchbruch sieht L. in

dem um das Jahr 641 verfaßten Opusculum 6, dem dann auch der zentrale Abschnitt seiner Analyse gewidmet ist (86–99). Dabei erweist sich die in früheren Werken für die Christologie fruchtbar gemachte Distinktion von Wesensprinzip und Existenzmodus (λόγος-τρόπος) eines Seienden, die aus der kappadokischen Trinitätstheologie stammt, als entscheidendes Hilfsmittel für die von Maximus erarbeitete Lösung. Damit bestätigt sich die Einsicht der gesamten neueren Maximusforschung, daß dieser Distinktion im Denken des Bekenners eine äußerst wichtige Rolle zukommt. Christi Ja zum Willen des Vaters in Getsemani kann mittels dieser Begrifflichkeit und der ihr zugrunde liegenden Differenzierung von Natur und Person auch auf seinen menschlichen Aspekt hin deutlich gemacht werden: als Gehorsam einer echt menschlichen Freiheit, die zwar im „Wie" (im τρόπος) ihrer personalen Verwirklichung ganz von der innergöttlichen Willenseinheit des Sohnes mit dem Vater getragen ist und mit dieser in völliger Konformität steht, ohne daß jedoch diese Einheit im „Wie" die Verschiedenheit im „Was" (im λόγος) aufhöbe. Das Problem von Andersheit und Entgegengesetztheit ist auf das chalkedonensische Prinzip von Einheit in Verschiedenheit hin überstiegen. Echte menschliche Freiheit kann nun in Christus als Angelpunkt des Heiles gedacht werden. Allerdings verliert diese menschliche Freiheit ihre Heilsbedeutung, sobald sie aus der Bezogenheit auf den Logos herausgelöst wird: Nur als menschliche Freiheit einer göttlichen Person ist sie soteriologisch relevant. Indem L. diesen Sachverhalt bei Maximus eindringlich unterstreicht, macht er zugleich eine Aussage, die auch für unsere heutige Problematik in Christologie und Soteriologie von großer Bedeutsamkeit ist.

Im Folgenden sei kurz auf einige m. E. besonders interessante Punkte im Buch von L. hingewiesen.

1. Eine äußerst wertvolle Einsicht betrifft das Verhältnis der von Maximus inspirierten Lateranssynode von 649 zum Konzil von Chalkedon. L. zeigt, daß die Definition von 649 mehr ist als nur eine Explikation der Zweinaturenformel, da nun dank Maximus „die soteriologische Konsistenz des Handelns und Leidens Christi zum ersten Mal in ihrer Irreduktibilität auf das Faktum der Inkarnation erkannt werden konnte" (17). Es liegt somit eine Akzentverschiebung von den Naturen auf die Geschichte Christi, auf die Acta et Passa seiner konkreten Existenz, vor. Dieser neue Gesichtspunkt – der vom 6. ökumenischen Konzil von 681 nur bedingt aufgenommen wurde (vgl. 112, Anm. 18) – setzt indessen die Frage nach der ontologischen Konstitution Christi durchaus voraus: die Geschichte Jesu ist theologisch nur relevant, weil sie die menschliche Geschichte des göttlichen Logos ist. Dieses spezifische Verhältnis von „historischer und ontologischer Achse" (110) macht gerade das Besondere der Formel von 649 aus. Diese setzt Chalkedon voraus, ohne sich darauf reduzieren zu lassen.

2. In unmittelbarem Zusammenhang damit steht eine neue Sicht jener Position, die L. als byzantinischen Monotheletismus definiert. Dieser ist keinesfalls als bloße Verlängerung des severianischen Monophysitismus aufzufassen. L. sieht in ihm – insbesondere in der Ausdrucksform, die er im Psephos findet – eine ursprüngliche theologische Leistung, da er das Problem der menschlichen Freiheit Christi in seiner ganzen Schärfe – wenngleich in der Negation – bloßlegt. Diese positive Sicht des Monotheletismus, die allerdings von den politischen und propagandistischen Implikationen weitgehend absieht, verdient eine weitere Vertiefung. Eine solche hätte vor allem auch zu untersuchen, ob L.s These, wonach Maximus ohne den Psephos kaum je dazu gekommen wäre, die Frage nach der menschlichen Freiheit Christi zu stellen (103), in dieser Form aufrecht erhalten werden kann.

3. Interessant ist der Hinweis L.s auf S. 99, daß Maximus den menschlichen Gehorsam Christi ausdrücklich als auf den Vater gerichtet versteht. Dieser Gehorsam situiert sich also für ihn nicht auf der Ebene des Verhältnisses der Natura assumpta zum Logos – gewissermaßen als Gehorsam sich selber "als Gott" gegenüber –, sondern im Horizont der sohnschaftlichen Beziehung Christi zum Vater. Er ist mithin nicht eine Frage des Verhältnisses der beiden Naturen, für das Maximus eine andere Ausdrucksweise, nämlich den Begriff συμφυΐα, verwendet (Léthel beachtet den ebenfalls sehr wichtigen Begriff περιχώρησις leider zu wenig!), sondern Vollzug zwischen Personen. Allerdings ist sein Subjekt nicht eine menschliche Person, sondern die Person des Logos ὡς ἄνθρωπος, d. h. als göttliche Person in der menschlichen Natur.

4. In der Formel „die Naturen, aus denen, in denen und die Christus ist", sieht L. zu Recht ein wichtiges Instrument der dytheletischen Argumentation von Maximus (78–87). Dabei bezeichnet er die Addition des dritten Elementes („die er ist") zur bereits von der neuchalkedonischen Christologie geschaffenen Verbindung der Präpositionen „aus" und „in" als schöpferische Tat des Bekenners (79) und erwähnt sodann die entsprechende trinitarische Formulierung, die Maximus in Ep. 15, 552 A verwendet: „die Personen, in denen oder die die eine Gottheit ist". Hier wäre ergänzend auf die Tatsache hinzuweisen, daß diese Formulierung wohl auf Gregor von Nazianz, Or. 39, 11 zurückgeht. Dieser Text des Nazianzeners wird in der Ekthesis des Sergius zitiert (vgl. deren Edition von R. Riedinger in BZ 69 [1976], 21, Zeilen 15–16), und war also Maximus unzweifelhaft bekannt. Es liegt somit offenbar ein ähnlicher Sachverhalt vor wie bei der Distinktion logos/tropos: Maximus übersetzt die trinitätstheologische Einsicht, daß die eine göttliche Natur nicht nur in drei Personen, sondern genauer noch die drei Personen ist, in die christologische Aussage, Christus sei nicht nur aus und in den zwei Naturen, sondern er sei die zwei Naturen. Damit bestätigt sich einmal mehr die schon von H. U. von Balthasar erkannte Einsicht, wonach Maximus in der Behandlung christologischer Probleme grundsätzlich auf die (kappadokische) Trinitätslehre zurückgreift.

5. Der eben angesprochene Zusammenhang von Theologia und Oikonomia, eine grundlegende Komponente im Denken von Maximus, ist auch der Hintergrund einer entscheidenden Frage, die durch L.s Buch zumindest angeregt, wenn auch nicht beantwortet wird: Wie ist es möglich, daß die Freiheit Gottes (des Logos) zur Aktuierung – zum τρόπος – der menschlichen Freiheit werden kann, ohne diese in ihrem Wesen und ihrer Eigenart – ihrem λόγος – aufzuheben? Eine Antwort auf diese Frage müßte wohl unter Berücksichtigung des mysterialen Charakters dieses Verhältnisses in der Richtung gesucht werden, daß Freiheit als konstitutives Merkmal der menschlichen Gottebenbildlichkeit und somit als Prinzip einer „Reziprozität" von Gott und Mensch gesehen wird. Ansätze zu einer solchen Sicht gibt es bei Maximus durchaus.

Abschließend eine Bemerkung zum formalen Aspekt des vorliegenden Buches. Es zeichnet sich aus durch einen klaren Aufbau und vor allem durch einen Stil von vorbildlicher Nüchternheit und Sachlichkeit, der die Lesbarkeit sehr erleichtert. Negativ wäre in diesem Zusammenhang höchstens das Fehlen von Indices sowie einige typographische Unsauberkeiten (falsche Sperrungen) gegen Ende des Buches (104, 108, 118) zu vermerken.

Hinsichtlich der verwendeten Methode mag man bedauern, daß die Textbasis vor allem im Abschnitt über Maximus selber eher schmal ausgefallen ist. Eine vermehrte Bezugnahme auf die spirituellen und asketischen Werke von Maximus (vor allem auf den Liber Asceticus) aber auch auf die Ambigua wäre wünschenswert. Interessant und anregend sind hingegen die theologiegeschichtlichen Hinweise auf frühere Autoren sowie auf Thomas (insbesondere im Anhang über die Frage der γνώμη).

Die erwähnten Einschränkungen trüben die Qualität des Buches im Ganzen nur wenig. Dieses stellt einen wichtigen Beitrag zu einem zentralen Thema der Maximusforschung dar. Zugleich vermag es m. E. bedenkenswerte Impulse für die heutige Soteriologiediskussion zu geben.

Zürich Felix Heinzer

Jaspert, Bernd: **Die Regula Benedicti – Regula Magistri – Kontroverse.** – Hildesheim: Gerstenberg Verlag ²1977. XXII, 522 S. (Regulae Benedicti Studia. Supplementa Bd 3) Lw. DM 69.–

Diese mit hervorragender Gründlichkeit erstellte Untersuchung demonstriert bis ins einzelne die Geschichte einer geistigen Revolution, die nach einer dreißigjährigen Kontroverse zur nunmehr allgemeinen Erkenntnis führte, daß die große Leistung des „Patriarchen des Abendlands", des Mönchsvaters Benedikt, nicht darin bestand, daß er in einer einmaligen Konzeption jene Mönchsregel verfaßte, die dem Geistesleben und der gesamten Kultur des Abendlandes bleibende Impulse gab. Benedikt hatte vielmehr eine Vorlage für sein Werk, die er aber in genial überlegener Weise nur zum Teil übernahm und souverän überarbeitete, so daß seine Mönchsregel zum bleibenden Standardwerk nicht nur des abendländischen Mönchtums, sondern des Mönchtums überhaupt wurde. (Der französische Benediktiner A. Genestout hatte als erster entdeckt, daß Benedikt fast das ganze Vorwort des „Magisters" und die Kapitel 1–2 und 4–7 aus dessen Regel mehr oder weniger wörtlich übernahm und außerdem im ganzen Aufbau seiner Kapitel 1–66 dieser seiner Vorlage folgt). Benedikts große

Leistung besteht darin, daß er als echter Römer das, was der Magister weitschweifig aussagt, klassisch knapp und klar zusammenfaßt, das Unwesentliche und ferner alle autoritären Äußerungen und Anordnungen wegläßt und vor allem der Brüderlichkeit und Liebe weiten Platz einräumt. Wie es zum Nachweis der Abhängigkeit der Regel Benedikts von der Regula Magistri kam, zeigt Vf. mit großer Akribie. In der nunmehrigen 2. Auflage von Jasperts Untersuchung wurden nicht nur die Druckfehler korrigiert, sondern auch neuere Werke berücksichtigt, die inzwischen erschienen sind. Ein Werk, das in der Mönchsgeschichte seinen Platz behalten wird.

Beverungen Oda Hagemeyer

Borobio, Dionisio: **La doctrina penitencial en el Liber Orationum Psalmographus.** – Bilbao/Bilbao: Universidad de Deusto/Mensajero 1977. 546 S. (Publicaciones de la Universidad de Deusto. Teologia-Deusto 10) kart.

Der „Liber Orationum Psalmographus" (LOP), eine Gebetssammlung aus der zweiten Hälfte des 6. Jh.s, ist einwandfrei ediert von J. Pinell, Liber Orationum Psalmographus. Colectas de Salmos del Antiguo Rito Hispánico (Barcelona – Madrid 1972); er ist nach Ansicht des Vf.s des hier vorzustellenden Werkes Leander v. Sevilla zuzuschreiben (33, 42). Die im LOP enthaltenen Gebete waren Bestandteil des Ferialoffiziums einer Kathedrale, das einen starken Bußgehalt aufwies (u. a. wurde jeden Tag Ps 50 Vg. gebetet). Von da her stellte sich Vf. die Aufgabe, die Bußtheologie des LOP zu analysieren. Da der LOP primär an den Psalmen orientiert ist, bietet Vf. eingangs Übersichten über neuere exegetische Erkenntnisse zu den Psalmen sowie über neuere Publikationen zu den Themen Sünde und Umkehr. Die Psalmen, die im LOP verwertet sind, werden sorgfältig aufgelistet (63–66).

Die Bußlehre des LOP wird mit Hilfe eines begrifflichen Schemas, das äußerst detailliert ist, erhoben: betende Gemeinschaft – der barmherzige Gott – Sünde und ihre Dimensionen – Kampf gegen die Sünde – Umkehr – Sündenvergebung, Versöhnung mit Gott – kirchliche Dimension – eschatologische Dimension. Ein Beispiel aus der begriffsstatistischen Akribie: die kirchliche Dimension der Buße wird erhoben, indem Vf. das Umfeld der Begriffe ecclesia, hereditas, possessio, plebs, populus, congregatio, grex, civitas untersucht. Wenn Vf. auch sagt, der LOP biete keine originelle Lehre (376), so stellt er doch einen Baustein der kirchlichen Bußtradition dar. Der LOP spricht nicht ausdrücklich vom Bußsakrament. Für die Dogmengeschichte ist die Erkenntnis wichtig, daß Buße hier als antizipierende Aktualisierung des Gerichtes Gottes aufgefaßt wird (520ff), ein wesentliches Interpretament für die tridentinischen Aussagen über das Bußsakrament als „iudicium". Ein weiterer dogmatischer und dogmengeschichtlicher Ertrag besteht in der im LOP zutage tretenden Überzeugung, daß dieses Gebet bei allen, nicht nur bei den leichten und alltäglichen, Sünden, wirksam sei, daß das Officium gleichsam als Sakrament betrachtet wurde (533, 540–543).

Den größten Einfluß auf den LOP hatten die Enarrationes des Augustinus, weitere theologische Quellen sind Cassiodor, Hilarius, Hieronymus, Ambrosius, das Breviarium in Psalmos, von den Spaniern Pacian, Gregor von Elvira und Isidor. Der gedankliche Hintergrund ist antiarianisch (544ff).

Münster Herbert Vorgrimler

Ullmann, Walter: **Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter.** – Berlin, New York: de Gruyter 1978. VIII, 368 S. (Sammlung Göschen 2211) kart. DM 19.80

Die deutsche Übersetzung des erstmals 1972, 1974 in 2. Aufl. erschienenen Werkes des bekannten englischen Historikers und ihre Veröffentlichung in der Sammlung Göschen macht für den deutschen Sprachraum, der ursprünglichen Absicht des Verfassers gemäß, das Buch „dem allgemein interessierten Leser und dem Geschichtsstudenten, für den" es „in der Hauptsache bestimmt ist" (V) leicht zugänglich.

Seinem Leserkreis sich anpassend hat Vf. den Text von allem gelehrten Ballast befreit. Auf das Wesentliche beschränkte „bibliographische Hinweise" (318–349), die nach Kapiteln und nach Seitenzahl geordnet geboten werden, sind gedacht als Wegweiser in die detaillierte Fachliteratur (VI), als deren souveräner Kenner sich der Autor in den stets wissenschaftlich fundierten Darlegungen erweist, die gleichsam die Summe seiner jahrzehntelangen Lehr- und Forschungsarbeiten darstellen (VI). – Was der Leser nicht erwarten darf, wird im Vorwort deutlich gesagt: „Kernpunkt ist das Papsttum, nicht die einzelnen Päpste" (IV). Das Buch will also „in erster Linie die Entwicklung des mittelalterlichen Papsttums als Institution in Umrissen aufzeigen" (IV), vom 5. bis 16. Jh., von der spätrömischen Zeit bis in die Anfänge des Reformationszeitalters. Im Verlauf der 13 Kap., die diesen Zeitraum von mehr als 1000 Jahren den wichtigsten Stationen folgend aufgliedern, werden Biographien einzelner Päpste nur zögernd geboten und nur, wenn ihre Persönlichkeit und ihre Regierung bedeutungsvoll waren für die Entfaltung der päpstlichen Idee, wie z. B. Gregor d. Gr., Nikolaus I., Grevor VII., Innozenz III., Bonifaz VIII u. a. m.; denn, und das ist eine der konsequent durchgezogenen Thesen des Autors: „das Amt absorbierte die Person des Papstes" (IV). Nicht der jeweilige Papst ist wichtig, sondern das Amt, die Institution, die er verkörpert. Für die Entwicklung dieser Institution aber ist von entscheidender Bedeutung die „Rolle Konstantinopels"; denn „in den entscheidenden Punkten wurde der Weg des Papsttums vielfach durch eine Herausforderung seitens Konstantinopels und die päpstliche Reaktion darauf bestimmt" (V). Dies ist die zweite ebenso konsequent durchgezogene These, deren Niederschlag sich in der Deutung der Vorgänge und Ereignisse immer wieder findet, der Angelsachsenmission Gregors d. Gr. (49f) ebenso wie der Kaiserkrönung Karls d. Gr. (72–79), der Kaiserkrönung Ottos d. Gr. (107–109) ebenso wie der Absichten Gregors VII. (140) und der Kreuzzüge (155f u. ö.), schließlich der Konzilien von Lyon II. (1274; 250) und Ferrara – Florenz (1438/39; 292f).

Trotz der freiwillig auferlegten Beschränkung wird aus der immensen Fülle des Materials kein wichtiges Ereignis, keine geistlich-geistige Bewegung übergangen. Besonderes Augenmerk richtet der Verfasser auf die grundlegend wichtige Entwicklung des Rechts und der Rechtsinstitutionen sowohl im kirchlichen wie im weltlichen Bereich. Auch der Entfaltung der weltlichen Herrschaftsformen, ihrer Ideologien und Rechtsgrundlagen als Gegenspieler der päpstlichen Herrschaftsideologien wird größte Aufmerksamkeit gewidmet. In der Unfähigkeit der Päpste, sich von dem in hartem Ringen durchgesetzten monarchischen Herrschaftsideal zu lösen, sieht der Autor die Ursache des Zerfalls der päpstlichen Stellung im Spätmittelalter, die in den letzten drei Kap. eindringlich dargestellt wird (237–315): „Hier liegt ein Paradox von wahrhaft historischen Dimensionen: durch sein unverfälscht monarchisches Wirken war das Papsttum zum Brennpunkt des europäischen Mittelalters geworden; sein Wirken in eben dieser monarchischen Rolle ließ es an der Schwelle zur Neuzeit zu einer verarmten Macht in Mittelitalien herabsinken" (315).

Der Umfang des verarbeiteten Stoffes und die Fülle des Gebotenen bieten zweifelsohne genügend Anlaß zu Kritik, auch im Detail. So mag man in manchen Punkten anderer Meinung sein, was etwa die Datierung der Donatio Constantini betrifft, oder die Deutung der Kaiserkrönung Karls d. Gr., die Rolle Gregors VII. und Bonifaz VIII. in der Auffassung der päpstlichen Herrschaftsideologie, um nur einige Punkte zu nennen (vgl. etwa auch die Rezension von H. Mayr-Harting, Journal of Theol. Studies N. S.. 24, 1973, 604–606). Dies ändert nichts daran, daß man das Buch als einen gelungenen Wurf bezeichnen darf, oder besser Entwurf; denn, wie gleich noch zu zeigen, bleiben trotz allem erhebliche Vorbehalte, die ich als Fragen formulieren möchte: Kann man über einen Zeitraum von mehr als 1000 Jahren, oder auch nur über einen kleineren Zeitraum hinweg von einer päpstlichen Idee, vom Papsttum als einer innerlich fertigen Größe sprechen, die sich nur noch zu realisieren hat? Ist die Zeit von Leo I. bis auf Leo X. wirklich nur eine Epoche in der Entfaltung der päpstlichen Idee? (Vgl. 310). Die bestechende Logik, mit der Vf. seine These durchdenkt, dürfte der komplizierten und oft irrational verworrenen Wirklichkeit der historischen Prozesse kaum gerecht werden.

Freilich nuanciert der Autor seine These im einzelnen immer wieder, wie man bei näherem Hinsehen erkennen kann. Wenn von Gregor VII. gesagt wird: „... als Papst verkörperte er das päpstliche Programm wie kein anderer vor und nur wenige nach ihm. Er brachte neue Lebenskraft in das Programm der Institution, das im Lauf der Jahrhunderte entstanden und herangereift war..." (137), so zeigt die Darstellung der Ereignisse doch auch deutlich auf, was er Neues bewirkte und dauerhaft einbrachte (137–152). Hier und an vielen anderen Beispielen päpstlicher Biographien erkennt man, daß die Geschichte des Papsttums eben doch auch die Geschichte der Päpste ist, wenigstens der großen, die ihre Auffassung vom Amt der Institution aufprägten und diese so weiterentwickelten. So gesehen wird man C. Morris zustimmen müssen, der in seiner Rezension des Werkes schreibt: „There was no one

papal idea, but many ideas about the papacy; no papal programme, but many programmes. There was indeed a papal tradition, but this itself changed from age to age." (The English Historical Review 88, 1973, 842–844.844). Im übrigen wird der rein religiöse bzw. theologische Aspekt der Idee des Papsttums, der am ehesten, trotz aller historischen Entwicklung, eine gewisse Homogenität aufweisen könnte, stark vernachlässigt, wohl auch mangels entsprechender Vorarbeiten. Nur so kann dann der Eindruck entstehen, als beschränke sich die Geschichte des Papsttums im Mittelalter hauptsächlich auf die Geschichte seines Verhältnisses zur weltlichen Macht bzw. zu den bestimmenden weltlichen Mächten, auf die Geschichte des Verhältnisses der Päpste zu den Machthabern ihrer Zeit. Aber wie gesagt, im Detail der Darstellung sprengt Vf. selbst immer wieder diese zu enge Sicht der Geschichte des Papsttums und stellt sie überzeugend hinein in den vielfältigen Strom historischer Entwicklungen, die vom 5. bis ins 16. Jh. zu beobachten und die ihm nicht entgangen sind.

Abschließend sei noch einmal die fließende und m. E. anziehende Art der Darstellung auch komplizierter Vorgänge dankbar erwähnt, so z. B. die aufschlußreiche Schilderung der päpstlichen Kurie und Verwaltung in Kap. 10 (214–236). Hervorgehoben sei auch die stets distanzierte, ruhige Art, mit der der Autor auch die heikelsten Themen aus der Papstgeschichte (etwa Honoriusfrage; saeculum obscurum; Renaissancepäpste) behandelt, ohne in jenen schulmeisterlich belehrenden oder gar beleidigend polemischen Ton zu verfallen, der manche Werke zur Papstgeschichte heute leider kennzeichnet. Ullmanns Arbeit ist ein gelungener Wurf und Entwurf, mit dem auseinanderzusetzen für jeden Historiker reizend ist und lohnend zugleich.

Regensburg Karl Josef Benz

Hildegard von Bingen: 1179–1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen. Hrsg. von Anton Ph. Brück. – Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1979. XVI, 461 S., 20. S. Abb. (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte Bd 33) Lw. DM 54.–

Das umfangreiche Werk (461 Seiten) mit zahlreichen Abbildungen ist ein würdiger Gedächtnisband für das 800. Todesjahr der heiligen Äbtissin vom Rupertsberg. Leben und Wirken der Heiligen wird nach verschiedenen Seiten hin untersucht. Besonders ihr Nachleben und ihr Kult finden eine ausführliche Darstellung. Die Festschrift bietet den derzeitigen Stand der Hildegardisforschung, die noch 1978 durch die kritische Edition ihres Hauptwerkes „Sci vias" (Corpus Christ. Cont. Med. XLIII und XLIII A) einen wertvollen Impuls erhalten hat.

Die 23 Beiträge vermögen dem Leser die mittelalterliche Heilige näherzubringen. Doch der Leser wird nicht nur über Hildegard, sondern auch über ihre Umwelt ausreichend informiert (Odilo Engels 1–29). Besonderer Wert wurde auf die Darlegung der theologischen Anschauungen dieser „prophetissa teutonica" gelegt. Friedhelm Jürgensmeier widmet diesem Begriff einen längeren Beitrag (273–293). Bei einem Prophet gehe es nicht um die Befriedigung von Neugier, sondern auch immer um die Kritik an der eigenen Zeit. Gerade Hildegard von Bingen kann als Zeitkritiker angesprochen werden – allerdings legte sie als Heilige die Maßstäbe Gottes, nicht der Menschen an.

Ein Beispiel dafür, daß sich die Heilige nicht hat mit dem Zeitgeist abfinden wollen, legt Gerhard Müller in seinem Aufsatz über deren Stellung zu der Sekte der Katharer vor (171–188). M. ist es in hervorragender Weise gelungen, die Bedeutung der Theologie der hl. Hildegard für die heutige Zeit aufzuzeigen. Er tut dies, indem er nachweist, daß die Aussage „Gott und Welt in Christus untrennbar und unvermischt geeint" das „tragende Fundament und die gestaltgebende Mitte der Theologie der hl. Hildegard" (188) ist. Damit ist die zentrale Bedeutung der Christologie in der hildegardschen Theologie formuliert. Christus, der Gottessohn, ist dort Mitte und Ziel der Schöpfung – und der Geschichte –, nicht in teilhardschem Sinne, sondern vielmehr in paulinischem Verständnis (vgl. Kol 1,15–18). Von diesem Punkt aus läßt sich auch die Geschichtstheologie der Heiligen verstehen. Geschichte hat bei ihr einen Bezug zu Gott, der nicht den Menschen als Menschen, sondern als Geschöpf Gottes im Mittelpunkt stehen läßt. M. schreibt: „Und jede Gottlosigkeit muß im Verlust der Welt als Schöpfung für den Menschen enden, wie es in der modernen chaotischen Ausbeutung und Vernutzung der Welt als bloßem Material menschlichen Machtwillens greifbar wird" (188).

Doch auch der Beitrag Margot Schmidts über Hildegard als „Lehrerin des Glaubens" (95–157) vermittelt tiefe Einsichten. Besonders die Ausführungen „der Spiegel der Kirche" (147–151) verdienen Beachtung. Sch. weist auf die Affinität der Gedanken von „Lumen gentium" zur Ekklesiologie der Heiligen hin (149). In der Tat müßte die Kirchenkonstitution des letzten Konzils noch mehr in historischer Hinsicht untersucht werden.

Allerdings hätte man sich für eine Festschrift das Thema „Hildegard und die Kirche" noch etwas intensiver behandelt gewünscht. Das Interdikt von 1179 kommt nur kurz in dem Beitrag Adelgundis Führkötters OSB zur Sprache (51–52). Es wäre doch gerade für die heutige Zeit interessant zu wissen, wie sich eine Heilige dem kirchlichen Amte gegenüber verhalten hat.

Es ist keineswegs so, daß beim Lesen dieser Festschrift nur der Theologe auf seine Kosten kommt. Auch Heimatforscher steuerten ihren Teil bei: W. Seibrich legt die Geschichte des Klosters Disibodenberg dar und W. Lauter schreibt über die Beziehungen der Heiligen zu Frankfurt / Main.

Drei weitere Beiträge weisen auf die Bedeutung der „ersten deutschen Ärztin" hin. Heinrich Schippergers, der sich durch zahlreiche Untersuchungen als Kenner der Materie ausgewiesen hat, stellt „Menschenkunde und Heilkunst" (295–310) der Heiligen vor. Irmgard Müller schreibt über „Krankheit und Heilmittel im Werk Hildegards von Bingen" (311–349). Peter Riethe bietet eine „medizinische Lithologie" (351–370). Alle drei Beiträge lassen die Bedeutung dieser Frau auf dem Gebiete der Medizin ahnen. Sie ist ein wichtiger Meilenstein innerhalb der abendländischen Medizingeschichte.

In mehreren Beiträgen wird auch die Verehrung und der Kult der hl. Hildegard dargestellt. Ihre Verehrung im Bistum Mainz (Helmut Hinkel, 385–411) kommt ebenso zur Sprache, wie die Verbreitung ihrer Schriften in Japan (W. Lauter). Johanna Isenbarth OSB aus der Abtei St. Hildegard, Eibingen, kann mit ihren Ausführungen zeigen, daß das Erbe der Heiligen noch heute gepflegt wird (455–460).

So wird die Festschrift ganz der Bedeutung der Heiligen für unsere Zeit gerecht. Im Hinblick auf die eventuelle Erhebung der Heiligen zur Kirchenlehrerin hätte man sich eine Bibliographie (zuletzt 1970) gewünscht.

Troisdorf Joseph Overath

Gutiérrez, David: **Los Agustinos en la edad media 1357–1517.** – Roma: Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini 1977. VI, 277 S. (Historia de la Orden de San Agustin Vol. I/2) Ppb.

Das Historische Institut des Augustiner-Eremitenordens in Rom ist seit Jahren mit einer Geschichte seines Ordens beschäftigt, die in vier Bden den Zeitraum von der Ordensgründung im Jahre 1256 bis zur Gegenwart umfassen soll und in mehreren Sprachen erscheint. Bd II, die Darstellung der Ordensgeschichte von 1518 bis 1648 aus der Feder von D. Gutiérrez, liegt schon seit einigen Jahren vor. Die deutsche Fassung des spanischen Originals wurde 1975 in Rom unter dem Titel: „Die Augustiner vom Beginn der Reformation bis zur katholischen Restauration", herausgegeben. Nun läßt der gleiche Vf. mit Band I/2 die Darstellung des vorhergehenden Zeitraumes, die Ordensgeschichte vom Amtsbeginn des Generalpriors Gregor von Rimini (1375) bis zum Beginn der Reformation, folgen. Der Darstellung liegt ein einfaches, in der Ordensgeschichtsschreibung oft verwandtes Schema zugrunde. Der Vf. behandelt zunächst die den gesamten Orden und seine Leitung betreffenden Angelegenheiten, dann die Geschichte der einzelnen Provinzen und Kongregationen. Es folgt eine Würdigung des religiösen und intellektuellen Lebens sowie die Darstellung der Tätigkeit auf dem Felde der Seelsorge und Ketzerbekämpfung, wobei besonders Wert auf die Auflistung der Heiligen und Gelehrten des Ordens gelegt wird. Diesem Teil, zu dem R. Arbesmann den Abschnitt „Precursores y representantes del humanismo" (192–211) beigesteuert hat, folgt als Abschluß ein Kapitel über die Agustinas, die dem Augustiner-Eremitenorden angeschlossenen Frauenklöster.

Die ungewöhnliche Abfolge, in der die Geschichte des Augustiner-Eremitenordens erscheint, hat vorwiegend technische Gründe. Sie ist aber auch von der Sache her verständlich. Die Jahre von 1357 bis 1517 waren für den Augustiner-Orden wie für das gesamte Ordenswesen „uno de los periodos más funestos", um den Vf. zu zitieren (3). Während die keineswegs unbedeutende wissenschaftliche Tätigkeit der Augustiner-Eremiten wiederholt Gegenstand der Forschung gewesen ist, sind andere in diesen Zeitraum fallende Lebensäußerungen und Tätigkeiten bisher kaum ausreichend untersucht worden; was bedeutet, daß für eine Gesamtdarstellung der spätmittelalterlichen Ordensgeschichte in einigen Teilbereichen wie z. B. der Seelsorge und der Fürsorge für die angeschlossenen Frauen noch Pionierarbeit zu leisten war. Der bekannte spanische

Ordensgelehrte, der seine Kompetenz schon in zahlreichen Beiträgen zur Wissenschafts- und Bibliotheksgeschichte seines Ordens unter Beweis gestellt hat, konnte dennoch die ihm gestellte Aufgabe mit Glanz erfüllen und ein Werk vorlegen, das in seiner Präzision und mit seiner Informationsfülle für den deutschen Leser eine glückliche Ergänzung der zwischen 1969 und 1976 erschienenen vielbändigen Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten von Adalbero Kunzelmann darstellt.

Berlin Kaspar Elm

Napiórkowski, Stanisław C., OFMConv.: **Solus Christus, zbawcze pośrednictwo według księgi zgody** (deutsch: Solus Christus, die Heilsmittlerschaft nach dem Konkordienbuch). – Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski 1978. 229 S. (Veröffentlichung der Katholischen Universität Lublin) kart. Zł. 150

Wer die im Kreis der Lubliner Universität entstandenen Arbeiten, besonders ihre „Kanonisch-theologischen Jahrbücher" verfolgt und wegen ihres wissenschaftlichen Niveaus schätzen gelernt hat, wird dieser von der Theol. Fak. angenommenen Habil.-Schrift ein besonderes Interesse entgegenbringen. Ihr Thema ist nämlich nicht nur für den Kirchenhistoriker bzw. Reformationsforscher von Belang, mit ihm will Vf. vielmehr auch Brücken zwischen den Konfessionen bauen und einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch leisten.

In dieser Arbeit geht es, kurz gesagt, um das Problem, ob die von protestantischer Seite besonders in neuerer Zeit gegen die römisch-katholische Mariologie geltend gemachte alleinige Mittlerschaft Christi, ausgedrückt in der Formel Solus Christus, durch die Bekenntnisschriften der Reformation, zusammengefaßt im Konkordienbuch, voll und ganz abgedeckt werden kann. M. a. W.: Daß das Bekenntnis „Solus Christus" auch für die Katholiken wie für die Protestanten die christliche Wahrheit prägnant wiedergibt, steht für den Vf. natürlich von vornherein fest. Bezeugen nicht aber die Bekenntnisschriften der Reformation unter Voraussetzung und im Rahmen dieser Wahrheit auch noch die Heilsmittlerschaft des Wortes, der Sakramente oder des kirchlichen Amtes?

Dieser Frage geht nun Vf. in sehr genauen kirchen- und dogmengeschichtlichen Analysen der einzelnen Bekenntnisse nach. Er gibt zu, daß viele ihrer antirömischen Wendungen mit den spätmittelalterlichen Verhältnissen der Kirche erklärt werden können; grundsätzlich schließt aber auch für die Reformation die alleinige und vollkommene Mittlerschaft Christi andere Vermittlungen nicht nur nicht aus, sondern sogar ein. Und den diese These erhärtenden exakten Interpretationen ist die Überzeugungskraft nicht abzusprechen.

Die Intention des Vf.s geht jedoch nicht nur dahin, die protestantische Theologie auf wesentliche Aspekte ihrer Bekenntnisse hinzuweisen und dadurch dem ökumenischen Gespräch neue Impulse zu geben, sondern auch durch eine neue Interpretation der römischen Mariologie der protestantischen Kritik Rechnung zu tragen. Diesbezüglich sollte, so der Vorschlag des Vf.s, an die Stelle des bislang üblichen Modells der Mediatio ad Christum die Mediatio in Christo treten. In dieser Formulierung käme nämlich sowohl das reformatorische Solus Christus als auch eine größere ökumenische Offenheit der römischen Mariologie zur Geltung.

Wenn auch an diese höchst instruktive Arbeit im Ganzen und im Einzelnen keine kritischen Anfragen zu stellen sind, die Arbeit schon wegen der fast lückenlosen Berücksichtigung der Literatur zu diesem Thema eine wissenschaftlich eindrucksvolle Studie darstellt, sei doch die abschließende Frage nicht unterlassen, ob hier nicht die faktische Geltung des Konkordienbuchs im Protestantismus überschätzt wird. Gemeint sind wohlgemerkt nicht die einzelnen Bekenntnisse außer der Konkordienformel, sondern die letztere sowie das Konkordienbuch, das doch schon nach seiner Edition nicht einmal von allen lutherischen Landeskirchen anerkannt worden ist. Die vom Vf. diesbezüglich (z. B. 199) angeführten Verlautbarungen betreffen nur die Bedeutung der Bekenntnisse, worunter vor allem die Augustana gemeint ist, aber nur bedingt das Konkordienbuch. Das vom Vf. geführte Gespräch gilt also nur den Lutheranern, sofern sie als Protestanten nicht auch schon das reformierte Erbe vertreten.

Hingewiesen sei schließlich auch noch darauf, daß die am Schluß der Arbeit gebotene kurze deutsche Zusammenfassung einen nur sehr beschränkten Eindruck von der Qualität dieser Arbeit vermittelt.

Münster Paul Wrzecionko

Becker-Huberti, Manfred: **Die tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard v. Galen 1650 bis 1678.** Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform. – Münster: Aschendorff (1978). XII, 410 S. (Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens Bd 6) Lw. DM 98.–

Polemische Schriften haben bis in die jüngste Vergangenheit das historische Bild des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard von Galen einseitig als „Kanonenbischof" gefärbt. Vf. hat sich in seiner Diss. die nicht leichte Aufgabe gestellt, „die pastorale Wirksamkeit Christoph Bernhards quellenmäßig aufzuzeigen" (4). Ungedruckte Quellen suchte er in den Archiven zu Assen, Münster, Oldenburg, Rom und Wiesentheid (364); weitere Nachrichten konnte er den Quelleneditionen und zahlreichen zeitgenössischen Drucken entnehmen (364–369). Bei der Gliederung des Stoffes dienten ihm die von seinem akademischen Lehrer A. Schröer 1973 in einem Festvortrag über Galen angeschnittenen Themen als Raster.

Im 1. Abschnitt (6–16) werden die religiös-kirchlichen Verhältnisse im Fürstbistum beim Regierungsantritt Galens geschildert, wobei deutlich wird, daß bis dahin die tridentinischen Reformversuche seines Vorgängers kaum Früchte getragen hatten.

Der Bischofsspiegel des Tridentinums leitet im 2. Abschnitt über zu einer kurzen Vita und ersten Würdigung der „Galenschen Hirtentätigkeit" (31) und stellt die bischöfliche Behörde vor. Die Tätigkeit der Weihbischöfe, Generalvikare und Offiziale wird behandelt (17–40), während der Geistliche Rat erst in einem späteren Kap. folgt. Hier schon wird ein wesentlicher Charakterzug Christoph Bernhards deutlich. Galen duldete weder Konkurrenz noch Widerspruch (56). Weihbischof Sternenberg und zwei Domherren wurden aus ihren Ämtern entfernt; ein neuer Weihbischof erst gar nicht mehr bestellt.

Ähnlich unnachgiebig zeigte sich der Fürstbischof in der Durchsetzung seiner Rechte gegenüber dem Domkapitel und den Archidiakonen, die ihrerseits entschieden auf altes Herkommen pochen konnten.

Die Darlegungen im 3. Abschnitt (41–67) über diese konkurrierenden Jurisdiktionsträger zeigen, daß bei einer konzilianteren Haltung Galens die Prälaten durchaus zu einer fruchtbaren Mitarbeit in der kirchlichen Reformarbeit hätten gewonnen werden können.

Detailliert geht Vf. im 4. Abschnitt (68–143) auf die Errichtung und Wirksamkeit der Galenschen Reforminstitutionen ein: Geistlicher Rat, Synoden und Visitationen, wobei er besonders die rege Synodaltätigkeit hervorhebt. Trotz der 43 Diözesansynoden (einmal, 1655, war Galen selbst anwesend), 28 Pastoralbriefen (eine einmalige Erscheinung) und einer teils vom Fürstbischof selbst durchgeführten Visitation, mußte die pastorale Tätigkeit, wie Vf. feststellte, „offensichtlich hinter der politischen zurückstehen" (108).

Breit angelegt ist der 5. Abschnit über die Reform des Weltklerus (144–220). Galens tridentinisch geprägtes Priesterbild wird Leitschnur für die Bemühungen um die Reform der klerikalen Ausbildung und eine gehobene priesterliche Spiritualität. Während die Durchsetzung der Zölibatsverpflichtung und die Hinwendung des Klerus zur Gemeindeseelsorge auf Dauer erreicht werden konnten, kam die notwendige Gründung eines tridentinischen Klerikalseminars und die bereits von seinem Vorgänger betriebene Errichtung einer Universität wegen fehlender Geldmittel nicht zustande.

Da Vf. zum Thema Schule, Studium, Universität auf eigenes Quellenstudium verzichtete und nur Lokalliteratur zu Rate zog, kommt er zu korrekturbedürftigen Deutungen. Ein päpstliches Zulassungsdokument für eine Universität in Münster vom 2. Mai 1625 existiert z. B. nicht (191). Und der erfolgreiche Abschluß eines philosophischen Lehrgangs, wie er von den Jesuiten in Münster angeboten wurde, war zum Studium an einer Universität durchaus nicht erforderlich (189). Vielmehr sind Logik, Physik und Metaphysik bereits die philosophischen Fächer eines Universitätsstudiums. Eine Qualifikation zum Universitätsstudium wie heute kannte man damals nicht. Wenn an der Jesuiten-Akademie in Münster bereits philosophische und theologische Vorlesungen vorgetragen wurden (und das ist kein Sonderfall), dann bedeutet dies, daß die Ausbildung der Kleriker bei den Jesuiten nach Inhalt und Aufbau einem Universitätsaufenthalt gleichwertig kam; es fehlte lediglich der akademische Abschluß. Die Studienjahre in Münster wurden z. B. von den Universitäten Köln und Paderborn voll angerechnet.

Aufschlußreich sind dann die Darlegungen über die Bemühungen Galens zur Reform der Volksseelsorge im 6. Abschnitt (221–312). Ziel aller Maßnahmen ist die Verlebendigung des Gemeindelebens durch die Einführung der katholischen Reform. Erst Galen verkündet die tridentinischen Reformdekrete und hat sie weitgehend in die Praxis umsetzen können (225). Er sorgt für eine geordnete Seelsorge, richtet verfallene oder entweihte Gotteshäuser wieder her, ermahnt Klerus und Gläubige zu häufigerem Sakramentenempfang, verpflichtet die Pfarrer

und Vikare zu regelmäßiger Predigt und Christenlehre und fördert Heiligenverehrung, Prozessionen und Wallfahrten.

Die Aufzählung der Galenschen Donationen (313–328) und die Liste der Mitglieder des Münsterer Domkapitels (337–349) bilden zusammen mit der Chronologie der Visitationen (350–363) und einem ausführlichen Register (380–410) nicht nur dem Lokalhistoriker eine willkommene Handreichung.

Vf. konnte in seiner Untersuchung zeigen, daß der „Soldat in der Soutane" durchaus den großen deutschen Reformbischöfen des 17. Jahrhunderts beizuzählen ist. Dabei unterließ er es nicht, auf negative Seiten seines Charakters und die durchgängige Vorrangstellung der Politik vor der Seelsorge aufmerksam zu machen. Denn allein seiner Initiative und Tatkraft ist die Durchführung der katholischen Reform im Bistum zu verdanken. „Galen war einer der bedeutendsten Bischöfe Münsters" (336).

Corrigenda: Eine Anzahl Druckfehler z. B. S. 85: corservatorium statt conservatorium; S. 110: 1969 statt 1669; S. 219: consursum statt concursum; S. 247 Anm. 187: bidendum statt bibendum.

Bochum Karl Hengst

Stutzer, Dietmar: **Die Säkularisation 1803.** Der Sturm auf Bayerns Kirchen und Klöster. – Rosenheim: Verlag Alfred Förg 1978. 319 S., Lw.

„Gesichertes und weithin auch neues geschichtliches Wissen in unwissenschaftlicher Form" (7) darzubieten ist keine leichte Aufgabe, und Kritik vom (in der Sprache des Vf.s zu reden) fachhistorischen Standpunkt an einem solchen „Wagnis" (8) könnte von dem, der die Geschichte der Säkularisation von 1803 und die Lücken ihrer Erforschung nicht kennt, leicht als unbillig empfunden werden. Sehr hoch gesteckt ist der Anspruch des recht gut ausgestatteten Buches. Er wird verfehlt, und auf die mit dem Untertitel des Buches angesprochenen Fragen geben die zahllosen Mikrologien schwerlich befriedigende Antworten und sicher nicht die „Gesamtbilanz des Klostersturms" (296f) in Kurbayern. Das feststellen heißt nicht, dem Vf. Dank und Anerkennung versagen für seine Bemühungen, die „beispiellosen Umwälzungen" der Säkularisation in Bayerns Wirtschaft und Gesellschaft, insbesondere im Leben der Landbevölkerung von bisher wenig oder nicht beachteten Quellen her, d. h. hauptsächlich der Klosterliteralien des Hauptstaatsarchivs in München zu beschreiben. Für den an wirtschafts- und agrargeschichtlichen Fragen vorrangig interessierten Vf. ist die Säkularisation auch „ein Drama des wirtschaftstheoretischen und wirtschaftspolitischen Denkens" (194). Welche Werte der bayerische Staat mit der Säkularisation „übernommen und welche er zerstört hat", habe er „nie gewußt und weiß es bis heute nicht" (183). Daß das soziale Sicherungssystem Bayerns („des ersten Sozialversicherungsstaats", S. 283) auf benediktinischen Vorstellungen und dem Versorgungssystem der altbayerischen Klöster und Stifte (267ff) sich gründe, ist eine interessante These, die es jedoch „ideengeschichtlich erst noch zu klären (284) gilt.

Anlaß zur Kritik an einem mit vielen Details und seitenlangen Quellenauszügen befrachteten und insgesamt anregenden Buch geben nicht nur sprachliche Nachlässigkeiten, Stilblüten (z. B. S. 260: „Vielleicht hatten die Steingadener Prämonstratenser um 1750, als sie die Wieskirche bauten, ihre wirtschaftlichen Kräfte und sogar ihre rationale Vernunft verbraucht") und reißerische Kapitelüberschriften (wie S. 164: „Der Radikalenerlaß von 1803"; S. 170: „Die Nachttöpfe der Nonnen von Geisenfeld"; S. 214: „Alte Suppenhühner für die Prälaten") sondern mehr noch vorschnelle, häufig von immer kleiner werdenden Maßstäben und Diminutivformen historischer Zustände und Prozesse mitbestimmte Urteile. Sie fordern umso mehr die Kritik heraus, als das Buch verspricht, „geschichtliches Wissen so aufzubereiten und darzubieten, daß auch der Nichtfachmann leichten Zugang zu diesem Wissensstoff findet" (8). Die Gefahr, daß hierbei das Nicht-Wissenswerte, nur die Neugierde flüchtig Befriedigende, als Gründlichkeit mißverstanden, historische Erkenntnisse schon früh erstickt, scheint dem Rezensenten nicht immer gebannt.

S. 55 wird „das Kurfürstentum Bayern in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts der wohl kirchenfeindlichste Staat auf deutschem Boden" genannt. S. 24 ist die Rede von „1000 Niederlassungen des Prämonstratenserordens in Europa im 13. und 14. Jahrhundert" – es waren höchstens 600–650. Eine „Landgrafschaft Hessen-Kassel (!) noch zu Lebzeiten von Martin Luther" (58) gab es nicht. Philipp den Großmütigen als „Kasseler Landgraf" (58) zu bezeichnen geht ebensowenig an wie Peter v. Osterwald von „Hessen nach Bayern" (62) kommen zu lassen. Osterwald ist in Weilburg (Fürstentum Nassau-Weilburg) geboren, mit 14 Jahren zur katholischen Kirche übergetreten und nach Studien in Leipzig, Jena, Halle, Straßburg, Aufenthalten in der Benediktinerabtei Gengenbach und in der Reichsstadt Augsburg, seit 1744 als Lehrer an Regensburger Abteien und dann im Dienst des Fürstbischofs Johann Theodor tätig gewesen und 1761 von dessen Neffen, Kurfürst Max III. Joseph, zum Direktor des Geistlichen Rates in München ernannt worden. Daß das von Preußen ausgehende Säkularisationsprojekt von 1742/43 „die geistlichen Fürstentümer innerhalb des bayerischen Staatsgebietes unberührt gelassen" (57) habe, trifft nicht zu. Der Begriff der „toten Hand" (56) ist nicht erst in der Aufklärung aufgekommen. Fehler wie „Augustinerchorherrenklöster" (22ff) statt Augustinerchorherrenstifte, „Premontré" (23f) statt Prémontré, „Luneville" (68f) statt Lunéville, „Kurfürst Maximilian II. Josef" (72) statt Kurfürst Maximilian IV. Josef, „Kloster Ebersbach" statt Kloster Eberbach usw., sollten nicht vorkommen. Nicht zuletzt aber wäre, wenn die „Begegnung der mobilen Gesellschaft von heute" (8) mit der Geschichte wirklich gefördert werden soll, dem interessierten „Nichtfachmann" mit einer kritischen, bibliographisch einwandfreien und ausgewogenen Zusammenstellung weiterführender Literatur eine Hilfe zu geben gewesen.

Fribourg/Schweiz Heribert Raab

Adolph, Walter: **Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943.** Bearbeitet von Ulrich von Hehl. – Mainz: Grünewald (1979). XLII, 304 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen Bd 28) Ln DM 38.–

Diese Aufzeichnungen sind deshalb besonders wertvoll, weil sie nicht nur zeitlich in unmittelbarem Zusammenhang mit den Ereignissen stehen, sondern auch von jemandem niedergeschrieben sind, der daran maßgeblichen Anteil hatte. A. war nämlich seit 1930 Geistlicher Sekretär der Katholischen Aktion im Bistum Berlin, von 1933 bis 1936 Leiter der Fachschaft der katholisch-kirchlichen Presse in der Reichspressekammer, dazu seit 1932 Schriftleiter des Berliner Kirchenblattes. Noch bedeutsamer ist, daß er einer der engsten Mitarbeiter des damaligen Bischofs von Berlin Konrad Graf von Preysing war. Das ergab viele Begegnungen mit Kardinal Bertram und anderen Bischöfen. A. hat für seinen Bischof manche Entwürfe gefertigt, er gewann Einblick in fast alle Probleme der weltanschaulichen und politischen Auseinandersetzung der Kirche mit dem Nationalsozialismus. In seinen Aufzeichnungen werden viele Persönlichkeiten mit ihren Aktivitäten unmittelbar lebendig gezeichnet. Man erinnere sich, daß es damals um die Freiheit der kirchlichen Presse ging, daß man der Kirche durch die sog. Sittlichkeitsprozesse zu schaden suchte. Die Devisenprozesse und die staatspolizeiliche Suche nach zu verfolgenden Geistlichen und Laien, endlich der Kampf um die Erhaltung der katholischen Schule, alles das spielt hier eine wichtige Rolle. Darüber findet man Dokumente, Entwürfe, Gesprächsnotizen, Berichte über die damalige öffentliche Meinung und vor allem auch die Meinungsäußerungen von Bischöfen und des Autors. Es ist festzustellen, daß dieser jeweils klar erkennen läßt, wer da schreibt oder spricht und wessen Meinung er wiedergibt.

Der Hrsg. hat gute Arbeit geleistet. Viele Personen und Begebenheiten kommen ja vor, wozu man in den Fußnoten gute Orientierung findet. Querverbindungen zwischen den Aufzeichnungsnummern werden angegeben. Ein „Chronologisches Register" (283–292) fügt die in den Aufzeichnungen erwähnten Ereignisse in deren Abfolge ein. Das ausführliche „Personen-, Orts- und Sachregister" (293–304) ist eine gute Benutzungshilfe.

An sich entzieht sich der Inhalt dieses Buches einer Kritik, es sei denn, man gestehe dem Rez. zu, seine eigenen Erinnerungen zu den hier dargestellten Ereignissen kurz und nur zum Teil einzubringen. Er ist nämlich der anonyme „Geheimsekretär" von S. 47, der 1933–1938 von Münster aus und 1939–1947 als Kaplan in Berlin den Ereignissen nahe war. Er darf deshalb wohl etwas zu dem Bild des Bischofs von Münster, Clemens August v. Galen anmerken, wie es in den Aufzeichnungen von A. herauskommt. Er hat diesen Bischof jedenfalls besser gekannt als A.

War dieser wirklich der „hundertprozentige Autoritätsmensch nach oben und unten" (186, 236)? Gehörte er zu den Männern, die selten ein kritisches Wort erreicht, mit denen man nicht beratend sprechen könne? Als Mann von „unten" weiß ich das besser, denn ich könnte die Ratgeber nennen, mit denen Bischof v. Galen sich besprach; ich weiß auch, was ich ihm selbst sagen durfte. Sein Ausspruch: „Ich weiß genau, daß mein Kaplan da anderer Meinung ist, aber jetzt bin ich eben Bischof". Er nahm einem eine andere Meinung nie übel und verlangte nur in wichtigen Dingen auf Grund entsprechender Argumente eine Zustimmung. Da behielt er sich Entscheide aus bischöflichem Amtsbewußtsein und oberhirtlicher Verantwortung vor.

Autorität nach „oben"? Wenn man das Wort von Kardinal Bertram nimmt, Galen meine, „er könne den deutschen Episkopat kommandieren wie seine westfälischen Bauern" (130), dann verkennt man, daß dieser eher etwas zuviel Respekt vor der Erfahrung und der Bedeutung der Kardinäle und besonders älterer Bischöfe und Priester hatte (232). Freilich hat er diesen gegenüber seine Meinung immer geltend gemacht, um sie zu dem zu veranlassen, was er für richtig hielt. Dabei mußte er auch mal zugeben: „Dazu werde ich den Herrn Kardinal nicht bewegen können." Schärfer hat er sich nie geäußert, niemals auch über Kardinal Bertram, dessen Kritik ihm nicht verborgen geblieben sein wird.

Man liest bei A., daß Galen „dem System des Dritten Reiches innerlich viel näher gestanden hätte als dem parlamentarischen System von Weimar (22, 229). Das stimmt sogar, insofern er nicht zugestehen wollte, daß alle Gewalt vom Volke ausgehe, die vielmehr nur von Gott her legitim sein könne. Das stimmt auch, weil er bedachte, daß viele Parlamentarier nicht unabhängig wären, und weil er meinte, man könne über Wahrheit und Recht doch nicht einfach durch Abstimmung eines Parlaments befinden. Auch daß es „sein innerlichster, persönlicher Wunsch sei, mit dem Dritten Reich zum Frieden zu kommen" (22), ist richtig, gilt aber nur unter der Voraussetzung, daß Staat und Partei die Rechte Gottes und der Kirche im Sinne des Konkordates voll und ganz gewahrt hätten. Der staatlichen Gewalt als Garant der gesetzlichen Ordnung und der Wohlfahrt des Volkes gestand er sogar gewissensbindende Autorität zu.

Je länger je mehr mußte er freilich einsehen, daß der Staat selbst von den christentumsfeindlichen Tendenzen bestimmt war. Auch da fühlte er sich nicht berechtigt, zum Ungehorsam gegen die Obrigkeit aufzufordern und Widerstand zu leisten, es sei denn gegen offenkundigen Frevel gegen Gottes Gebote und gottgegebene Menschenrechte. Gegen die nationalsozialistische Weltanschauung hat er klar genug Stellung genommen, so daß man sich nur wundern kann, bei A. S.201 zu lesen: Galen habe „letzten Endes doch mit dem nationalsozialistischen System sympathisiert". Wer sonst unter den Bischöfen sah so früh und so klar, was da gespielt wurde, daß er schon 1934 einen solchen Osterhirtenbrief geschrieben hätte wie der Bischof von Münster? Sofort mit Beginn seines Bischofsamtes begann er, sich durch Lektüre der wichtigsten Parteiorgane ein klares Bild über die NS-Weltanschauung zu machen (so gegen 229). Wie anders mußten wir z. B. am 6. April 1938 in Rom zur Kenntnis nehmen, wie vertrauensselig Kardinal Innitzer gegenüber einer angeblichen Sinnesänderung Hitlers war, und daß die beiden Begleiter des Kardinals zugeben mußten, daß sie keine der Schriften der weltanschaulichen Propaganda des NS kannten.

In den Aufzeichnungen von A. wird offenbar, daß eine unterschiedliche Auffassung darüber bestand, wie man mit den Nazis verfahren solle. Kardinal Bertram hoffte auf die Wirkung einwandfrei formulierter diplomatischer Briefe, die nie so gegensätzlich waren, daß Verhandlungen über die Ausführung des Konkordates abgeschnitten wären. Er soll Bischof Galen mit dem Elefanten im Porzellanladen verglichen haben. Dieser habe kein Fingerspitzengefühl (130). Als man auch in Berlin einsah, daß man zu den Gläubigen klar und kämpferisch sprechen müsse, wie der münstersche Bischof es tat, da stellt er fest, daß man dort „münstere" (137, 219). Dabei mußte Kardinal Bertram einsehen, wie wenig Einfluß seine Eingaben hatten. Bischof v. Galen erzählte, wie dieser ihm gesagt habe: „Man sagt immer, der Erzbischof von Breslau täte nicht genug für die Kirche dem Staat gegenüber. Soll ich Ihnen mal zeigen, was ich alles schon dahin geschrieben habe?" Er zeigte eine volle Mappe. „Soll ich Ihnen auch zeigen, welche Antworten ich bekommen habe?" Er zeigte eine leere Mappe.

Wenn Bischof v. Galen auch nicht daran glaubte, daß die Nazis das Konkordat wirklich einhalten wollten, so berief er sich doch darauf, was A. (130) für komisch hält, wenn man „nicht gleichzeitig die hinterhältliche Taktik der Partei in der Nichteinhaltung" brandmarke. Wollte der Bischof von Münster denn durch die Bezugnahme auf das Konkordat etwas anderes? Er sah in ihm eine letzte, wenn auch vielfach brüchige Absicherung kirchlicher Belange und konnte da Kardinalstaatssekretär Pacelli zitieren: „Man sagt manchmal, wir sollten das Konkordat aufkündigen. Wir könnten es. Sagen Sie, sollen wir es tun? Ich bin der Meinung, ein schlecht gehaltenes Konkordat ist immer noch besser als keines."

Wiederholt wird in den Aufzeichnungen gegen die Art und Weise, wie Bischof v. Galen den weltanschaulichen Kampf führte, eingewandt (185, vgl. auch 202, 236), er erkenne „die Gefährlichkeit der Situation nicht vom Grundsätzlichen her und sei demzufolge auch nicht zu einem allseitigen, konsequent durchzuführenden Gegenstoß innerlich bereit". Wenn A. doch nur an irgendeiner Stelle notiert hätte, wie diese Kritiker sich diesen Gegenstoß gedacht haben, mit welchen Motiven und Mitteln sie ihn hätten mit Aussicht auf Erfolg führen können! Wenn der Bischof von Münster von Einzelfällen ausging, dann bestimmte ihn das Bestreben, von unbedingt unanfechtbaren Tatsachen auszugehen, an denen exemplarisch die Tendenz und das Unrecht nachzuweisen waren. Übrigens braucht man nur seine Hirtenbriefe zu lesen, um festzustellen, wie sehr er die rechten Grundsätze vertrat.

Das möge hier genügen, um in einigen Fällen auf Äußerungen zum Bischof von Münster einzugehen. Darüber hinaus werden viele Persönlichkeiten mit ihren Anschauungen und ihrem Wirken lebendig dargestellt. Was A. schreibt: „Man muß in dieser Zeit sehr scharf visieren" (56), das hat er erstaunlich einsichtig und gut urteilend getan, nicht nur im Hinblick auf die damaligen Probleme, sondern auch in Kritik an den handelnden Personen. Es sieht so aus, als wolle er eine Lücke geschichtlicher Überlieferung auffüllen, die sein Bischof ihm gegenüber einmal aufwies, es würden später für die Forschung fehlen „die subjektiven Urteile und Gefühle der einzelnen Bischöfe", ihre „Gedanken und Erwägungen" (63). In entsprechenden Charakterisierungen liegt der Wert und der Reiz der Aufzeichnungen und doch liest man sie mit Unbehagen, was denn die Charakterisierung von Bischöfen, Domkapitularen usw. jeweils für die kirchenpolitische Auseinandersetzung bedeutet. Ob da A. nicht doch zu „scharf visiert" und, so sicher sie formuliert sind, in seine Urteile doch manche subjektive Gefühle einfließen läßt? Er hat leider für die weiteren Jahre keine Aufzeichnungen hinterlassen. Man würde gerne von ihm erfahren, was er etwa zu den Predigten des Bischofs von Galen 1941 zu sagen hätte. Daß A. aber im ganzen die von ihm beurteilten Zeitgenossen nicht herabsetzen, sondern gerecht beurteilen wollte, das bezeugen seine weiteren Schriften der späteren Jahre, besonders wohl „Sie sind nicht vergessen". Gestalten der jüngsten deutschen Kirchengeschichte. Berlin 1972 (vgl. auch XVIIIf).

Gesehen im Rahmen auch der späteren Schriften sind die Aufzeichnungen von A. ein Zeugnis seiner bedeutenden Persönlichkeit sowohl im persönlichen Einsatz als auch hinsichtlich der Dokumentation über einen wichtigen Abschnitt der Berliner und deutschen Kirchengeschichte.

Münster Hermann Eising

Das Bistum Linz im Dritten Reich. Hrsg. von Rudolf Zinnhobler. – (Linz): Oberösterreichischer Landesverlag (1979). XVIII, 468 S., 76 Abb. (Linzer Philosophisch-theologische Reihe Bd 11) Lw. DM 46.–

Die Geschichte des nationalsozialistischen Kirchenkampfes auf Bistums- oder Landesebene ist auch in Österreich bislang erst ansatzweise erforscht. Der von Rudolf Zinnhobler herausgegebene Sammelband „Das Bistum Linz im Dritten Reich" sucht diese Lücke für Oberösterreich zu schließen. Die insgesamt sechzehn Beiträge aus der Feder von dreizehn Autoren reichen von einer allgemeinen Darstellung der „Kirche Oberösterreichs zur Zeit des Nationalsozialismus" oder des Schicksals der (Franziskaner-) Klöster und Stifte im Bistum Linz über Porträts der beiden Bischöfe Gföllner († 1941) und Fließer bis hin zu Erinnerungsberichten über die Haltung der katholischen Jugend.

Die einzelnen Beiträge unterscheiden sich nach Umfang wie Qualität, ohne daß eine ordnende Hand spürbar wäre, die auf argumentative oder stilistische Schwächen, strikte Einhaltung des Themas, unbeholfenen Umgang mit wissenschaftlicher Zitierweise oder die vielen unnötigen Wiederholungen und Überschneidungen geachtet hätte. Gerade auch die Einleitung des Herausgebers bedürfte gründlicher Umarbeitung; das Nachwort bestätigt die Einwände des Rezensenten.

Auf eine Vereinheitlichung der Zitation ist verzichtet worden, ebenso darauf, die in den Anmerkungen der einzelnen Beiträge genannte Literatur in einem Literaturverzeichnis zusammenzustellen. Ein Register fehlt.

Auch wenn Neuland zu betreten war und vieles erst aus den Akten rekonstruiert werden mußte: Als Ergebnis sechsjähriger „intensiver Sammelarbeit" (VII) enttäuscht der Band trotz seines Umfangs, und zwar vor allem in formaler, aber auch in sachlicher Hinsicht. Er bleibt unter dem inzwischen erreichten Niveau der Kirchenkampfforschung.

Bonn Ulrich von Hehl

Hasenhüttl, Gotthold: **Kritische Dogmatik.** – Graz, Wien, Köln: Styria (1979). 291 S., geb. DM 44.–

Die vorliegende „Kritische Dogmatik", welche Gotthold Hasenhüttl seinen Hörern widmet, stellt wohl den dogmatischen Grundkurs dar, den Vf. den Studenten in Saarbrücken hält. Darauf deutet nicht nur die Widmung hin. Der Aufbau der sieben Kap. verrät gleichfalls die Intention, eine dogmatische Grundinformation zu bieten. Die sieben Abschnitte tragen die Überschriften: Was ist Wahrheit? – Jesus Christus – Gott – Mensch – Kirche – Sakramente – Eschatologie.

Vf. erläutert seine spezifische Absicht, die sich in dem Titel „Kritische Dogmatik" ankündigt, im Vorwort wie folgt:

Dogmatik solle „systematische Rechenschaft über den christlichen Glauben geben, der einen allgemein verbindlichen Ausdruck gefunden hat" (10). Diese systematische Rechenschaft aber solle in diesem Werk als „Information ohne Denkverbot" (9) geboten werden. Das bedeutet für den Vf., es solle über die Dogmen der katholischen Kirche informiert werden, zugleich aber eine „emanzipatorische Arbeit" (9) geleistet werden, die im Verständnis der Dogmen alle „autoritären Fremdbestimmungen" und „falschen Begründungsversuche" (ebd.) überwinde. Die Dogmen müßten in „kritischer, kommunikativer Freiheit" (ebd.) erörtert werden. Dabei macht Vf. bereits im Vorwort darauf aufmerksam, es gehe ihm darum, die christliche Wahrheit des Glaubens in ein „neues Koordinatensystem" (ebd.) einzuzeichnen.

Wie führt Vf. sein Programm durch?

Die Kap. weisen – mit Ausnahme des 1. Kap. – eine formale Übereinstimmung im Aufbau vor: Es werden jeweils unter verschiedenen Gesichtspunkten zum Thema Jesus Christus, Gott etc. die im Denzinger enthaltenen Definitionen bzw. lehramtlichen Texte resümiert. Dabei werden weder eine geschichtliche Einordnung der aus sehr unterschiedlichen Jahrhunderten stammenden Aussagen vorgenommen, noch eine wenigstens skizzenhafte Zusammenschau mit den biblischen Aussagen geboten. Die lehramtlichen Texte werden rein als solche resümiert. Mit diesem Verfahren ähnelt diese Dogmatik den neuscholastischen Kompendien vergangener Jahrzehnte. Aber während dort wenigstens eine wenngleich ungeschichtliche bibeltheologische und theologiegeschichtliche Argumentationssequenz folgte, zusammengestellt unter dem leitenden Interesse, die lehramtlichen Texte zu stützen, kehrt sich bei H. die Sache um. Die Sätze werden – ohne biblische und patristisch-theologische Kriterien – einer radikalen Beurteilung bzw. Verurteilung unterworfen und neu interpretiert. Die Prinzipien der Evaluation und Neuinterpretation entfaltet H. im 1. Kap. unter der Überschrift ‚Was ist Wahrheit?'. Unter Berufung u. a. auf Jaspers, Heidegger, Erich Fromm präpariert H. hier zwei Wahrheitstypen heraus, einen objektivistischen und einen relationalen Wahrheitstyp. Alles, was Ausdruck eines „objektivierenden" Denkens ist, wird im Folgenden abgelehnt. Sämtliche lehramtlichen Texte werden im Rahmen des relationalen Wahrheitstypus neu interpretiert. Die geistige Struktur des Buches ist von daher denkbar klar und durchsichtig.

Aufgrund dieser eindimensionalen und ungeschichtlichen Struktur verführt die Dogmatik von H. geradewegs dazu, im Sinne einer neuscholastischen „Denzingertheologie" eine Aufrechnung der Häresien vorzunehmen. Die Ausbeute wäre beträchtlich, da nahezu kein Satz lehramtlicher Art ungeschoren davonkommt. Die alten Konzilien sind davon ebenso betroffen wie die mittelalterliche Sakramentenlehre, die tridentinische Rechtfertigungslehre, aber auch das evangelische Rechtfertigungsverständnis, das 1. Vatikanum oder die Barmer Erklärung. Der Rez. sieht sich – wegen der Konstanz des Verfahrens – von der Mühe entbunden, die fundamentalen Abweichungen im einzelnen aufzulisten, zumal Vf. selbst erklärt, daß eine Neuinterpretation der Glaubensaussagen „absolut notwendig" ist. „Diese Interpretation muß dann sehr oft außerhalb des Sinnes liegen, den die Kirche ihrer Aussage gegeben hat" (65).

Es soll im Folgenden so vorgegangen werden, daß zunächst die vom Vf. im 1. Kap. erarbeitete Kriteriologie dargestellt und kritisch reflektiert wird. In einem zweiten Schritt sollen dann an ausgewählten Beispielen die Anwendungen dieser Kriteriologie demonstriert werden. In einem dritten Schritt soll das Fazit gezogen werden.

1. Zwei Wahrheitstypen –

Zur Kriteriologie von Gotthold Hasenhüttls Dogmatik

In seinem ersten Abschnitt über zwei Wahrheitstypen parallelisiert Vf. die Jaspersche Differenz zwischen Glauben und Wissen (unter dem Stichwort relationale und objektivierende Wahrheit), Erich Fromms Unterscheidung von Sein und Haben, funktionales und metaphysisches Denken nach Ricoeur und Gadamer, begründendes Denken und kommunikativen Bezug unter Verweis auf Heideggers „Satz vom Grund". Die hier angesprochenen Differenzen, die bei den einzelnen Autoren sehr deutlich ein eigenes Profil tragen, werden vom Vf. in ein handliches Schema eigener Prägung gebracht: Vf. bestimmt den einen Wahrheitstypus als Bewegung des Vollzuges menschlicher Existenz, in der der Mensch zugleich beim anderen, in der Gemeinschaft ist und die Bedeutung des Vollzuges im Vollzug selbst unmittelbar gegeben ist. Alles Fragen nach Grund, Ziel, Zusammenhang wird dem anderen, wesentlich analytischen, objektivierenden Wahrheitstypus zugewiesen.

Vf. beteuert zwar, daß das relationale Wahrheitsverständnis, die Wahrheit im Vollzug, den anderen Wahrheitstypus fundiere (vgl. etwa S. 34). Vf. spricht sogar von einer „dialektischen Vermittlung", die einzige Art aber, wie er diese Vermittlung beschreibt, lautet: „Im Suchen des Grundes kann uns aufgehen, daß wir nicht weitere Gründe suchen müssen; die relationale Wirklichkeit würde sonst zerstört" (34). Die Verkürzung, in der dabei etwa der Heideggersche Gedanke vom Vf. assimiliert wird, erweist sich in der Polemik des Vf.s gegen die christliche Hoffnung auf die beseligende Gottesschau, wie die Polemik gegen den „roten Helden" Blochs, der bewußt auf das Nichts zugeht. Beides wird abgelehnt mit der Begründung: „Dort wo wir im Handeln wirklich ganz bei der Sache sind, ist jede weitere ‚letzte' Begründung überflüssig. Dies gilt für jeden Augenblick, in dem wir uns sachgerecht verhalten und in unserem Sein ganz von dieser Beziehung bestimmt werden" (238). „Unser geistiger Mangel soll uns nicht auf eine jenseitige Transzendenz verweisen, sondern im Diesseits diese ‚Transzendenz' ermöglichen, indem wir uns ganz in unser relationales Tun hineingeben und so eine Erfüllung empfangen, die in sich etwas Ganzes, Totales ist. Das bedeutet, daß wir nicht nur darauf verzichten, menschliches Dasein von der Wirkursache her (Schöpfung), sondern ebenso von der Finalursache her (Eschaton) zu erklären." Man sollte, wenn man sich auf Heidegger und seinen Wahrheitsbegriff beruft, doch wissen, daß für Heidegger Entschiedenheit etwas mit dem Vorlauf in den Tod zu tun hat und im Tod, der den Menschen angeht, das Nichts waltet. Desgleichen ist zu beachten, daß Heidegger zwar ein metaphysisches Denken des Grundes ablehnt, ständig aber über Fundierungsverhältnisse und Erfüllungsverhältnisse reflektiert, Sachverhalte also, in denen Grund und Ziel auf nichtmetaphysische Weise wiederkehren.

Das zuletzt angeführte Zitat weist darauf hin, wie Vf. im Vollzug, der seine Sinnhaftigkeit in sich hat, die Identitätsfindung des Menschen, seine Erfüllung, ja sein Heil sieht. Immer wieder finden sich Worte wie „Erfüllung", „Ganzes", „Totales" (vgl. S. 239). Im Abschnitt ‚Himmel – Hölle' heißt es dann in bezug auf den Himmel „wir Menschen ... sind der Himmel". „Für sich allein sein zu wollen, ist Unglück. Für einander da sein ist Himmel" (272). Man fragt sich verwundert, wo Vf. bei Jaspers, Ricoeur, Gadamer, Heidegger, Fromm entdeckt haben mag, daß nichtbegründendes, nichtmetaphysisches Denken bzw. philosophischer Glaube Erlösung, Heil, Erfüllung sei?

Um Mißverständnisse auszuschalten: Der Rez. ist mit dem Vf. der Meinung, daß die angeführten Unterscheidungen von Glauben und Wissen bei Jaspers, die Differenzierung zwischen einem begründenden technischen Räsonnieren und dem Denken durchaus ihren Sinn haben. Der Rez. ist mit dem Vf. der Meinung, daß ein rein verstandesmäßiges – im Gegensatz zum vernunftmäßigen – Denken in der Theologie wie in der Philosophie in Aporien führt. Das Fatale an der kritischen Dogmatik von H. ist es aber, daß er das Denken wiederum auf der Ebene des Verstandes, der technischen Rationalität ansiedelt, nur eine Reihe von Operationen und Fragen verbietet, den Verstand in die verschwimmende Unmittelbarkeit von Vollzügen bannt.

2. Konsequenzen für die Glaubenslehre

Die Konsequenzen aus diesem Wahrheitsverständnis ergeben sich logisch im Hinblick auf die einzelnen Sachgebiete, welche in der Dogmatik angesprochen werden.

Offenbarung ist infolgedessen nicht zu verstehen als Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. Hier würde von einem „Grund" her gedacht. Was ist, offenbart sich vielmehr in der Erfahrung, und Erfahrung ist Erschließung von Wahrheit, von Absolutem im Vollzug (vgl. S. 45–49). „Die Wahrheit ist also prozessual zu verstehen, wobei sie nicht irgendwo einen privilegierten Ort hat, sondern sich im ganzen Geschichtsprozeß realisiert bzw. realisieren kann. Der in Zeit und Geschichte vollzogene Dialog kann Wahrheit eröffnen und ist so ‚Vollzugsort' der Wahrheit." Mit diesem Satz wird die Mitte katholischer Dogmatik getroffen, insofern sie wesentlich von Jesus Christus als der Offenbarung Gottes und der Aufdeckung der Wahrheit des Menschen ausgeht.

Entsprechend dem zitierten Satz wird die Bedeutung Jesu Christi nicht gesehen in dem, was er ist. Hier würden schon wiederum Begründungen angegeben. Vielmehr geht seine Bedeutung in seinen Vollzügen auf. In der Praxis Jesu werden anthropologische Sachverhalte aufgedeckt (vgl. S. 70). Insofern hat Jesus Christus Modellcharakter für den Menschen. Der Glaube, d. h. der Vollzug des ersten Wahrheitstypus (!), ist in der abendländischen Tradition faktisch christologisch bestimmt. Das Homoousios von Nikaia erklärt sich aus der Tatsache, daß einerseits die Menschen mit Jesus Heilserfahrung gemacht haben, d. h. durch ihn in einen rechten menschlichen Vollzug hineingefunden haben. Auf der anderen Seite haben die damals unreflektierte Selbstverständlichkeit, von einem höchsten Gott zu sprechen, sowie die Unsterblichkeitssehnsucht dahin geführt, Jesus aufgrund der Heilserfahrung, die

man mit ihm machte, der göttlichen Sphäre zuzuordnen. Positiv wertet Vf. an der nizänischen Formel, daß damit bezeugt sei, in menschlicher Beziehung, in menschlicher Begegnung könne dem Menschen Göttliches zuteil werden. Dabei steht das Wort „göttlich" für Heil, Erfüllung, Ganzheit, Totalität, Identitätserfahrung im Vollzug (vgl. S. 76). Glaube an Jesus Christus meint in diesem Sinn „anthropologischen Selbstvollzug" (vgl. S. 93).

Im Hinblick auf Gott ergibt sich: Gott „ist Ausdruck für Beziehung, die trägt, die den Menschen in seinem Vollzug erfüllt, die Sinn gibt" (122). Dabei unterscheidet H. „Gott" nochmals vom Menschen, insofern diese Beziehung nicht einfach einen zwischenmenschlichen Kontakt meint, den der Mensch herstellen kann. Beziehung trägt vielmehr den Charakter des Geschenkes, des Sinn-Ereignisses. Als Synonym für die Bezeichnung „Gott" stehen so die Worte „Liebe" oder „göttliches Ereignis". Der Rez. konnte bei aller Mühe des Stellenvergleiches nicht entdecken, daß es hier um ein anderes Geschenk geht, als bei jeder Sinn-Erfahrung, die ja nie einfach hergestellt werden kann. So wird Gott „zum Prädikat menschlichen Lebens" (124). Dabei bedeutet „Prädikat menschlichen Lebens" nicht eine Eigenschaft am Menschen, vielmehr wird dieses Prädikat dem Menschen zuteil, wo er „in sich über sich hinausgeht auf das positiv Eindeutige hin" (124), d. h. sich findet in dem charakterisierten Vollzug. Aufgrund dieser Charakteristik ist es verständlich, daß Vf. im Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer lediglich den Ausdruck objektivistischen Denkens finden kann.

Man erspare dem Rez. die Wiederholung dieser Argumentationsfiguren in den verschiedenen Sachbereichen. Der kundige Leser kann sich leicht selbst denken, wie etwa die Rechtfertigung des Sünders durch Jesus Christus anthropologisch gewendet, die Sakramentenlehre rein symbolisch gedeutet, die Lehre von den Eschata in eine pure Präsenz transformiert wird. Erwähnt sei lediglich noch, daß die Mariologie in einer peinlichen Weise gnostisch wirkt: „Wo der Mensch frei von Entfremdung ist, dort sind Ehe und Jungfräulichkeit dasselbe. Und dort, wo Gott unter den Menschen geschieht, in ihrem Beisammensein, da ist die ‚jungfräuliche Mutter', da geschieht in der Weitergabe des rein positiven Lebens ‚Jungfrauengeburt" (180).

3. Das Fazit

Was ist das Fazit in dieser kritischen Dogmatik? Es ist die Reduktion christlichen Glaubens auf einen schmalen und armen Anthropologismus. So engbrüstig und abstrakt, wie hier im Eingangskapitel die Beziehung des Menschen auf die Wahrheit und damit die Wahrheit des Menschen umschrieben werden – ein Ansatz für die Einbeziehung von Wissenschaft, Wirtschaft und Technik, gesellschaftlicher Problematik in die Wahrheitsbeziehung des Menschen leuchtet nirgends auf – und dies dann Kapitel um Kapitel durchgehalten wird, bekommt man geradezu Lust, nach Feuerbach, Marx oder Nietzsche zu greifen, um den Glauben wenigstens auf ein etwas volleres Menschenbild reduziert zu sehen.

Der Rez. gesteht freimütig, daß er sich nach Lektüre dieser „Dogmatik" erschreckt gefragt hat, ob alle Publikationen um die Methode der dogmatischen Theologie, die biblische Begründung, die theologiegeschichtliche Einordnung lehramtlicher Aussagen, die Diskussionen um eine angemessene Hermeneutik so wenig gefruchtet haben, daß eine solche Publikation heute möglich ist.

Mit dieser scharfen Kritik soll dem Vf. nicht die gute Intention abgesprochen werden, dem Verständnis des Glaubens heute zu dienen, indem das Glaubensverständnis aus Verkrustungen eines objektivistischen Denkens freigesetzt wird. Dieses Vorhaben aber wird mit einem so unzulänglichen Instrumentarium durchgeführt, daß das Resultat eine Verzerrung eben dieses Glaubensverständnisses darstellt.

Münster Peter Hünermann

Seifart, Arnulf: **Der Gott der „politischen Theologie".** Die Entwicklung der Gottesdiskussion vom kämpfenden Nationalgott bis zur christlich motivierten Strategie des Guerillakrieges. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger Verlag (1978). XV, 377 S. brosch. DM 36.80

Diese überarbeitete und gekürzte Fassung einer 1976 dem Fachbereich Religionswissenschaften an der Justus-Liebig-Universität in Gießen vorgelegten Diss. setzt sich die interessante Aufgabe, den Gottesbegriff der neueren „politischen Theologie" zu analysieren und hinsichtlich seiner Christlichkeit zu beurteilen. Da dort zur theologischen Rechtfertigung immer wieder auf biblische Motive und Aussagen zurückgegriffen wird, hält sie es auch für notwendig, „den Problemkreis der christlichen Gottesfrage zunächst kritisch von den biblischen Quellen an bis hin zu ‚hoffnungsvollen' theologischen Entwürfen der Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung gesellschaftspolitischer und philosophisch-weltanschaulicher Einflüsse auf die Gottesvorstellung zu untersuchen" (1).

Die Arbeit hat drei Teile. Der erste bringt unter dem Titel „Zur Gottesdiskussion der Gegenwart" eine Übersicht über das christliche Gottesverständnis vom AT bis zur Gegenwart (3–133). Mehr als die Hälfte davon gilt der Gottesfrage im 20. Jahrhundert (54–133), die „politische Theologie" einbezogen (102–120 bzw. 133). Der 2. Teil („Das Ärgernis ‚politischer Theologie'", 135–256) soll anscheinend die politisch-theologische Hermeneutik der „politischen Theologie" und damit die Voraussetzungen von deren Gottesverständnis klären. Der 3. Teil versteht sich als „Grundlegung einer Stellungnahme" (257–334). Ein Literaturverzeichnis (335–350) und umfangreiche Register schließen den Band (351–377).

So vielversprechend das Thema klingt – die Ausführung enttäuscht in mehrfacher Hinsicht.

1. Aufgrund der formalen Mängel (Undurchsichtige Gliederung, Unmenge von Nebensächlichkeiten, Wiederholungen, zahlreiche lange Zitate und Paraphrasen) ist die Arbeit äußerst mühsam zu lesen. Eine Straffung des Textes auf die Hälfte des jetzigen Umfangs wäre sicher von Vorteil gewesen.

2. Der theologiegeschichtliche, dogmengeschichtliche und geistesgeschichtliche Vorspann hätte hier eine durchaus sinnvolle Funktion zu erfüllen. Er könnte nämlich die Sachfrage (den Gottesbegriff der „politischen Theologie") problemgeschichtlich erhellen helfen und zugleich auch die Maßstäbe zu ihrer systematischen Beurteilung überlieferungsgeschichtlich herausarbeiten. Beides ist nur zu einem geringen Teil gelungen. Der geschichtliche Abriß ertrinkt in Einzelheiten, der problemgeschichtliche Zusammenhang gerät über verschwommene Andeutungen kaum hinaus. Von einer besonderen Berücksichtigung gesellschaftspolitischer Einflüsse auf die Geschichte des christlichen Gottesverständnisses kann erst recht nicht die Rede sein (vgl. die Andeutungen 21f, 23, 86f): Die Geschichte des abendländischen Gottesverständnisses bleibt ein nebeneinander gereihtes Vielerlei von philosophischen und theologischen Überlegungen und Begriffen.

3. Noch verwirrender ist der 2. Teil der Arbeit, die Darstellung der hermeneutischen Grundlagen der „politischen Theologie". Schuld daran ist sicher auch, daß der Begriff „politische Theologie" völlig unreflektiert verwendet wird und deshalb auch auf alles mögliche bezogen werden kann. So stehen z.B. Metz und Moltmann unmittelbar neben Sölle und Helder Camara; Cox, Schillebeeckx und Camillo Torres neben Assmann, Gutiérrez und Shaull; Roland F. Smith und Cardenas neben A. Th. van Leeuwen, Gollwitzer und A. Rich usw. Ein seltsames Durcheinander auch bezüglich der behandelten Einzelfragen. Der 1. Abschnitt dieses 2. Teils ist überschrieben mit „Voraussetzungen theologischen Redens von Gott heute" (137–156). Er beginnt mit einer etwas undurchsichtigen Wiedergabe eines Aufsatzes von J. Sittler über die Gottesfrage (137–140). Dann wird die Frage des Wissenschaftscharakters der Theologie im Zusammenhang analytischer Philosophie besprochen (M. Gatzemeier, Barths Kritik an H. Scholz, W. Pannenberg) (140–150). Das nicht sehr aufregende Ergebnis: Theologie hat einen Sonderstatus in der Wissenschaft, bedingt durch die Voraussetzungen des Glaubens, des kirchlichen Dogmas und Lehramts (151–156). Die daran anschließenden Abschnitte diskutieren dann in lockerem Zusammenhang einige Fragen der politisch-theologischen Hermeneutik (156–194) und beziehen auch gleich die lateinamerikanische Theologie mit ein (194–209). Daß es hier eventuell erhebliche Differenzen gibt, wird nicht bemerkt. Der ganze zweite Teil dieses 2. Teils der Arbeit ist der Diskussion des Revolutionsthemas (Gewalt, Gewaltlosigkeit) gewidmet (210–256). Hin und wieder wird versucht, einen Bezug zur Gottesfrage herzustellen, aber daß dies das Hauptthema der Arbeit ist, wäre allein von ihrem 2. Teil her nicht zu erraten.

4. Der 3. Teil der Arbeit ist vielfach nur eine Wiederholung dessen, was bereits im 1. und 2. Teil gesagt worden ist. Weil im Begriff der „politischen Theologie" nicht differenziert worden ist, bleibt auch die Kritik nebulos. Am ehesten ist sie noch dort identifizierbar, wo sie Extrempositionen (wie etwa D. Sölle, R. Shaull, C. Torres usw.) im Auge hat. Das dürfte dann auch der Generalnenner der Kritik sein: „Politische Theologie" folgt dem Trend der angepaßten Säkularisierungstheologien des 20. Jahrhunderts, gegen die eigentlich schon die Dialektische Theologie den entscheidenden Einspruch formuliert hat.

Insgesamt also: Eine Unmenge von Einzelheiten, aber für die systematische Diskussion der Gottesfrage oder der „politischen Theologie" nichts wesentlich Neues.

Regensburg Siegfried Wiedenhofer

Klinger, Elmar: **Ekklesiologie der Neuzeit.** Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1978. 264 S. br. DM 58.–

Der Titel des Buches wäre mißverstanden, wollte man dabei eine umfassende Darstellung der Ekklesiologie der Neuzeit erwarten. Der Untertitel zeigt die spezifische Thematik besser an: „Grundlegung bei Melchior Cano"; der Zusatz „und Entwicklung" gilt der Frage, wie Melchior Canos Konzept geschichtlich weiterentwickelt bzw. auch umgestaltet wurde. Daraus erklärt sich, daß in dieser Untersuchung aus der Theologie der Neuzeit, vor allem im 19. Jahrhundert in Deutschland, solche Autoren gewählt wurden, bei denen dieser Zusammenhang erkennbar bleibt: z. B. Oberthür, Gengler, Zimmer. Hier hat Vf. Neuland betreten. Daß er im Zusammenhang der Reich-Gottes-Theologie die „Tübinger Schule", vor allem J. S. Drey, über die er früher 1969 eine große Monographie geschrieben hat (Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte), nur in einer Fußnote erwähnte (141, Anm. 45) ist auch mit der dabei gegebenen Begründung: „Dreys Dogmatikentwürfe sind nie erschienen" nicht recht einzusehen – angesichts von Dreys Apologetik und vieler seiner Aufsätze. Auch daß die zur Sache gehörenden Arbeiten von J. R. Geiselmann und F. X. Arnold keine Erwähnung fanden, ist nicht ganz verständlich. Die pauschale These aber: „Kirche und Theologie der Neuzeit sind bis heute noch so gut wie unerforscht" (16) scheint mir stark überzogen.

Der erste Teil der vorliegenden Arbeit gilt der eindringlichen Analyse von Melchior Canos theologiegeschichtlich bedeutsam gewordenen Hauptwerk: De locis theologicis.

Dessen Bedeutung wird so umschrieben: „Der Zusammenhang von Kirche und Theologie im Begriff einer Theologie, die um ihren eigenen Ursprung in der Kirche weiß, ist das zentrale Thema des Begriffs dogmatischer Theologie. Es wurde erstmals von Melchior Cano ... behandelt" (19). Deshalb nennt Vf. Canos Buch die „Grundlage neuzeitlicher Ekklesiologie". Seine Leistung beschreibt K. als „Integration von positiver und spekulativer Theologie im Begriff der Autorität" (39 Anm.).

Der Begriff Autorität wird in Canos Theologie und Ekklesiologie zum tragenden Element, zum Prinzip. In dem Begriff Autorität ist auch das für die Theologie bestimmende Moment des Geschichtlichen gegeben: „Autorität als Ort der Geschichte ist Prinzip der Theologie"; „Theologie hat ihren Ort in der Geschichte, und die Geschichte ist Ort der Theologie" (33). Autorität ist deshalb ein unentbehrliches ekklesiales und theologisches Prinzip. So kann auch gesagt werden: „Die Kirche ist Ort und Prinzip des Glaubens, Ort des Glaubens als Gemeinde und Prinzip als Autorität. Die Grundlegung der Kirche geschieht im Begriff der Autorität" (13). Sie „ist der Ort, wo die Autorität des Glaubens zu einem Prinzip des Handelns in der Geschichte wird und kirchliches Handeln in der Geschichte die Autorität des Glaubens hat" (63). So entsteht die Ekklesiologie als fundamentaler Traktat. Er wird zur Grundlage einer jeden Theologie, die auf sich als Ort in der Geschichte reflektieren will" (55). Die Autorität der Kirche ist konkret „universelle Feststellungskompetenz" (58), die sich durch „Verbindlichkeit und Allgemeinheit" (62) auszeichnet.

Es gibt auch eine Autorität für die Theologie. „Wo immer die Theologie Aussagen über den Glauben macht, ist sie Autorität. Wo immer die Autorität Zeugnis vom Glauben gibt, ist sie Ort der Theologie" (46).

Auf dieser Basis kommt M. Cano zu einer Einheit von Glaubensgemeinschaft und kirchlichem Amt (65). Auf dieser Grundlage kann er auch von der Unfehlbarkeit des Glaubens in der hörenden Kirche sowie von der Unfehlbarkeit der lehrenden Kirche sprechen, vor allem von der Unfehlbarkeit des Papstes (67). Unfehlbarkeit ist demnach ein Prädikat des Glaubens, nicht der Macht. „Der Papst kann es nicht kraft seiner Macht, sondern kraft seiner Autorität in Anspruch nehmen" (74). Allerdings heißt es auch: Autorität und Macht, Autorität und Gewalt sind nicht zu trennen (63). „Kraft der Autorität des Glaubens hat die Kirche Macht" (109).

Unfehlbarkeit besagt, „daß einzelne Sätze Glaubensautorität besitzen" (75). (Dieser Bestimmung von Unfehlbarkeit würde wahrscheinlich auch Hans Küng zustimmen; die in diesem Zusammenhang geäußerte scharfe Kritik an ihm halte ich für nicht ganz angemessen, das Beispiel von den „fliegenden Elefanten" (75) für nicht glücklich oder gar überzeugend.)

Wäre es, wenn die Kritik ein Recht hat und zu Wort kommt, nicht angebracht gewesen, auch ein kritisches Wort zu den wenig differenzierten Thesen von Melchior Cano zu sagen bzw. zu den daraus abgeleiteten Folgerungen wie etwa diesen: „Die Kirche ist nicht nur nicht dem Glauben jeweils untreu geworden, sondern kann ihm überhaupt nicht untreu werden. Denn sie ist ein Prinzip des Glaubens, und Prinzipien sind in ihrer Wirkung unfehlbar" (90, vgl. auch 64).

Von Melchior Cano macht das Buch einen großen etwas unvermittelten Sprung: zur Theologie bzw. zur Ekklesiologie am Beginn des 19. Jh.s in Deutschland.

Diese theologiegeschichtliche Epoche läßt nach K. einen Wandel im Begriff von „Macht und Autorität" erkennen. Als Ort und Prinzip des Glaubens wird in dieser Zeit die Religion und die Idee des Reiches Gottes bestimmt (120). Diese beiden Prinzipien werden so verbunden: Die Religion ist – nach der Auffassung der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert (im Gefolge der Aufklärung) – das Prinzip der Idee vom Reiche Gottes und folglich auch die Grundlage aller Theologie. Man kann sie im Begriff der Religion begründen. Denn die Reich-Gottes-Idee ist das „oberste Prinzip der Ableitung aller Inhalte der Religion als auch der Theologie" (152). Die Kirche wird in dieser Theologie gesehen als Ort der Idee des Reiches Gottes (159), aber sie ist damit nicht identisch: „Die Universalität der Kirche und ihres Christentums wird in der Reich-Gottes-Theologie ... im Horizont der Idee und nicht im Horizont konkreter Wirklichkeit gedacht" (170). Die Kirche ist, im Horizont von Religion gesehen, „die positive Religion des Christentums. Sie hat die Wahrheit seines Wesens in das Leben und Bewußtsein der Gesellschaft einzuführen" (183). Damit wird der Praxisbezug der Kirche und der Theologie angesprochen.

Diese ekklesiologischen Entwürfe untersucht K., wie schon gesagt, vor allem bei Oberthür, Gengler, ebenso bei Dobmayer, Galura und Brenner und später bei B. P. Zimmer. Er belegt sie mit vielen Zitaten. Allerdings: auch hier fehlt, ähnlich wie bei Melchior Cano, eine theologisch-kritische Würdigung etwa in dem Sinn, was zu der damaligen Konzeption von Reich Gottes, aber auch zum Begriff von Religion zu sagen wäre – und zwar von einem heutigen Verständnis dieser zentralen Begriffe. Nur durch eine in dieser Weise vorgenommene „Horizontverschmelzung" (Gadamer) wird Geschichte gegenwärtig und wirksam.

Ein dritter, allerdings äußerst kurzer Teil (240–250), wendet sich der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums und nach dem Zweiten Vatikanum zu: nach ihrem Ort und ihren Prinzipien. Dabei kommt Vf. zu der Feststellung – besonders im Blick auf die Intention des Konzils zum Aggiornamento und hinsichtlich der pastoralen Grundstruktur, dem „Praxisprinzip", der „Pastoral als einem Prinzip der dogmatischen Theologie des Zweiten Vatikanums" – (243): hier leben – wenn es auch auf dem Konzil selbst nicht bewußt wurde – die Anliegen und Grundstrukturen der „Aufklärungstradition der katholischen Theologie weiter", also die Ansätze der Theologie des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts. Die Parallelen sieht K. im Amtsverständnis, in der Sakramentenlehre, in der Stellung des einzelnen in der Kirche, im Verhältnis von Kirche und Staat, in der Lehre vom Volk Gottes (253). Diese Theologie hat nach der Meinung des Vf.s allerdings ein Wichtiges voraus: „Sie überwindet den Gegensatz von Dogma und Leben nicht pragmatisch, sondern prinzipiell".

Nun, wenn dem so ist, dann ist nichts dringlicher, als diese Theologie, die „die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums vorweggenommen, an prinzipieller Geschlossenheit übertroffen hat" (251), heute einzubringen. Eben das ist ja das Anliegen der vorliegenden Untersuchung. Man wird allerdings ergänzen müssen: Das Zweite Vatikanum ist vor allem auch zu verstehen von den vielen Impulsen und Motiven der gegenwärtigen Theologie und Ekklesiologie, um die es doch nicht schlimm bestellt sein kann, wie S. 251 angedeutet wird, ferner von dem Bestreben, der Verpflichtung zu entsprechen, ursprungsgetreu und situationsgemäß zu sein. Das Konzil hat ferner die Begriffe und die Sache von auctoritas und potestas nicht verschwiegen, aber sie in eine bemerkenswerte Verbindung zu ministerium und munus gebracht. Auch dies ist ekklesiologisch zu bedenken.

Das Buch ist eine bemerkenswerte Leistung; es hat mit großer Umsicht und Sorgfalt Neuland entdeckt und erforscht. Die entscheidenden Akzente werden mit einem wachen Problembewußtsein erspürt und mit großer Eindringlichkeit in einprägsamen, manchmal provozierend wirkenden Formulierungen und in gekonnten Wortspielen, allerdings auch in nicht wenigen Wiederholungen, vorgestellt. Auffallend ist die schon erwähnte wenig kritische Darstellung der in diesem Buch behandelten Autoren – im bemerkenswerten Unterschied zu der Kritik, die an gegenwärtigen Theologen und Theologien oder auch am Zweiten Vatikanum geübt wird.

Das Buch ist keine leichte Lektüre. Ein Grund sind der hohe Abstraktionsgrad und die abstrakte Redeweise sowie die vielen und z. T. sehr ausführlichen in den Text aufgenommenen (oft lateinischen) Zitate.

Wenn nach einem bekannten Wort Belehrung viel, Anregung aber alles ist, dann hat die vorliegende Arbeit in der Vielfalt ihrer Aspekte, Gesichtspunkte und Fragestellungen ihren Zweck erfüllt und ihr Ziel erreicht.

München Heinrich Fries

Brunner, Peter: **Bemühungen um die einigende Wahrheit. Aufsätze.** – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht (1977). 291 S., kart. DM 24.–

Wie nur wenige Aufsatzsammlungen ist diese geeignet, die Theologie aufhorchen zu lassen. Gerade in einer Zeit, in der der ökumenische Diskussionsstand nicht nur den katholischen Dialogpartner immer unmittelbarer vor die Frage stellt, was eigentlich lutherische Theologie ist, wo sie genuin vorzufinden ist und worauf sie im einzelnen letztlich gewillt ist sich festzulegen, meldet sich dankenswerterweise P. Brunner, der über Jahrzehnte im Mittelpunkt lutherischen theologischen Schaffens stand, mit einer Sammlung von zwölf Aufsätzen zu Wort. Dabei handelt es sich nicht um eine zufällige Sammlung, sondern, wie Vf. vermerkt, um eine „Auslese" aus seiner theologischen Arbeit des vergangenen Jahrzehnts. Die gleichsam klassische Zentriertheit aller zwölf Artikel auf die Urmotive der Wittenberger Reformation sowie die Feststellung des Vf.s, daß es sich in ihnen um „Zukünftiges" handelt, von dem er hofft, daß es auch noch von künftigen Generationen vernommen und bedacht werden wird (5 u. 6), können den Leser leicht zur Anschauung veranlassen, hier tatsächlich heutige gültige lutherische Theologie vorzufinden. Darin täuscht er sich sicher nicht – und man könnte von der Substanz her gesehen dieser lutherischen Theologie noch viel mehr Gültigkeit wünschen –, er muß jedoch gleichzeitig wahrhaben, daß sich noch andere recht unterschiedliche Ansätze heute auch lutherisch nennen.

Die Titel der Aufsätze geben ausreichend Auskunft über die Themen, die in der vom Vf. gewohnten Gelehrtheit, Umsicht und Vollständigkeit der Gesichtspunkte behandelt werden: Reform – Reformation. Einst – Heute. Elemente eines ökumenischen Dialoges im 450. Gedächtnisjahr von Luthers Ablaßthesen; Die Reformation Martin Luthers als kritische Frage an die Zukunft der Christenheit; Schrift und Tradition nach evangelischer Lehre; Gesetz und Evangelium. Versuch einer dogmatischen Paraphrase; Elemente einer dogmatischen Lehre von Gottes Basileia; Sacerdotium und Ministerium. Ein Diskussionsbeitrag in 9 Thesen; Realpräsenz und Transsubstantiation. Ist die Lehre von der eucharistischen Gegenwart Christi zwischen Katholiken und Lutheranern noch kirchentrennend?; Theologie des Gottesdienstes; Die Bedeutung des Altars für den Gottesdienst der christlichen Kirche; Theologie der Ehe als ökumenische Aufgabe; Jesus Christus und der Tod; Eschata. Theologische Grundlinien und Andeutungen.

Nach Angabe des Vf.s sind außer dem Aufsatz über die Eschata alle in einer konkreten dialogischen Situation entstanden, zumeist mit katholischen Theologen. Ihr Ziel ist ausgesprochen ökumenisch, nämlich die „Erkenntnis einigender Wahrheit" (5 u. 6). Da es Vf. um die Wahrheit geht, sind seine Abgrenzungen zur katholischen Theologie scharf. Jedoch nicht so sehr in der Abgrenzung selber, sondern vielmehr in der Begründung derselben sieht er den spezifisch lutherischen Beitrag, der zur christlichen Glaubensreflektion zu leisten ist. Relevant ist dabei, daß er diesen Beitrag nicht als einen beliebigen unter anderen versteht, sondern als einen, der die konfessionellen Grenzen überschreitet und die ganze Christenheit im Auge hat: „Wenn in der Reformation Luthers das schlechthin Entscheidende die Wahrheit des einen apostolischen Evangeliums ist, dann ist dadurch die konfessionelle Grenze unserer Besinnungen von vornherein gesprengt". „Dem entspricht die Tatsache, daß sowohl das reformatorische Zeugnis Luthers als auch die lutherischen Bekenntnisse, zumal das Augsburger, die Christenheit als Ganze im Auge haben, sich keineswegs als einen besonderen Zweig am Baum der Christenheit verstehen, sondern als Platzhalter für die eine wahre Kirche Gottes, die auch unter dem Papsttum in Verborgenheit noch erhalten ist und überall dort ist, wo der Glaube in der Wahrheit des Evangeliums lebt" (38). Dies gibt den Auslegungen von B. das Gewicht, das eine theologische Auseinandersetzung fruchtbar und lohnend erscheinen läßt.

Luthers Antwort auf die der Christenheit gemeinsame Heilsfrage liegt in seiner Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. An dieser Antwort ist die Einheit der abendländischen Christenheit zerbrochen (41, 42). Diese Feststellung B.s gibt Anlaß, seinen Aufsatz über Gesetz und Evangelium aus dem Jahre 1967 vorrangig zu studieren, denn hier will er das Wesentlichste lutherischer Theologie aussagen, was gleichzeitig die Grenze zum Katholizismus bildet. „Die Formel Gesetz und Evangelium bezeugt das innergöttliche Geschehen, in welchem Gott die Einheit seines ewigen Schöpfungsratschlusses und seines ewigen Heilsratschlusses auf dem Weg zwischen den Prota und den Eschata angesichts der eingebrochenen Sünde durchhält, ein innergöttliches Geschehen, das allerdings unmittelbar auf den Menschen bezogen ist und sein ewiges Geschick bestimmt" (83). Auf diese kurze Formel bringt B. seine spannend zu lesende Darstellung der Geschichte Gottes mit dem Menschen. Aus katholischer Sicht ließen sich je nach theologischer Schule Diskussionen über B.s Verhältnisbestimmung vom Urstand des Menschen und dem Zustand nach dem Sündenfall und demjenigen nach der Taufe führen. Dabei kann es aber keinesfalls das Interesse katholischer Theologie sein, die Sündhaftigkeit des Menschen oder die richtende Schärfe der lex accusans abzuschwächen, denn dies würde auf Kosten der Erlösungstat Christi und der Alleingültigkeit des Glaubens im Rechtfertigungsvorgang gehen, zumal B. ja durchaus die Werke der Liebe als conditio sine qua non für die Echtheit des Glaubens postuliert (94). Ist dem so, so fragt sich allerdings, wie weit hier allgemein Christliches, d. h. durchaus auch Katholisches oder spezifisch Lutherisches ausgesagt wird. Wohl ist in der Schärfe der Aussage ein lutherisches Spezifikum gegeben. Muß aber die Schärfe der Aussage – die sicher mannigfaltige Konsequenzen haben kann – zur Konsequenz der Kirchentrennung führen? B. stellt selber diese Frage in den ersten zwei Aufsätzen seines Bandes, in denen er den Problemkomplex Reform, Reformation und Kirchenspaltung behandelt.

Die Reformation M. Luthers charakterisiert B. so: „Revelatio evangelii, nicht reformatio ecclesiae ist der Ursprung, aus dem alles weitere hervorging" (17). Erst an diese Enthüllung des Evangeliums unter den damaligen Umständen knüpft sich der Begriff der reformatio an (25). Die revelatio evangelii ist Grund und Ursache der reformatio. Beides ist Gottes Werk. Das menschliche Reformieren bleibt Notbehelf, bis die revelatio evangelii die Christenheit als ganze durchdringt und Gott durch die Kraft seines Wortes sie neu schafft. Darum ging es Luther und nicht um die Verbesserung bestimmter Lebensordnungen (26). Was ist nun der Inhalt dieses Evangeliums? „Jesus Christus in der Einheit seiner Person und seines Werkes, er ist das Evangelium. Denn er, er allein ist der, der unsere Verlorenheit vor Gott auslöscht ...". Die Reformation Luthers besteht „... in nichts anderem als darin, daß er diese allgemein christliche Erkenntnis von Jesus Christus als dem Salvator ernst genommen hat" (50). Dieses Ernstnehmen bedeutet aber, daß alles Konkurrierende – Opfermesse, Bußpraxis, Mönchtum, Ablaß, Wallfahrten, Papsttum usw. – neben diesem Christus nicht standhalten konnte und somit die Einheit der Kirche in die Brüche ging (53–54).

An dieser Stelle bedauert B. ein Doppeltes: das Erblassen dieser Erkenntnis Luthers in den Kirchen der Reformation und das Fehlen derselben im Katholizismus. Wegen des Verlassens der altkirchlichen Christologie könne man von einem weiten Bereich des Protestantismus als von einem „Protestantismus ohne Reformation" sprechen (55–56). Für den Katholizismus dagegen gilt: Trotzdem dort heute klarer und fester als im Protestantismus an den allgemein christlichen Voraussetzungen der reformatorischen Erkenntnis Luthers, insbesondere der christologischen festgehalten wird und diese Kirche voll von wichtigen Reformen ist, ist sie „... nach wie vor aufs Ganze gesehen immer noch eine Kirche ohne Reformation" (57).

Warum? Dieser Frage geht B. anhand der neueren katholischen ökumenischen Entwicklung nach. Im Bereich der katholischen Lutherforschung sei man bereit, Luthers Rechtfertigungslehre zu rezipieren. Auch die Beschäftigung katholischer Theologen mit der Confessio Augustana würde zur Erkenntnis führen, daß in den Artikeln 1–21 keine Häresien enthalten sind. Hinsichtlich der restlichen Artikel würden wohl Unterschiede verbleiben, aber diese dürften für die katholische Kirche doch duldbar sein. Seinerseits jedoch sieht B. diese Konstruktion daran scheitern, daß der Rechtfertigungsartikel doch nicht in die katholische Kirche integrierbar ist (30). Wohl könne man sich über das Verhältnis von Glauben und Werken sowie über die Gnadenfrage einigen. Die absolute Grenze der katholischen Integrabilität der Confessio Augustana zeige sich aber beim „sola scriptura" als Spiegelbild des „solus Christus". „Rechtfertigung und Glaube schließt unmittelbar ein solches Verhältnis der Glaubenden zum Worte Gottes ein, daß sich keine Instanz, und sei es das Konzil aller Bischöfe mitsamt dem Bischof von Rom, zwischen den Glaubenden und dieses Wort Gottes schalten kann" (31). Das magisterium ist folglich immer noch für B. die große Kontradiktion zur reformatorischen Rechtfertigungslehre.

Und zwar das magisterium, hinsichtlich dessen seiner Ansicht nach Luther noch der Meinung sein konnte, alte und neue Traditionen der katholischen Kirche auf seiner Seite zu haben. Inzwischen sei aber durch das Primatsdogma und die Mariendogmen in dieser Sache die Tür ins Schloß gefallen. Das Wesen der durch die revelatio evangelii herbeigeführten Kirchentrennung des 16. Jh.s enthülle sich erst, wenn man sie im Lichte der dogmatischen Entwicklung der Lehre vom Papsttum betrachte. Die Verurteilung Luthers durch den Papst habe ja nicht seiner Rechtfertigungslehre gegolten, sondern der in dieser Lehre mitgesetzten Beziehung zum Wort Gottes und der damit gezogenen Grenze gegenüber der potestas magisterii des Papstes. Die Grenze zwischen Katholizismus und Luthertum sei darin markiert, daß die revelatio evangelii unmittelbar auch eine Enthüllung vom Wesen der Kirche mit einschließe, eine Ekklesiologie, die das magisterium vom Vatikanum I ausschließt (32–33, 54).

Der katholische Kommentar hierzu fällt nicht leicht. B. sagt in diesen beiden Aufsätzen nämlich Wichtiges und Wertvolles, das sich immer lohnt gesagt und bedacht zu werden, denn es ist Wesensbestand christlicher Wahrheit. Vieles deckt sich voll mit katholischer Lehre, gerade das Grundlegende. Dort, wo er lutherisches Proprium vorweist und aufgrund der Rechtfertigungslehre und unter Berufung auf den Reformator die Abschaffung von Messe, Bischofsamt und Papsttum als heilsnotwendige Institute verlangt, dort meldet sich katholischerseits das existentielle Interesse, mit B. darüber ins Gespräch zu kommen, ob diese „heilsnotwendigen Institute" nicht doch so verstanden und verwirklicht werden können, daß sie nicht mit dem allein heilsnotwendigen Christus praesens konkurrieren, sondern vielmehr zu ihm hinführen. Diesem Gespräch scheint sich B. allerdings dadurch zu versperren, daß er die katholischen Reformen, insbesondere die im Zusammenhang mit Vatikanum II erfolgten – die im einzelnen und gebündelt katholischerseits nicht anders verstanden werden können wie als Reform einzelner Dinge und Institutionen, um sie durchsichtiger zu machen und klarer auf Christus hin zu orientieren –, nicht in diesem Sinne erkennen kann, sondern an seiner Anschauung festhält, daß der katholische „Reformatio"-Begriff wegen der Einkreisung der Schriftautorität durch Tradition und Lehramt letztlich nicht fähig ist, Kirche tatsächlich zu reformieren (13–15). Wohl stammen diese Artikel aus den Jahren 1967/68, wurden aber umgeändert 1977 wieder abgedruckt.

Ohne Widerspruch zum Vorausgegangenen entfaltet B. in seinem Aufsatz über „Schrift und Tradition nach evangelischer Lehre" einen für das ökumenische Gespräch fruchtbareren Ansatz. Er unternimmt hier die Verhältnisbestimmung von der Schrift her, auf die die Tradition bezogen ist, so daß er durchaus Schrift und Tradition als Notwendigkeit ansieht, insofern nämlich, als Tradition das Christusurzeugnis enthält und somit auch der Abwehr von neuer dogmatischer Tradition dient.

Im Aufsatz über „Gottes Basileia" geht es B. um die Einbindung und Einordnung der innergeschichtlichen Heilstaten Gottes in die Spanne von vorgeschichtlicher Protologie und Eschatologie (ausführlicher kommt dieses Anliegen im letzten Artikel des Bandes über die Eschata zur Sprache). In dieser Spanne gewinnt die richtende und rettende Parusie des Kyrios als der „Basileia Gottes über Sünde, Tod und Teufel" (114–115) erst die richtige Dimension. Relevant ist in diesem Zusammenhang seine Feststellung, daß Ekklesiologie nur möglich ist im Horizont futurischer Eschatologie (116). „Auf daß in dem einen Sohne viele Söhne daseien beim Einbruch der himmlischen Basileia, dazu ist der Menschheit die Zeit der Kirche gewährt" (117). In der Zeit vor dem Jüngsten Gericht soll der verlorenen Welt Jesu Wirken durch die göttlich gestifteten Mittel zuteil werden. Durch den Empfang der Heilsbotschaft in Wort und Sakrament, durch die Vergebung der Sünden und dadurch, daß die Gerechtfertigten als Gerechtfertigte der Erscheinung Jesu Christi entgegengehen, ist Basileia Gottes an den einzelnen Menschen schon in Verwirklichung begriffen (117). Kirche ist das „eine, unbezweifelbare, apokalyptische ‚Vorzeichen' der kommenden Parusie" (118). Sie ist aber auch selber schon als Gemeinschaft derer, die in den einen Leib des einen Christus eingegliedert sind, „Bereich der Basileia des Kyrios". Diese Verwirklichung der Basileia Gottes ist allerdings verborgen auch für die Augen des Glaubens (120).

Im Aufsatz „Sacerdotium und Ministerium" erörtert B. die lutherische Amtslehre. Mindestens katholischerseits bedarf es keiner Diskussion, daß seine Ausführungen über das „Opferpriestertum" nach dem Tridentinum überholt sind (vgl. H. Schütte, Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche [Düsseldorf 1974] 250–268, 416–418 und die hier angeführte Literatur). Vf. selber sieht aber hier einen gravierenden Gegensatz der katholischen Position zum NT (131). In den Fragen der Unwiederholbarkeit der Ordination, des Amtscharismas und der Amtsvollmacht geht er entschieden über das auch lutherischerseits üblich Zugestandene hinaus, so daß hier durchaus eine Gesprächsgrundlage mit der katholischen Theologie gegeben ist (136, 139).

Noch gewichtigere Übereinstimmungen zeichnen sich im Artikel über „Realpräsenz und Transsubstantiation" ab. Luther selber habe die Transsubstantiationslehre zwar abgelehnt, da sie über den Gehalt der Schrift hinausgehe, aber darin kein kirchentrennendes Moment gesehen. Auch die Confessio Augustana verwirft die Transsubstantiationslehre nicht (146–147). Was lutherischerseits abgelehnt wird, ist die Dogmatisierung der Transsubstantiationslehre, d. h., verworfen wird letztlich eine Vollmacht der Kirche, etwas, was über den Gehalt der Schrift hinausgeht, zu dogmatisieren. In den neueren diesbezüglichen katholischen Entwürfen sieht Vf. aber weitgehende Übereinstimmungen: Rahners Interpretation des Tridentinums stimmt mit den lutherischen Bekenntnisschriften überein. Schoonenberg steht dem Calvinismus nahe und Schillebeeckx nimmt das lutherische Anliegen auf (150–155). Somit ist für B. zwischen katholischer Transsubstantiationslehre und lutherischer Lehre von der Realpräsenz kein kirchentrennender Gegensatz mehr gegeben, denn offenkundig gelingt es in seiner Sicht der katholischen Theologie, das Dogma so zu interpretieren, daß es nicht mehr über den Gehalt der Schrift hinausgeht (158–161). Es ist hier wohl ein interessanter Ansatzpunkt gegeben, um mit B. ins Gespräch darüber zu kommen, daß das Dogma und das Lehramt, an denen er so Anstoß nimmt, tatsächlich nichts anderes wollen und tun, als den Gehalt der Schrift wiederzugeben und zu sichern, auch wenn dies im einzelnen in recht zeitbedingter Form geschehen ist, die es offenkundig nichtkatholischer Theologie über lange Zeitspannen nicht möglich macht, dies einzusehen.

Im beachtenswerten Aufsatz über den Gottesdienst setzt sich B. mit gegenwärtigen Fehlformen auseinander und zentriert das gottesdienstliche Geschehen wieder auf das Wesentliche. Gottesdienst ist pneumatische Gegenwärtigsetzung des Jesusgeschehens in seinem Heilsgehalt (182). Und zwar hängt vom richtigen Verständnis dieses Heilsgehaltes, von der rechten Erkenntnis der Inhalte des Christusheiles das rechte Verständnis des Gottesdienstes ab (177). B. sagt in diesem Aufsatz Wahrheiten aus, die auch katholischerseits dringend beachtet werden sollten.

Im Aufsatz über die Bedeutung des Altars vertritt B. die These, daß dieser nur im Vollzug des Mahles die Stätte der epiphanen Präsenz des für uns aufgeopferten Leibes und Blutes unseres Herrn ist (211). (Vgl. die ausführliche Besprechung dieses Aufsatzes durch H. B. Meyer in ZfkTh 100 [1978] 512–514).

Im Aufsatz über die „Theologie der Ehe als ökumenische Aufgabe" stellt B. fest, daß für Luther die Ehe zwar kein Sakrament im eigentlichen Sinne gewesen sei, daß er dies aber nicht als kirchentrennend empfunden habe (220). Durch die Übereinstimmung der neueren evangelischen Exegese mit dem Vatikanum II und der neueren katholischen Theologie, insbesondere im Verständnis des neutestamentlichen Mysterions und der Abstufung unter den Sakramenten, sei auch heute in der Frage der Sakramentalität der Ehe kein kirchentrennendes Moment zu sehen (229). Übereinstimmung sieht B. auch in der These der Ehe als weltlichen Stand sowie in der Bewertung der Geschlechtlichkeit und in der Unauflöslichkeit der Ehe. In der zu diesem Themenkomplex gehörenden Frage des Zölibates allerdings sieht er weiterhin wegen der kirchenrechtlichen Gestaltung desselben ein kirchentrennendes Moment.

Wegen der grundsätzlichen, zum überkonfessionellen christlichen Bestand gehörenden Wahrheiten, die Brunner mit echter theologischer Autorität in diesem Band zur Sprache bringt, ist ihm zu danken. Lutherische Theologie möge auch künftig grundsätzlich und scharf bleiben, jedoch offenere Augen haben, um sich selbst in gesteigertem Maße auch in den anderen, insbesondere älteren Traditionen zu finden. Das ist sie sicher dem Reformator, auf den sie sich beruft, schuldig.

Paderborn Hans Jörg Urban

Lapide, Pinchas / **Moltmann,** Jürgen: **Jüdischer Monotheismus – Christliche Trinitätslehre.** Ein Gespräch. München: Kaiser (1979). 91 S. (Kaiser Traktate 39) kart. DM 10.50

Das Gespräch, das der orthodoxe jüdische Theologe und der evangelische Systematiker auf einem evangelischen Pfarrkonvent miteinander führten, kreist um die biblische Gotteserfahrung, die Messiasfrage und das heilsgeschichtliche Verhältnis von Juden und Christen. Das Wagnis, trotz aller geschichtlichen Hypotheken ein solches Gespräch über die zentralen Themen im Nachkriegsdeutschland wieder zu führen, verdient große Anerkennung, auch wenn in diesem Dialog nicht Neuland betreten wird (vgl. C. Thoma, Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978).

Die Gesprächspartner sind der Überzeugung, daß Juden und Christen erheblich mehr miteinander verbindet als voneinander trennt (45, 47). Die entscheidende Gemeinsamkeit sehen sie zu Recht in der Revolution, die der biblische Glaube an den Einen Gott für Religion und Philosophie bedeutet.

Im Rückgriff auf jüdische Denker wie A. Herschel und F. Rosenzweig liegt für sie die Besonderheit der biblischen Gotteserfahrung, die nicht zufällig an den großen Leidensstationen der Geschichte aufgebrochen sei (Ägypten, Babylon, Golgotha, Auschwitz), im „Pathos Gottes". Das von der griechischen Philosophie übernommene Quasidogma von der Leidensunfähigkeit Gottes habe für Juden und Christen über Jahrhunderte die biblische Erfahrung verstellt, daß Gott sich selbst mitteilt, die Leiden seines Volkes mitleidet. Mit F. Rosenzweig müsse man sagen, daß Gott und Geschichte gemeinsam auf ihre Erlösung warten, Gott seine „Einung" nur zusammen mit der eschatologischen Einung der Geschichte finde (37ff, 44). L. sieht sich allerdings nicht wie M. in der Lage, Rosenzweig zuzustimmen, die Selbstmitteilung Gottes schließe logisch eine Unterscheidung in Gott selbst mit ein (50), was eine Offenheit des jüdischen Monotheismus für den trinitarischen Monotheismus bedeuten würde. Eine zweite grundlegende Gemeinsamkeit des Gesprächs liegt in der Anerkennung der Heilsbedeutsamkeit des je anderen Weges. Mit Berufung auf das Ausstehen der endgültigen Gottesherrschaft verwahren sich beide Theologen entschieden gegen „Monopolansprüche selbstherrlicher Heils-Chauvinisten" und plädieren für eine „Eintracht-in-der-Vielfalt", in dieser Haltung liege der „Prüfstein für einen neuen Dialog zwischen Christen und Juden" (85). Beide sehen in der Trennung bis zum Ende der Geschichte eine von Gott gewollte und darum legitime Vielfalt (68, 70). L. hält für den Juden die Vermittlung Jesu zu Gott für überflüssig, weil die Juden schon auf dem Weg zum Vater sind (67), er anerkennt aber die Heilsbedeutsamkeit Jesu im Heilsplan Gottes aufgrund seiner einzigartigen Wirkungsgeschichte (61f). M. betont die bleibende Verwurzelung der christlichen Gotteserfahrung in der jüdischen (82), er anerkennt zugleich ein legitimes jüdisches Nein zu Jesus: Es ist nicht so, daß alle Juden „das Glaubensbekenntnis der Christen akzeptieren müßten" (70). Beide sehen das Nein Israels zu Jesus als Instrument im göttlichen Heilsplan, um auf diesem Weg den Gott Israels in die Heidenwelt zu tragen (58, 64). So seien Israel und Kirche in heilsgeschichtlicher Arbeitsteilung „praeparatio messianica" für das Reich Gottes (65).

Dieser zu irenische Dialog sollte sich durch einige kritische Anfragen stören lassen. Macht L. es sich nicht mit seinem Gegenüber zu leicht in seiner trivialen Darstellung der heidnischen Religion (9f) und in der schnellen Abwertung griechischer Philosophie (25ff, 55, 66)? Ist die Feststellung so einfach, daß die Dogmen der frühen Kirche ein Abrücken von der Botschaft des Neuen Testaments bedeuten und darum ohne Verlust von den Christen wieder aufgegeben werden könnten (ebd.)? Kommt bei M. die Revolution innerhalb des biblischen Gottesbildes, die Juden und Christen voneinander scheidet, nicht zu schwach zum Ausdruck? Beschränkt sich M. am Ende nicht auf eine bloß ökonomische Trinität, wenn er offenläßt, ob man nicht vielleicht mit E. Brunner „die Trinitätslehre nur als Lehre von einer geschichtlichen Selbstunterscheidung Gottes auffassen" könne (69)? Wie ist ohne Rückgriff auf die kritisch betrachtete (52) Zweinaturenlehre zu verstehen, daß Gott sich im Kreuz Christi „für die Erfahrung der Geschichte geöffnet" habe (44), wenn anders der Tod Jesu nicht bloß zwischen Gott und Gott spielt? Und wie steht es mit der Freiheit Gottes, wenn er nur mitsamt seiner Schöpfung seine Einung finden kann? Woher nehmen beide das eindeutige Wissen, wie die Geschichte weitergelaufen wäre, wenn Israel zu Jesus ja gesagt hätte (58, 80f)? Ist schließlich die die heilsgeschichtliche Spannung verharmlosende Gewißheit, daß für Israel die Frage nach Jesus als dem Christus bis zum Ende der Zeit aufgeschoben werden kann (70f), mit dem ntl Befund vereinbar? Nicht trotz, sondern wegen dieser kritischen Einwürfe kann man dem mutigen Dialog nur eine Weiterführung wünschen, was allerdings ein behutsameres Vorgehen notwendig macht.

Bonn Hanspeter Heinz

Mosiek, Ulrich: **Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche.** Band III: Der Bischof und die Teilkirche. – Freiburg: Rombach (1978). 176 S. (rombach hochschul paperback Bd 91) Ppb. DM 24.–

Mit dem Band III „Der Bischof und die Teilkirche" liegt das „Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche", dessen Band I „Grundlagen", 1975, und Band II „Struktur der Kirche im überdiözesanen Bereich", Anfang 1978, erschienen sind[1], nunmehr vollständig vor. Ulrich Mosiek hatte das Manuskript des Bandes im Januar 1978 noch abschließen können, bevor ihn am 12. Februar 1978 überraschend der Tod ereilte. Die weitere redaktionelle Betreuung haben seine Mitarbeiter übernommen.

In der schon aus den vorhergehenden Bänden bekannten Weise zeichnet M. die Strukturen der Teilkirche, indem er, der Legalordnung des CIC weithin folgend, die Dokumente ausgiebig zitierend, unter Einarbeitung der nachkonziliaren Gesetzgebung die geltenden Rechtsnormen, oft nur paraphrasierend, wiedergibt.

Nach der Einleitung (13–15) über die Gebietseinteilung der Diözese als Grundlage der strukturellen Gliederung werden im I. Kap. (17–58) über das bischöfliche Amt die hierarchische Stellung des Bischofs im allgemeinen, die bischöflichen Gewalten im besonderen, die Rechtsstellung der Residentialbischöfe, die Besetzung der Bischofsstühle, die Koadjutoren und Hilfsbischöfe und die neue Rechtsfigur des Bischofsvikars behandelt. Das II. Kap. (59–117) bringt die mit dem Bischofsamt verbundenen diözesanen Dienste zur Darstellung: bischöfliche Kurie, Dom- und Stiftskapitel, Diözesankonsultoren, Priesterrat, Seelsorge- und Diözesanrat, Diözesansynode, interimistische Leitung der Diözese und die neuen Strukturen überpfarrlicher Gremien: Region und Regionaldekan, Dekanat und Dekan, Pfarrverband. Das III. Kap. (119–147) handelt vom Pfarramt und seinen Hilfsorganen: von Pfarramt und Pfarrer, Pfarrgemeinderat, den außer dem Pfarrer in der Seelsorge tätigen Geistlichen und vom Kirchenrektor. Das Werk schließt mit dem Verzeichnis aller seit 1960 in den drei Bänden eingearbeiteten Dokumente (149–152) und mit einem ausführlichen Gesamtregister für alle drei Bände (153–176). Besonderer Wert wurde wieder darauf gelegt, zu jedem Paragraphen weiterführende Literatur anzugeben.

Die verfassungsrechtlichen Strukturen der Teilkirche haben infolge der konziliaren Aufwertung des Bischofsamtes und der Wiederentdeckung der Teilkirche und ihrer Bedeutung für die Gesamtkirche einige fundamentale und zahlreiche weitere Neuerungen erfahren, die nach einer umfassenden Darstellung verlangen. Dieser Aufgabe hat sich M. gestellt und sie wäre ihm vollends gelungen, hätte er sie mit voller Arbeitskraft zu Ende führen können. Daß ihm das nicht vergönnt war, darauf ist es wohl auch zurückzuführen, daß auf die durch die Neuregelungen aufgeworfenen Probleme nicht hingewiesen ist.

Die konziliare Fundamentalaussage, daß die Kirche Volk Gottes ist, das in der rechtlichen Gestalt der communio fidelium und deren Ausformungen in Erscheinung tritt, wurde in Nr. 11 des Konzilsdekrets Christus Dominus in der Definition konkretisiert: Die Diözese ist Teil des Gottesvolkes, portio Populi Dei. Die Diözese kann daher nicht mehr als territorial bestimmter Verwaltungsbezirk (vgl. 17) oder als Verwaltungsgebiet (Bd II 18) bezeichnet werden. Die Kirche als Ganze, die Teilkirchen und deren Untergliederungen sind wesentlich personale Gemeinschaften. Dem territorialen Element kommt nur determinativ-abgrenzender, aber kein konstitutiver Charakter zu. Die verfassungsrechtlichen Teilgemeinschaften werden auch in Zukunft aus naheliegenden Gründen in der Regel territorial determiniert werden; vgl. die Weisungen für die CIC-Reform in Nr. 8 der Principia quae CIC recognitionem dirigant. Diese Grundnorm gilt auch für die Pfarrei; sie ist personal gebildete, in der Regel territorial determinierte unterste Organisationsform innerhalb der Teilkirche und kann nicht mehr als Verwaltungsbezirk der Diözese bezeichnet werden (119). In Zukunft soll in weitaus größerem Umfang als bisher die Bildung nicht territorial bestimmter Gemeinden möglich sein. Die in c. 216 § 4 CIC statuierte Beschränkung der bischöflichen Vollmacht zur Bildung von Personalpfarreien (14) ist bereits durch MP Ecclesiae Sanctae vom 6. 8. 1966 I Nr. 21 § 3 aufgehoben. Seither fällt die Entscheidung über die Bildung von Personalpfarreien in die alleinige Kompetenz des Diözesanbischofs, der dazu allerdings den Rat des Priesterrats einholen muß. Die Problematik von ›Pfarrei und Gemeinde‹ wird nicht angegangen.

Die Applikationspflicht der Diözesanbischöfe, wie die Residentialbischöfe in der vom Vaticanum II geprägten Rechtssprache zu bezeichnen sind, wurde mit Dekret vom 25. 7. 1970 nicht nur revidiert (25 Anm. 21), sondern in Konsequenz der Neuregelung des Liturgischen Jahres und des Kalenders von Grund auf neugeordnet: Außer an allen Sonntagen besteht die Verpflichtung zur ‹applicatio missae pro populo› nur mehr an all den Tagen, die in der betreffenden Diözese gebotene Feiertage sind. Der S. 25f gebotene Katalog ist mithin überholt. Das Amtsgeheimnis des Hl. Offiziums (30, 31) und seine Verletzung ist durch Regolamento

[1] Vgl. ThRv 73 (1977) 44–48. 75 (1979) 233–236.

generale della Curia Romana vom 22. 2. 1968 Art. 39 § 2 in Verbindung mit der Instructio de secreto pontificio vom 4. 2. 1974 neu geordnet; an die Stelle des Amtsgeheimnisses des Hl. Offiziums ist das päpstliche Geheimnis getreten, dessen Verletzung nur mehr mit Spruchstrafen (poenae ferendae sententiae) geahndet wird (Instr. Art. II n. 2). Die S. 30 und 31 erwähnten Vollmachten sind dadurch hinfällig. – Das Amt des Bischofsvikars (55–58) ist zwar „im Hinblick auf die Weihbischöfe" geschaffen worden (57); doch ist damit seine systematische Einordnung in das II. Kap. über das bischöfliche Amt nicht gerechtfertigt. Die Rechtsstellung des Bischofsvikars gehört im Anschluß an die Normen über den Generalvikar im II. Kap. § 5 behandelt (vgl. 59). Die Behauptungen, „durch die Schaffung des neuen Amtes (des Bischofsvikars) wird die im CIC umschriebene Stellung des Generalvikars keinesfalls angetastet" bzw. es ließe sich „eine Änderung der Stellung des Generalvikars nicht erkennen" (57), sind in dieser undifferenzierenden Weise nicht haltbar. Die Stellung des Generalvikars ist insofern betroffen, als ihm die Aufgabengebiete, die dem zum Bischofsvikar bestellten Hilfsbischof übertragen wurden, entzogen sind, da die Weihbischöfe allein von der Autorität des Diözesanbischofs abhängen (Nr. 26 Abs. 2 Christus Dominus; MP Ecclesiae Sanctae I. Nr. 13 § 2).

Das Domkapitel ist weder „an sich" noch sonstwie „nicht identisch mit der Diözesankurie" (60). Aufgrund der durch Konkordat bzw. Zirkumskriptionsbullen des 19. Jh.s je verschieden geprägten Entwicklung sind die Domkapitulare nach deutschem Teilkirchenrecht in nach Diözesen unterschiedlichem Umfang in der Diözesankurie in leitenden Funktionen eingesetzt. Insgesamt hätte hinsichtlich der dem Generalvikar zugeordneten Behörde (Ordinariat, Generalvikariat) auf das deutsche Teilkirchenrecht näher eingegangen werden müssen. Nicht nur nach Badischem Konkordat Art. II 7, III 3, sondern auch in anderen deutschen Diözesen, ausgenommen die bayerischen, gibt es nichtresidierende (Ehren-) Domherren, die bei der Bischofswahl dieselben Rechte wie die residierenden Kanoniker haben. Entsprechende Hinweise fehlen S. 46f, 68, 72. Das Amt der Pfarrkonsultoren (66f) hat durch die mit MP Ecclesiae Sanctae I Nr. 20 § 1 verfügte Neuordnung der Amotionsverfahren von Pfarrern seine Funktion verloren und ist damit hinfällig geworden. Hervorzuheben sind die ausgewogenen Ausführungen über die Räte auf der diözesanen Ebene, wenngleich durch die Gewichtung der Aufgabenbereiche des Priesterrates (86) das falsche Bild entsteht, es sei dessen primäre Aufgabe, sich mit Fragen des priesterlichen Selbstverständnisses zu befassen. Nach gesamtkirchlichem Recht ist der Priesterrat das Beratungsorgan des Bischofs bei der Leitung der Diözese für alle Fragen des pastoralen Wirkens und des Wohls der Diözese. Bei der Diözesansynode (101–104) hätte man sich das Ringen um die Teilnahme von Laien umfassender dargestellt gewünscht. Unverständlich ist, wie die neuen überpfarrlichen Strukturen und Ämter (z. B. Region und Regionaldekan) in der Überschrift (111) als „Gremium" bezeichnet werden konnten. Der Pfarrverband gehört der unteren Ebene an und dementsprechend die Darstellung in das III. Kap. über die Pfarreien eingeordnet; außerdem handeln Ziff. 1–3 des Abschnitts IV. „Der Pfarrverband" nicht von diesem, sondern vom Dekanat nach deutschem Teilkirchenrecht (114–116).

§ 14 Der Pfarrgemeinderat (128–134) besteht im wesentlichen aus der wörtlichen Wiedergabe der ›Rahmenordnung für die Strukturen der Mitverantwortung in der Diözese‹. Die mit dem Pfarrgemeinderat gegebenen Probleme (z. B. der Kompetenz, des Vorsitzes, der Vermögens- und Finanzverwaltung: Kirchenvorstand, Kirchenverwaltung, Verwaltungsrat), die in den deutschen Diözesen unterschiedlich gelöst sind, werden nicht berührt. Unbefriedigend ist der Abschnitt über den Diakon (136f), dessen allgemeine Rechtsstellung stärker von der durch seinen Einsatz bedingten Rechtsstellung abgehoben werden muß. Nicht genannt sind unter den in einer Pfarrei tätigen Geistlichen der Subsidiar und der einer Pfarrei Adskribierte. Die Ausführungen über die einer juristischen Person voll inkorporierte Pfarrei (139f) wie auch der Anhang über die vicaria perpetua (140f) sind in § 15 unter den „außer dem Pfarrer in der Pfarrseelsorge tätigen Geistlichen" falsch plaziert. Außerdem ist zu beachten, daß nach c. 471 § 1 eine Pfarrei nicht nur einer Körperschaft (139), sondern auch einer Anstalt inkorporiert sein kann; statt „Korporation" (139) muß es daher „juristischen Person" heißen. Bei Verwendung der Arbeit von R. A. Strigl, Die Vicaria Perpetua als Ersatzform der Kanonischen Pfarrei, München 1964 (= MThSt Kan. Abt. 19) wäre die ständige Pfarrvikarie zutreffender dargestellt worden. Leider fehlt auch jeglicher Hinweis auf die nichtgeistlichen Mitarbeiter, besonders im pfarrlichen Bereich. Wenngleich für diese dem Teilkirchenrecht überlassenen Materien von der Deutschen Bischofskonferenz erst im Herbst 1978 mit einer Einzelnormierung begonnen wurde (vgl. Rahmenstatuten für Pastoralreferenten und Gemeindereferenten und Richtlinien für Pfarrhelfer, denen weitere Ordnungen folgen sollen), so waren die Leitlinien schon im Frühjahr 1977 in den ›Grundsätzen zur Ordnung der pastoralen Dienste‹ beschlossen. Überdies hatten eine Reihe von Diözesen bereits Ordnungen für diese Dienste erlassen. In diesem Zusammenhang sollte auch eingegangen werden auf die anderen Dienste (z. B. Küster/Mesner, Organist, Chorleiter), auf die Ministranten, die ja auch ein Kirchenamt ausüben, nicht zuletzt auf den Dienst der Pfarrhaushälterin. –

Auffallenderweise ist bei den Dokumenten wie bei der Literatur die ›Nachkonziliare Dokumentation‹, Bd. 1–58, Trier: Paulinus-Verlag 1967–1977, nicht aufgeführt; in ihr sind die Dokumente in den von den deutschen Bischöfen approbierten Übersetzungen und mit Einführung und Kommentar dargeboten. – Die Beschlüsse der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland sollten nach der Offiziellen Gesamtausgabe zitiert werden.

Wer sich über die vielfältigen Neuerungen im Bereich der teilkirchlichen Strukturen informieren will, erhält in Bd III den nötigen Überblick und einen ersten Einstieg in das stärker als andere Bereiche vom Teilkirchenrecht geprägte Rechtsgebiet. Dafür sei Ulrich Mosiek vielmals gedankt.

München Heribert Schmitz

Riedel-Spangenberger, Ilona: **Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung (cc. 1128–1132 CIC) und das Herrenwort Mk 10,9.** Eine Untersuchung zur Theologie und Geschichte des kirchlichen Ehetrennungsrechts. – Frankfurt am Main, Bern, Las Vegas: Peter Lang (1978). 227 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie Bd 102) kart.

Diese Münstersche Diss. beginnt mit der Feststellung, daß das kirchenrechtliche Institut der ‚Trennung von Tisch, Bett und Wohnung' in den Ländern, in denen eine zivile Ehescheidung möglich ist, keine reelle Bedeutung mehr hat. Die Möglichkeit, die eheliche Lebensgemeinschaft aufzuheben, wobei die Partner trotzdem rechtlich mit einander verheiratet bleiben, wird als Lösung ehelicher Konflikte praktisch nicht mehr in Erwägnung gezogen. Die hohe Zahl der Kirchenaustritte infolge der Unzulänglichkeit dieses überholten Instituts zwingt Theologen, Seelsorger und kirchliche Eheberatungsstellen, zu versuchen, durch pastorale Maßnahmen Ehekonflikte anders als durch Trennung zu lösen. Trotzdem widmet die Autorin ihre Diss. gerade diesem Institut, und zwar in der Hoffnung, es könnte durch eine vornehmlich theologische und geschichtliche Untersuchung in ein ‚heilsmittlerisches Recht', das auch in der Gebrochenheit einer Ehe deren Unauflöslichkeit glaubwürdig zum Ausdruck bringt, übersetzt werden.

Sie sieht Öffnungen zu einer Neubesinnung. Vorerst sind kirchlicherseits keine grundsätzlichen Bedenken dagegen geäußert, daß die Reform des Ehescheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschlands das Schuldprinzip durch das Zerrüttungsprinzip ersetzt hat; vielmehr wurde Zustimmung gezeigt. Sodann verwendete das Zweite Vatikanische Konzil eine vom Kirchenrecht abweichende Begrifflichkeit, um der aus dem Glauben gelebten Ehe gerecht zu werden. Es wählte zur Bezeichnung der Ehe das Wort ‚Bund' und möchte damit von der rechtlich-sachlichen Auffassung des ‚Ehevertrags' loskommen.

Obwohl auch ich meine, daß weitere theologisch-kanonistische Entwicklungen der Gedanken des Konzils im Sinne der Autorin unentbehrlich sind für eine wirklich pastorale Erneuerung des kanonischen Eherechts, sollte man doch immer bedenken, daß das Konzil selbst diese Weiterentwicklungen nicht gesehen hat; daher sollten auch solide Untersuchungen verschiedener Richtungen in die Diskussion einbezogen werden, wie etwa: Urbanus Navarrete, Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II, in: Periodica de re morali canonica liturgica 56 (1967) 357–383; 554–578; 57 (1968) 131–167; 169–213 (auch separat); Indissolubilitas matrimonii rati et consummati; opiniones recentiores et observationes, ib. 58 (1969) 415–489.

Der zweite Teil beschreibt die geschichtliche Entwicklung des Instituts der Scheidung von Tisch und Bett bis zum Konzil von Trient einschließlich. Wichtig für die Theologie der Autorin ist ihre Auslegung der Matthäustexte, welche die kanonische Tradition zu ‚Unzuchtklauseln' verengt hat (5, 32; 19, 9). Sie versteht ‚porneia' als Unglauben, genauer als „jene vom Menschen ausgehende Absage an Gottes Heilsangebot und seine Gnade in der Ehe, die im Unglauben = ‚porneia' ihren Ausdruck findet. Rechtlich kann daraus gefolgert werden, daß eine Ehe unter Christen durch das Verharren eines Partners im Unglauben beendet wird, es sei denn dem Unglauben wird ein Akt des Glaubens, die Versöhnung entgegengesetzt" (148).

Im § 5, ‚Gattentrennung und Ehescheidung in der alten Kirche (1.–5. Jh.)' konnte die Autorin leider noch nicht die Untersuchung Ceretis, Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva, Bologna, 1977, benutzen; namentlich seine Auslegung des c. 8 des Konzils von Nikäia (325). Der canon bestimmt, daß Novatianer, wenn sie zur katholischen Kirche kommen, nach Handauflegung, im Klerus bleiben können; zuerst aber sollen sie schriftlich erklären, daß sie die Lehre der katholischen und apostolischen Kirche annehmen und ihr folgen, das heißt Gemeinschaft zu haben (communicare) mit Bigamisten und Renegaten, die Buße getan haben und mit der Kirche versöhnt sind. Nach der gewöhnlichen Auslegung würde ‚bigami' nur Wiederverheiratete nach legitimer Be-

endung einer vorigen Ehe bezeichnen. Cereti macht wenigstens wahrscheinlich, daß ‚bigami' auch wiederverheiratete Geschiedene umfaßt. Die Wahrscheinlichkeit, daß das erste ökumenische Konzil erklärt hat, daß diese Haltung gegenüber geschiedenen Wiederverheirateten Lehre und Praxis der katholischen und apostolischen Kirche war, ist natürlich für das Thema dieser Diss. außerordentlich wichtig. Übrigens würde auch eine frühere Veröffentlichung Ceretis (Giovanni Cereti, Matrimonio ed indissolubilità: nuove prospettive, Bologna 1971) der Richtung dieser Diss. durchaus entsprechen.

Der dritte Teil beschreibt das geltende Recht des kirchlichen Gesetzbuches, einschließlich das Verfahren zur Gattentrennung. Der vierte Teil befaßt sich mit möglichen Reformen auf Grund der Ehetheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Erkenntnisse anthropologischer Wissenschaft. Hier wird auch die Revision des Trennungsrechtes durch die Päpstliche Kommission für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches berücksichtigt, soweit die Entwürfe damals in den ‚Communicationes' der Kommission veröffentlicht waren. Schließlich wird versucht, eine mögliche rechtliche Regelung ehelicher Konflikte zu skizzieren: der Inhalt von Ehevertrag und Sakrament soll zur Deckungsgleichheit gebracht werden, damit eindeutig wird, unter welchen Bedingungen eine Ehe christlicher Ehebund zu nennen ist, deren Wesensmerkmale sind: die auf dem Glauben basierende Lebensgemeinschaft, Einheit und grundsätzliche Unauflöslichkeit; eheliche Trennung ist grundsätzlich ausgeschlossen, es sei denn, ihre Grundlage, der Ehevollzug aus dem Glauben, existiere nicht mehr; Ehepartner haben das Recht und die Verpflichtung, im Falle einer Konfliktsituation eine kirchliche Beratungsstelle aufzusuchen; die Feststellung des grundsätzlich nicht vorhandenen Glaubens oder Willens, die Ehe ‚im Herrn' zu leben, kann zu dem Urteil Anlaß geben, daß die betreffende Ehe kein ‚Ehebund' und ungültig war; das kirchliche Gericht soll das Gutachten der Beratungsstelle prüfen; nach seiner einmal bekundeten Ablehnung christlicher Eheführung kann ein Ehepartner keine neue kirchliche Eheschließung mehr erbitten; der Partner aber, der sich zu christlicher Eheführung bekennt, kann zu einer neuen Ehe ‚im Herrn' berechtigt sein.

Es bleiben einige ziemlich zentrale Fragen offen. Kann ein ‚gültiger Ehebund' ungültig werden? Ist eine nicht ‚im Herrn' geschlossene Ehe zwischen Getauften notwendig ‚ungültig'? Bleibt der ‚unwillige' Partner, auch nach Wiederverheiratung des ‚willigen' Partners, auf immer unfähig, einen christlichen Ehebund einzugehen? Sind die rechtlichen Aspekte des Ehebundes nicht so mit den personalen Aspekten verworben, daß sie nur zusammen beurteilt werden können? (Vgl. dazu meinen Artikel: La conception du mariage dans le Code, le Concile et le ‚Schema de Sacramentis', in: Revue de droit canonique 27 (1977) 135–146.) Doch ist diese Diss. als ein sehr positiver Beitrag bei der Suche nach einem reellen pastoralen kirchlichen Eherecht anzuerkennen.

Nijmegen P. Huizing

Neumann, Johannes: **Menschenrechte – auch in der Kirche?.** – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1976). 200 S., kart. DM 14.80

Vf. geht davon aus, daß „die Kirche in den letzten Jahren mehrfach nachdrücklich von den Verantwortlichen der Staaten die Achtung der Menschenrechte und der Würde der menschlichen Person gefordert" hat (8). Daran knüpft er die Frage, ob und in welchem Umfang Grundrechte aus der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 in die Kirche übernommen werden können, ob es darüber hinaus in der Kirche spezifisch kirchliche Grundrechte geben kann und ob es vielleicht sogar Grundrechte geistlicher Art gibt.

Aus der intensiven Bejahung der Menschenrechte durch Papst Johannes XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil postuliert Vf. „die Anerkennung der gleichen Grundsätze auch für den innerkirchlichen Bereich" (31). Als vorkonstitutionelles Recht bedürfen die Menschenrechte der gesetzlichen Konkretisierung im kirchlichen Recht. In dem Entwurf für ein Grundgesetz der Kirche von 1971 erscheinen Menschenrechte, die durch positives Recht in der Substanz begrenzbar sind, nach heutigem Verständnis also diesen Namen nicht verdienen. Am Beispiel der Glaubens- und Gewissensfreiheit zeigt Vf., daß Menschenrechtserklärungen aber auch nicht einfach unbesehen in die innerkirchliche Ordnung übernommen werden können. Den Grundsatz der rechtlichen Gleichheit, der vom Zweiten Vatikanischen Konzil deutlich ausgesprochen wurde, sieht Vf. kaum gewahrt, wenn die Zulassung zu gewissen Ämtern und Funktionen „allgemein und grundsätzlich vom Geschlecht oder vom ledigen Stand abhängig gemacht" werden (63f). Als Aufgabe der Kirche sieht er, die allgemeinen Menschenrechte „in eine für den innerkirchlichen Bereich sinnvolle Form umzuprägen" und „spezifisch christliche, aus dem Evangelium ableitbare ‚Rechte' zu formulieren und als Normen, die der Eigenart der Kirche besonders entsprechen, zu kodifizieren" (68). In einem Katalog derartiger Rechte, denen auch Pflichten entsprechen, werden aufgeführt: Recht zur Solidarität und Mitverantwortung, auf Einheit, Gottesdienst, religiöse Unterweisung, geistliche Ausbildung und Freiheit der theologischen Forschung, freie Standeswahl.

Dem theoretischen Teil (9–87) folgt ein weiterer Teil (89–192), in dem nach der Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche in Geschichte und Gegenwart gefragt wird. Vf. erkennt an, daß bei der Ausbildung der abendländischen Rechtsordnungen der Einfluß der Kirche humanisierend gewirkt hat. In auffallendem Gegensatz dazu sieht er die „Kompromißlosigkeit der Kirche, wenn es um Fragen des Glaubensgutes ging" (89). Diese Diskrepanz läßt er deutlich werden in dem Verhältnis des bischöflichen und päpstlichen Lehramts zur Theologie als Wissenschaft. Nach einer Rückschau auf Ketzerverbrennungen und Inquisition wendet er sich der Frage der Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche anhand der Ordnungen für Lehrbeanstandungsverfahren vor der Glaubenskongregation und der Deutschen Bischofskonferenz zu. Während dem Verfahren vor der Glaubenskongregation erhebliche Mängel angelastet werden, wird das Lehrbeanstandungsverfahren vor der Deutschen Bischofskonferenz als ein Versuch gewertet, „der an den Prinzipien von Recht und Billigkeit orientiert ist" (154) und „einen guten und wesentlichen Schritt zur Verwirklichung und Sicherung wesentlicher Menschenrechte in der katholischen Kirche Deutschlands" bedeutet (179).

Den allgemeinen Postulaten des Vf.s wird man zustimmen können. Trotz der ausdrücklichen Frage nach spezifisch christlichen Grundrechten ist er aber nicht zu einem tragfähigen Ansatz für die Begründung einer kirchlichen Grundrechtslehre vorgestoßen. Seine Ausführungen über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und wissenschaftlicher Theologie sind nicht frei von einseitiger Polemik. Wenn er beispielsweise im Anschluß an ein Zitat von Pius XII. die Frage stellt, „welches Wissenschaftsverständnis dieser Aussage zugrunde liegt, welche die wissenschaftliche Erkenntnis schlicht als ‚persönliche Meinung' qualifiziert" (94), wird man an den Vf. zurückfragen wollen, welches Vorurteil ihn veranlaßt, jede persönliche Meinung schlicht als wissenschaftliche Erkenntnis auszugeben. Bezeichnend dafür ist auch, wie er aus der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute (Art. 62, II) zitiert (98f). Da wird ein Satz aus dem Zusammenhang genommen und verabsolutiert, während der unmittelbar vorausgehende Satz, der nicht in das Konzept des Vf.s paßt, verschwiegen wird. Es scheint ihm auch ganz entgangen zu sein, daß viele bedeutsame Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, also Äußerungen des kirchlichen Lehramtes kaum vorstellbar wären ohne die Vorarbeit der wissenschaftlichen Theologie in den vorausliegenden Jahren.

Das Buch hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck.

Regensburg Matthäus Kaiser

Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme – Grundsätze – Methoden. Hrsg. von Dietmar Mieth u. Francesco Compagnoni. – Freiburg Schweiz/Freiburg, Wien: Universitätsverlag/Herder (1978). 186 S. (Studien zur theologischen Ethik 3) kart. DM 34.–

I. Im vorliegenden Bd sind 5 Referate zusammengefaßt, die während des deutschsprachigen Kongresses der Moraltheologen und Sozialethiker in Freiburg/Schweiz, vom 19. – 23. September 1977, vorgetragen wurden. Die Hrsg. haben zusätzlich zwei Beiträge aufgenommen, die vom Leiter des Arbeitskreises 3 (Ginters) und dem Leiter des Arbeitskreises 4 (Korff) erstellt wurden.

Die Grundfrage des Kongresses war die nach der Möglichkeit einer autonomen Moral und ihrer Relation zu einer spezifisch christlichen Moral, auch Glaubensethik genannt. Unter den Moraltheologen wurde darüber seit vielen Jahren diskutiert. Als Exponenten einer unterschiedlichen Einschätzung der autonomen Moral waren vor allem Alfons Auer (Autonome Moral u. christl. Glaube, Düsseldorf 1971) und Bernhard Stoeckle (Grenzen der autonomen Moral, München 1974) aufgetreten. Aus dogmatischer Sicht hatte Josef Ratzinger, durch seine Kommentare zu den Konzilsdekreten im LThK und andere Veröffentlichungen (vgl. Auer, Autonome Moral, 147f u. 202), zur Belebung der Diskussion beigetragen. Im Sinne seiner letzten, korrigierenden Stellungnahme (Prinzipien christlicher Moral, Einsiedeln 1975, 43–66) hat sich, gleichzeitig zum Kongreß, die Deutsche Bischofskonferenz während ihrer Herbstversammlung 1977 zu grundlegenden Fragen der Ethik geäußert (vgl. Herder Korrespondenz 31, 1977, 545f).

Den Anstoß zur intensiven Diskussion über das Verhältnis zwischen autonomer Moral und Glaubensethik gab die Enzyklika „Humanae vitae" vom 25. 7. 1968. „Wollte Papst Paul VI. in seiner Enzyklika ‚Humanae vitae' eine spezifisch katholische oder christliche Lösung des Problems der Geburtenregelung anbieten?" – fragte Josef Fuchs in seinem Artikel „Gibt es eine spezifisch christliche Moral?" (Stimmen der Zeit 185, 1970, 99–112), der wohl zu den kompetentesten Beiträgen aus dieser Anfangszeit gehört. Es geht um die Frage, „ob sich die christliche Moral inhaltlich von einer an der Würde des Menschen ausgerichteten Moral unterscheidet – oder gar zu ihr im Widerspruch steht" (ebd. 99).

II. Die Organisatoren des Kongresses 1977 waren gut beraten, daß sie gleich zu Beginn Josef Fuchs mit dem Referat auftreten ließen: „Autonome Moral und Glaubensethik" (vgl. Ethik im Kontext des Glaubens, 46–74). Seinen Standpunkt hat F. seit 1970 nicht verändert, aber hier differenzierter dargelegt. Teilweise sind die Sätze, um Mißverständnissen vorzubeugen, mit Einschüben überladen. Autonomie wird als „Rationale Autonomie" bzw. „sittliche Rationalität" verstanden. „Sittliche Rationalität will besagen, daß wir Menschen selbst an sich Zugang und Einsicht im Bereich sittlicher Normativität haben... Ohne grundsätzliche Einsehbarkeit und Verstehbarkeit sind sittliche Verbindlichkeiten als solche ein Nonsens" (60f). Die Evidenzfrage wird zum Hauptproblem (68). Zuvor hatte F. differenziert: Quoad nos unterscheidet sich die christliche Moral material-inhaltlich nicht von einer human-autonomen Moral. Beide Male ist nämlich die „sittliche Rationalität", d. h. die „grundsätzliche Einsehbarkeit und Verstehbarkeit" des sittlich Geforderten, der einzig mögliche Ansatzpunkt. Forderungen der Gerechtigkeit und des ehelichen Verhaltens sind in ihrer Materialität für Christen und Humanisten objektiv die gleichen (51f). Quoad se ist die christliche Moral, weil sie einen glaubend offenbar gewordenen „totalen Sinnhorizont" in sich birgt, „die Moral katexochen", zu der alles gehört, was an humaner Moral in anderen Ethiken gefunden wurde. Der Inhalt wird durch den christlichen Sinnhorizont nicht verändert (52). Zwar bringt das Christusereignis einen „neuen Gesamthorizont und -sinn", auch hinsichtlich der Ethik. Aber das Christusereignis liegt „nicht unmittelbar" auf der sittlich normativen, sondern auf der religiösen Ebene (65). „Selbst wo Offenbarung über sittliche Werte und sittliches Verhalten spricht, muß sittliche Einsichtsmöglichkeit in das dort Gesagte (per se) bestehen" (62). F. betont dies im Gegensatz zum Moralpositivismus. Soweit ist ihm auch zuzustimmen.

Im Hinblick auf die scholastische und vor allem thomistische Tradition wäre es schwer zu beweisen, daß das Unvernünftige (= Menschenunwürdige) sittlich geboten sein kann. Denn die Scholastik hat den Begriff ‚Vernunft' mit einer ganz bestimmten Anthropologie gekoppelt. Zwischen ‚unvernünftig' und ‚menschenunwürdig' kann ein Gleichheitszeichen gesetzt werden. Ohne Zweifel liegt dieses anthropologische Vorverständnis auch den Ausführungen von F. zugrunde. Er hat sogar passim darauf verwiesen. Aber die Definition von Autonomie als Rationalität bzw. Einsichtigkeit und Verstehbarkeit beschwört immer wieder das Mißverständnis herauf, daß die Vernunft einseitig aktiv, als Einsicht suchende, und nicht zugleich passiv, als Vorgegebenes und Eingegebenes vernehmende, verstanden wird. Wird zudem die Autonomie auf die rationale Einsichtigkeit begrenzt (was ich F. nicht unterstelle), dann darf der Christ nicht mehr behaupten, daß sittlich nur geboten sein kann, was der Vernunft auch einsichtig ist. Denn der Christ ist z. B. gehalten, ‚gegen alle Vernunft' (im engen, rationalistischen Sinn) dem Partner die Treue zu wahren, weil aus dem Glauben die Unauflösbarkeit der Ehe sittlich verbindlich ist. F. sieht dieses Problem, behauptet jedoch, daß auch hinsichtlich der „sogenannten Kreuzesaussagen" dem „Gesetz der Rationalität sittlich kognitiver Erfahrung" nicht ausgewichen werden kann, „so schwer das tatsächliche Verstehen dieser Wahrheiten ohne fides qua und quae... auch sein mag" (63). Irgendwie stimmt das auch. Aber hier müßte nicht nur die Vernunft, sondern auch der Wille angesprochen werden, der vom Glauben her zur Zustimmung drängt. Die Forderung der Unauflöslichkeit ist nicht einfachhin unvernünftig. Aber anderseits gibt es doch Situationen, in denen ihr Fortbestehen das menschliche Begreifen übersteigt. So lassen die guten Ausführungen von F. den Leser doch noch unbefriedigt. Das liegt allerdings vornehmlich an der Schwierigkeit der anstehenden Problematik. Die Diskussion muß weitergehen.

III. Mit dem Beitrag „Autonome Ethik mit einem christlichen ‚Proprium' als methodologisches Problem" (75–100) versucht Tadeusz Styczeń Klarheit in die Diskussion zu bringen, und zwar mit Hilfe methodologisch-analytischer Überlegungen, die dem Moraltheologen nicht geläufig sind, aber einen guten Dienst erweisen können. S. stellt einleitend fest: „Die Frage nach der Christlichkeit einer christlichen Moral wird erhoben und beantwortet, indem man diese Moral einer autonomen gegenüberstellt. Die autonome Moral wird in diesem Fall als terminus oppositionis et comparationis betrachtet. Dieser Ansatz, der im alten Adagium ‚Per opposita cognoscitur' gründet, scheint schon deshalb der richtige zu sein, weil man einen besseren kaum vorschlagen kann" (76). Das Wortpaar ‚autonome Moral' (erstes Problem) muß möglichst präzise definiert werden, bevor man darangeht, das christliche Proprium der Ethik (zweites Problem) zu ermitteln.

Unter ‚Moral' ist die normative Theorie gemeint, die das sittlich Gesollte zum Gegenstand (Objekt) hat. ‚Moral' kann aber auch das sittlich Gesollte selbst bedeuten. Darüber hinaus kann mit ‚Moral' auch die beschreibende Theorie gemeint sein, die das Ethos, die gelebte Ethik, zum Gegenstand hat, und schließlich auch dieses Ethos selbst. Um dieser Vieldeutigkeit zu entgegehen, die sich als Quelle vieler Mißverständnisse erwiesen hat, schlägt S. vor, statt ‚Moral' (im Sinne einer normativen Theorie) das Wort ‚Ethik' zu gebrauchen und in bezug auf das Objekt dieser Theorie auch nicht von Moral, sondern vom ‚sittlich Gesollten' zu sprechen (77f).

‚Autonomie' ist das weitere Wort, das einer Präzisierung bedarf. Notwendig ist zunächst die Unterscheidung zwischen der Autonomie des sittlichen Subjekts, d. h. der handelnden Person, sowie des sittlichen Objekts, d. h. des sittlich Gesollten (79). Die christlichen Moraltheologen meinen die Autonomie des handelnden Subjekts, wenn sie von ‚theonomer Autonomie' sprechen. Die Analyse des Gewissensurteils zeigt, daß das sittlich Gesollte (die Bejahung der Person, auch Liebe genannt) das handelnde Subjekt als Person umfaßt; daß also der handelnden Person ihr eigenes Selbst ontisch vorgegeben und axiologisch aufgegeben ist; daß aber das handelnde Subjekt über das sittlich Gesollte noetisch nicht zu verfügen vermag. Einerseits hat die Person nur den von ihr selbst gesetzten Imperativen zu gehorchen (vgl. Röm 14, 23: Was nicht aus Überzeugung geschieht ist Sünde). „So verstanden ist die Rede von der Autonomie als Eigengesetzlichkeit und sogar Selbstgesetzlichkeit völlig gerechtfertigt" (80). Anderseits bleibt zu beachten, daß zwar das Subjekt sittliche Urteile fällt bzw. setzt, daß jedoch dieses Setzen nicht die Wahrheit selbst betrifft. Anders ausgedrückt, die „kreative Potenz" des Subjekts bezieht sich nur auf die Findung der Wahrheit, nicht auf die Setzung der Wahrheit (80). Autonomie kann, so verstanden, nie Willkür bedeuten. Viel Verwirrung wäre vermieden gewesen, wenn man das klar gesehen hätte.

Die Autonomie des sittlichen Objekts (82) besteht positiv darin, daß die Erfahrung des ‚du sollst unbedingt' eine Erfahrung eigener Art ist. Aufgrund dieses autonomen Objekts ist auch die Ethik – aus methodologischer Sicht – eine autonome Wissenschaft (87). Schwierig ist es, die sittliche Erfahrung methodisch zu erfassen. Vertreter des Heteronomismus wie des Autonomismus (Kant, Sartre) haben sittliches Sollen auf einen Zwang, äußerer bzw. innerer Art, zurückgeführt. Aber dadurch wird die spezifische Freiheit, die wesentlich zur Sittlichkeit gehört, nämlich nach dem ‚Warum' sittlichen Sollens zu fragen, ausgeschaltet. Das führt zum Moralpositivismus, der das Gegenteil autonomer Ethik ist. Sittliches Sollen läßt sich somit nicht auf ein Sollen anderer Art zurückführen. Ebenso mißglückt ist die eudämonistische Fassung sittlichen Sollens, die dem ‚du sollst' ein ‚wenn' voranstellt. Die Autonomie wird hier durch die Preisgabe der Unbedingtheit sittlichen Sollens erkauft. Der Erfolg ist kurzschlüssig. Denn durch das ‚Wenn' wird zunächst das sittliche Sollen relativiert, letztlich aber die Bejahung der Person und sofern auch ihre Autonomie (83f). Für ebenso verfehlt hält S. den methodischen Versuch, die Erfahrung sittlichen Sollens induktiv bzw. deduktiv (im Popperschen Sinne) zu erfassen. Dann müßte nämlich für die sittlichen Urteile das Falsifikationsverfahren gelten, das im ethischen Bereich nicht anwendbar ist. Man kann die Eventualitäten für die Bejahung der Person nicht ausprobieren (87f).

Bleibt also der Dezisionismus (Akognitivismus), der dem Moralpositivismus entspricht, der einzige Ausweg? S. verneint diese Frage. Seiner Meinung nach besteht im Intuitionismus spezifischer Art, den man auch als Transzendental-Empirie bezeichnen kann, der einzig mögliche Ansatz für die methodische Erfassung der Erfahrung sittlichen Sollens. Dazu folgendes Beispiel (88f): Zwei Freunde, A und B, stehen im Krankenhaus vor der Tür ihres gemeinsamen, todkranken Freundes C. Nun taucht die Frage auf: Soll C die Wahrheit über seinen Zustand offenbart werden? A sagt ja, B – nein. Beide sind sich jedoch einig, daß das Wohl des Sterbenden angestrebt bzw. bejaht werden soll. Die Notwendigkeit dieser Bejahung ist für A und B unvermittelt (intuitiv) einsehbar. Beide erfahren (empirisch, obwohl nicht sensualistisch) diese Notwendigkeit als sittliches, unbedingtes Sollen. Was A und B in

bezug auf C erfahren, kann verallgemeinert werden, d. h. es ist auf jeden anderen Menschen in dieser Situation übertragbar. Kurzum, bei der Erfahrung sittlichen Sollens haben wir es mit einer empirischen Erfahrung zu tun, die verallgemeinert werden kann, was ansonsten bei empirischen Erfahrungen nicht möglicht ist (90f).

S. hatte durch seinen Beitrag zwei Fragen (siehe Titel) zu klären versucht. Die erste Frage betraf die Autonomie der Ethik, die zweite – das Proprium der Ethik, insbesondere der christlichen. Zur Frage nach der Autonomie lautet die Antwort: Die Ethik ist eine methodologisch autonome Disziplin, da sie ein spezifisches Objekt besitzt, nämlich die spezifische Erfahrung sittlichen Sollens, die auf keine andere Erfahrung zurückgeführt werden kann. Das angeführte Beispiel hat folgendes deutlich werden lassen: In bezug auf die Erfahrung sittlichen Sollens, daß nämlich C bejaht werden soll, waren sich die Freunde A und B einig. Uneins waren sie über die richtige Art der Bejahung. Dieser Unterschied zwischen dem sittlich Gesollten und dem sittlich Richtigen ist zugleich der Übergang zur zweiten Frage nach dem Proprium der Ethik. Die methodologische Autonomie der Ethik hört nämlich auf, wo es um die inhaltliche Bestimmung des sittlich Gesollten geht, also um die Frage nach dem sittlich Richtigen. Hier ist die Ethik notwendigerweise auf die Anthropologie (im weiten Sinne des Wortes) angewiesen und von ihr methodologisch abhängig (93). Da die Anthropologie keine einheitliche Disziplin ist, bekommt die Ethik, durch die Erwählung einer bestimmten Anthropologie, auch ein spezifisches Gepräge, Proprium genannt (94). Aus methodologischer Sicht stellt sich somit die Frage nach dem Proprium im Zusammenhang mit der Frage nach dem sittlich Richtigen. Mit dieser Feststellung widerspricht S. denen, die von ‚autonomer Moral' in bezug auf den Inhalt (das Richtige) sittlicher Urteile sprechen und das Proprium auf die Motivation beziehen und beschränken, sich aber dann genötigt sehen, zwischen Motivation und Inhalt einen Wirkungszusammenhang zuzugeben. Hier fehle die notwendige Präzision (98).

Abschließend stellt S. die Frage, ob es denn kein Proprium in bezug auf das sittlich Gesollte gebe? Die Antwort ist ein vorsichtiges Ja, mit der Betonung, daß dieses Proprium anderer Art sei als in bezug auf das sittlich Richtige. Das personale Selbst (meines und das anderer), das Bejahung erfordert und sofern die „sollensschaffende Instanz" darstellt (95), kann metaphysisch und theologisch analysiert werden. „Auf diese Weise wird die Ethik, ohne im mindesten aufzuhören, eine autonome Theorie ihres eigenständigen Objekts zu sein, von sich aus in die Metaphysik (= Theorie des sittlichen Seins) einbezogen" (96). Ähnliches gilt von der theologischen Deutung (97). Beide Deutungen erschließen „bestimmte Dimensionen des sittlich Gesollten, die in bezug auf die sittliche Motivation des Handelns kaum zu überschätzen sind" (98). Die Ethik – das sei nochmals betont – wird in ihrer Autonomie nicht beeinträchtigt, denn die „Deutungen der sittlich autonomen Urteile setzen ihre Gültigkeit schon voraus" (97).

Es gibt noch einen weiteren Aspekt des Propriums, „ethische Soteriologie" genannt (98). Es geht um die Fragen nach der Genese des sittlich Bösen und seiner wirksamen Überwindung. Schon vor dem Christentum hat es darauf unterschiedliche Antworten (Soteriologien) gegeben (98f). „Was das Christentum hierzu anbietet, steht einmalig da" (99).

IV. Die Ausführungen von Styczeń werden ergänzt durch die Beiträge von Rudolf Ginters (120–134) und Oswald Schwemmer (135–156), die für den Theologen noch schwieriger zu verfolgen sind. Über das „Zuordnungsverhältnis von Ethik und Humanwissenschaften im Begründungskontext theologischer Anthropologie" (Zwischentitel 158) hat Wilhelm Korff (157–185) Beachtenswertes geschrieben. Klaus Demmer stellt sehr kompetent die „Hermeneutischen Probleme der Fundamentalmoral" dar (101–119). Die Ausführungen von Edward Schillebeeckx (17–45) erinnern an sein Werk „Christus und die Christen".

Insgesamt ist das Buch „Ethik im Kontext des Glaubens" für den Fachmann bestimmt, dem es zwar keinen flüssigen Lesestoff bringt, aber um so hilfreichere Informationen bietet, die zum Nachdenken zwingen.

Augsburg Joachim Piegsa

Verantwortung und Gehorsam. Aspekte der heutigen Autoritäts- und Gehorsamsproblematik. Hrsg. von Karl Hörmann, Andreas Laun, Günter Virt. – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verlag (1978). 155 S., kart. DM 28.–

Wenn heute ‚Verantwortung' und ‚Gehorsam' in einem Atemzug genannt werden, geht die Vermutung zunächst einmal dahin, daß man mit diesen Worten zwei unterschiedliche Grundeinstellungen oder auch zwei Epochen charakterisieren möchte: das weniger Gute einer vergangenen Zeit mit dem Ausdruck ‚Gehorsam' und mit ‚Verantwortung' das, was heute das dem mündigen Menschen allein Entsprechende zu sein scheint. Bei den Autoren des vorliegenden Bdes trifft dies nicht zu. Sie sehen in Verantwortung und Gehorsam keine sich ausschließenden Gegensätze, sondern betonen nachdrücklich die Zugehörigkeit der damit bezeichneten Haltungen: daß es das eine nicht ohne das andere geben kann. Damit ist zugleich auch schon gesagt, daß Gehorsam hier grundsätzlich als wertvoll und notwendig eingeschätzt wird; in der gegenwärtigen Diskussion um den Gehorsam stehen die Autoren deutlich auf der Seite derer, die eine Aufwertung des Gehorsams anstreben oder doch seiner heute vielfach anzutreffenden Diskriminierung entgegenzuarbeiten versuchen.

Im einzelnen enthält der Bd vier Beiträge, zwei je etwa 50 Seiten umfassende von G. Virt, ein ebenso umfangreicher von A. Laun und ein abschließender kürzerer von K. Hörmann.

Zu Beginn befaßt sich G. Virt mit einem ausgesprochen historischen Sachverhalt: dem Gehorsamsbegriff bei Augustinus. Damit ergänzt er eine immer noch bestehende Lücke in der Augustinusforschung, wobei er sich u. a. jedoch auf drei noch unveröffentlichte Wiener Dissertationen, darunter seine eigene, stützen kann. Im Rückgriff auf eine Fülle von Material vermag Virt zu zeigen, daß und in welcher Weise Augustinus im Gehorsam die Grundtugend des Menschen gesehen hat; sie gilt ihm als „Mutter und Hüter aller Tugenden" (CChr 48,434), worunter freilich primär und offensichtlich ausschließlich der Gehorsam gegenüber Gott und seiner Weisung gemeint ist. Gehorsam gegenüber Menschen findet nach Virt „nur beiläufig die Beachtung Augustins" (30); allerdings wird auch ein solches Verhalten fast ohne jede Einschränkung für notwendig erachtet und gefordert. Virt versteht Augustinus hier ausdrücklich als „ein Kind seiner Zeit" (33), verzichtet aber, wie sich gewiß vertreten läßt und z. T. sogar als wohltuend empfunden wird, auf eine weitere, ohnehin in vielem selbstverständliche Kritik. Wohl markiert er die in der außergewöhnlich starken Betonung des Gehorsams gegenüber Gott liegende Gefahr des Voluntarismus, womit zweifellos der Kern der theologischen Gehorsamsproblematik getroffen ist.

Stärker um den der menschlichen Autorität zu leistenden Gehorsam geht es sodann im zweiten, von A. Laun verfaßten Artikel, in dem noch einmal in besonderer Weise auf den Gehorsam in der Kirche abgehoben wird. Laun spricht zunächst von der heute geäußerten Kritik an der kirchlichen Autorität, entwickelt danach „zehn Thesen zu Autorität und Gehorsam" und bringt zum Abschluß ebenfalls ein historisches Beispiel: die bei Franz von Sales zu findende Ansicht vom ‚Gehorsam aus Liebe'. Als das Besondere dieses Beitrags ist die Aussage des Mittelteils anzusehen, in dem an der Berechtigung und Unverzichtbarkeit des Gehorsams kein Zweifel gelassen wird.

Das Thema des dritten, wiederum von G. Virt stammenden Artikels ist die Epikie, die hier auf dem Hintergrund der psychoanalytischen These vom Über-Ich als die dem selbständig gewordenen Menschen entsprechende Form des Umgangs mit den ethischen Normen verstanden wird: „Epikie üben heißt, psychoanalytisch gesprochen, die Sicht des Gesetzes als des Über-Ich überwinden; dies aber ist ein Kennzeichen eines reifen personalen Gewissens." (123)

An letzter Stelle schließlich behandelt K. Hörmann speziell den Zusammenhang von Gehorsam und Verantwortung. Unter Beachtung erprobter moraltheologischer Lehrstücke (Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung; Mitwirkung zum Bösen; Pflichtenkollision) und mit Bezug auf aktuelle ethische Probleme (Schwangerschaftsabbruch, Tötung auf Verlangen) wird deutlich herausgestellt, daß Gehorsam die Eigenverantwortung nicht ausschaltet, sondern nur zusammen mit ihr geleistet werden darf.

Alle Beiträge sind sorgfältig gegliedert und mit einer Fülle von Anmerkungen versehen, die mitunter freilich etwas zu zahlreich zu sein scheinen (vgl. 15–17 auf knapp drei Seiten über 150 Anmerkungen). Daß sich bei einem derart ausführlichen wissenschaftlichen Apparat gelegentlich auch kleinere Fehler finden, ist nicht verwunderlich. So fehlt z. B. im Artikel von A. Laun das in Anm. 32 nur abgekürzt angeführte Werk des protestantischen Theologen W. Gass im Literaturverzeichnis; die in Anm. 82 angegebene Thomasstelle enthält nicht das im Text aufgeführte Zitat.

Im Blick auf den Inhalt liegt der Wert des Buches einmal darin, daß hier mit Mut zugunsten einer Haltung gesprochen wird, die es verdient, festgehalten und geachtet zu werden. Die Möglichkeit,

daß der Mensch durch Gehorsam in seinem Menschsein wächst und geläutert wird, ist gewiß auch heute nicht von der Hand zu weisen. Daß in den vorliegenden Aufsätzen das Gehorsamsproblem zudem unter verschiedenem Aspekt – unter historischem, spekulativem und praktischem – behandelt wird, macht einen zweiten Vorzug des Buches aus.

Natürlich bleiben noch manche Fragen, so etwa vor allem die, ob in den Darlegungen A. Launs den heutigen Schwierigkeiten mit dem Gehorsam schon genügend Rechnung getragen ist. Müssen wir heute nicht doch wesentlich zurückhaltender über den Gehorsam reden, als das in früheren Zeiten, bei einem geringeren soziologischen Wissens- und Reflexionsstand, möglich war? Zeigt sich, und das ist nun eine Frage noch zum Ganzen, nicht doch in der heute anzutreffenden Bevorzugung des Wortes ‚Verantwortung' vor ‚Gehorsam' ein Umbruch im Empfinden an? Es wäre übrigens ein Umbruch, über den man nicht zu erschrecken braucht. Denn auch in ‚Verantwortung' kommt deutlich zum Ausdruck, daß im ethischen Handeln das Primäre nicht die (selbstherrliche) Entscheidung des Menschen ist, sondern der Anruf eines anderen, nur daß hier die Reaktion des Menschen nicht mehr mit einem Terminus aus dem Wortkreis des H ö r e n s beschrieben wird, sondern mit einem, dem die – auf größere Aktivität und ‚Mündigkeit' hinweisende – Vorstellung vom A n t w o r t e n zugrundeliegt.

T r i e r H e l m u t W e b e r

Gustafson, James: **Protestant and Roman Catholics Ethics.** Prospects for Rapprochement. – Chicago and London: The University of Chicago Press (1978). XII, 192 S. Ln $ 12.50

James M. Gustafson gehört in den Vereinigten Staaten zu den führenden Moraltheologen. In Deutschland ist er nahezu unbekannt (kaum eine seiner Schriften ist übersetzt worden). Darum dürften einige Bemerkungen zur Person angebracht sein.

Aufgewachsen im lutherischen Pietismus schwedischer Herkunft, schloß G. sich später der ‚United Church of Christ' an, einer kongregationalistischen kirchlichen Gemeinschaft, in der er auch zum Geistlichen ordiniert wurde. Zuerst studierte er Soziologie, danach Theologie, und zwar in Yale, wo er unter der Leitung von H. Richard Niebuhr seine Doktordissertation schrieb. Die folgenden Jahre verbrachte er an dieser theologischen Fakultät als Lehrer. Gegenwärtig ist er Professor für theologische Ethik an der ‚University of Chicago Divinity School', an der auch Langdon Gilkey, Paul Ricoeur und David Tracy lehren. G. hat in seinem Buch verschiedene Vorträge zusammengestellt, die er im Laufe der Jahre zu dem im Titel genannten Thema gehalten hat. Die Auswahl ist dabei so getroffen, daß ein Gedankenfluß von Kapitel zu Kapitel entsteht. Aufgrund des noch durchscheinenden Vortragscharakters ist G.s Stil leicht lesbar. Seinen Gedankenschritten kann der Leser ohne Mühe folgen.

Zum I n h a l t des Buches selbst: Im 1. Kap. behandelt G. die ‚Historic Divergences' zwischen der römisch-katholischen und der protestantischen Ethik. G. konzentriert sich auf vier Themen: die kirchlichen Funktionen (der Moraltheologie), das Verständnis der Sünde, die unterschiedlichen Applikationen des Gesetzes und die Bedeutung der Schrift. Das Material ist nicht neu, aber die Zusammenschau ist klar, ohne zu simplifizieren.

Im 2. Kap. befaßt sich G. mit ‚Practical Moral Reasoning'. Nach einem Überblick über die Schriften einiger zeitgenössischer Autoren konstatiert er vier Konvergenzpunkte: das geschichtliche Bewußtsein, den Personalismus, die Totalität und die Rolle der Kirche (besonders im Falle einer abweichenden Gewissensentscheidung); sein Paradigma ist dafür die Kontroverse um die Enzyklika ‚Humanae Vitae'.

Im 3. Kap. (‚Philosophical Bases') betrachtet G. die Frage nach der Entwicklung der theologischen Ethik auf dem Hintergrund der Veränderungen innerhalb der Philosophie; sodann im 4. Kap. (‚Theological Bases') vor dem Hintergrund der modernen Diskussion die Bedeutung der Schrift für das Verhältnis von Natur und Gnade und für die Ekklesiologie.

Die ersten vier Kapitel sind eher historisch orientiert; in ihnen legt G. die in der Vergangenheit und der Gegenwart wirksamen Faktoren für die Entwicklung der Ethik dar. Im 5. Kap. (‚Basic Issues and Prospects for the Future') zählt er die seiner Meinung nach wesentlichen Fragen auf, die sowohl die katholischen als auch die protestantischen Moraltheologen gegenwärtig diskutieren. Er behauptet, „daß es Defizite in beiden Traditionen gibt und daß beide Traditionen einige gemeinsame Fragen auf neuen Wegen angehen müssen" (138). Er selbst weist auf vier zentrale Punkte hin: a) die moderne Vorstellung von ‚Gott' und seiner Beziehung zum Menschen; b) der Sinn des Menschen und seines Lebens in dieser Welt; c) das Verständnis der Person als moralisch handelnder und das ihrer Handlungen; d) die Frage, wie man moralische Entscheidungen und Urteile fällen sollte. In die Betrachtung dieser zentralen Punkte seien folgende Faktoren einzubeziehen: das christliche Denken (Schrift und Tradition), philosophische Methode und Prinzipien, die relevanten empirischen Tatsachen und die menschliche Erfahrung.

Gegenwärtig ist es für die Moraltheologen beider Konfessionen leichter, in konkreten moralischen Fragen übereinzukommen (z. B. in den Fragen des Schwangerschaftsabbruchs oder der genetischen Experimente) als in grundlegenden Fragen der Methode. Aber solange es keinen Konsens über solche fundamentalen Fragen gibt, wird keine noch weitergehende Übereinstimmung auf einer tieferen Ebene möglich sein. Da G. die Idee eines „objektiv wahren Systems einer theologischen Ethik" ablehnt, fordert er seine Kollegen auf, auf einen „gemeinsamen normativen Glauben" hin zu arbeiten.

Insgesamt gesehen, halte ich G.s Buch für informativ und fair in der Untersuchung des behandelten Fragenmaterials. Aber ich möchte auf folgende Beobachtungen hinweisen: Erstens beschränkt G. seine Studie auf die Situation in den Vereinigten Staaten. Seine Quellen schließen auch einige europäische Autoren ein, insbesondere die „Größen" Rahner, Barth, Bultmann; aber beinahe die gesamte zitierte ausländische Literatur ist in Amerika in einer englischen Übersetzung verfügbar. Ferner fällt der größte Teil der zitierten zeitgenössischen Literatur in die Periode von 1961–1974. Deshalb wäre zu fragen, ob seine Darstellung den gegenwärtigen Stand der ethischen Debatte widerspiegelt. (Zugestanden, dies ist schwierig bei einer Buchveröffentlichung wegen der damit verbundenen technischen Verzögerungen.) Ferner scheint er sich nicht der Fragen genügend bewußt zu sein, die europäische Autoren gegenwärtig diskutieren. Der Diskussionsstand in Amerika unterscheidet sich von dem etwa in Deutschland: diese Tatsache findet nicht ihren Niederschlag im Buch.

Ein gutes Beispiel dafür ist G.s Verwendung der Polaritäten von Sein und Werden, Situation und Prozeß, Statik und Dynamik, Kontinuität und Veränderung, Determination und Freiheit, Natur und Geschichte, Natur und Gnade, Evangelium und Gesetz (144). Viele Theologen würden diese nicht mehr als Streitfragen oder als zentrale Fragen ansehen; ferner zeigt sich eine gewisse Neigung G.s zur ‚dialektischen Theologie', die wenig relevant für die ethische Diskussion zu sein scheint.

Eine andere Frage betrifft G.s Vorschlag zur theologischen Methode. Dieser scheint eine gewisse Voreingenommenheit zugunsten der soziologischen Methode widerzuspiegeln (verständlich angesichts von G.s Hintergrund und seines gegenwärtigen theologischen Kreises). Es mag zwar sein, aber ich bin mir nicht ganz sicher, daß G.s Ansatz schon weit genug reicht, um einen „gemeinsamen normativen Glauben" zu formulieren. Zum einen ist er eher weit und allgemein, zum anderen spiegelt er G.s Vorliebe zur Betonung der „Person als moralisch handelnder" wieder. Im Mittelpunkt der Betrachtung steht letztlich immer der sittliche Wert des einzelnen – m. E. zu oft verbunden mit einer Abneigung, Handlungsnormen und -prinzipien zu diskutieren. G. ist ein Kontextualist, und dieser Standpunkt mag letztlich verhindern, daß er eine im Glauben verankerte allgemeine Normierungstheorie entwickelt. Meiner Ansicht nach ist das Buch durchaus empfehlenswert. Für nicht-amerikanische Leser bietet es einen guten Überblick und eine ausgewogene Bewertung der gegenwärtigen Diskussion in den Vereinigten Staaten; es könnte einen Autor in die deutschen Theologenkreise einführen, der es wohl verdient, auch auf dieser Seite des Atlantiks gekannt zu werden.

M ü n s t e r A n t h o n y L i t w i n s k i

Bissig, Hans: **Das Churer Rituale 1503–1927.** Geschichte der Agende – Feier der Sakramente. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1979. LIV, 540 S., 31 Abb., 3 Karten, 3 Farbbeilagen (Studia Friburgensia, N.F. Bd 56) kart. sFr. 75.–

Liturgiegeschichtliche Untersuchungen sind nicht nur Belege dafür, „wie es einmal war", sondern offenbaren zudem beachtenswerte liturgietheologische Aspekte. Hinsichtlich des Rituale in der „römisch-deutschen Liturgie" betrifft das – mehr noch als bei Brevier und Missale – vor allem das Verhältnis zwischen zentralistischem Einheitstrend und lokaler Vielfalt. Während (speziell seit dem Tridentinum) bei Stundengebet und Messe nämlich die Diözesanliturgie, mit einigen Ausnahmen, recht bald praktisch zur „Propriumsliturgie" wurde, widersetzte man sich beim Sakramenten- und Sakramentalienvollzug diesen Vereinheitlichungsbestrebungen beharrlicher. Doch ist zu Beginn des 20. Jh.s auch hier in den meisten Bistümern die Hauptschlacht geschlagen: Das Diözesanrituale gilt weithin ebenfalls lediglich als „Proprium" (sprich Appendix o. ä.). Glücklicherweise blieb jedoch nicht nur die totale Kapitulation aus, es kam vielmehr sogar zu einigen siegreichen

Einzelgefechten: Deutsche Übertragungen des Rituale Romanum, Eigenformulare, Eigentexte und Eigenhandlungen. Hierbei markieren das deutsche Teilrituale von 1950 und die deutsche Fronleichnamsordnung von 1960 eine weitere entscheidende Epoche. Die Richtigkeit dieses Trendes hat das 2. Vatikanische Konzil bestätigt: Einheit in Vielfalt.

Von daher ist man gespannt, wie die Lage in der im Titel genannten Diözese der als freiheitsbewußt bekannten Schweiz ausschaut. Dies zudem, als Chur zu den ältesten und traditionsreichsten Sprengeln der Eidgenossenschaft zählt, wobei bemerkt sei, daß es im Mittelalter und in der ersten Phase der Neuzeit zur Kirchenprovinz Mainz gehörte. Darüber hinaus ist es verdienstlich, daß durch die Arbeit wieder eine weiße Fläche der deutschen Liturgiegeschichte ausgefüllt wird. Und dies noch besonders, weil die letzten Monographien über dieses Gebiet schon lange Zeit zurückliegen. Genannt seien die Abhandlungen von A. Lamott aus dem Jahr 1961 für Speyer, B. Mattes von 1967 für Freising und H. Reifenberg aus den Jahren 1971/72 (2 Bde) für Mainz unter besonderer Berücksichtigung von Bamberg und Würzburg.

Vf. hat sich in jahrelanger Arbeit mit seiner Churer Thematik beschäftigt und sie von verschiedensten Richtungen her beleuchtet. Dabei sei erwähnt, daß er umfangreiche Vorarbeiten leisten mußte, denn zu Beginn wußte man noch nicht einmal genau, wieviel Churer Agenden gedruckt worden waren, wer sie fertigte und wo heute ein Exemplar zu finden ist. Auch die Gestaltung des Bandes samt Druck und Ausstattung (u. a. 31 Abb., 3 Karten, 3 Farbbeilagen im Text) gibt keinen Anlaß zum Tadel!

Der Aufbau des Werkes erscheint klar und durchsichtig. Nach einführenden Informationen samt Angabe der Quellen und Hilfen (was freilich Ordensprofeß, Jungfrauenkonsekration, Abts- und Äbtissinenbenediktion sowie Ölweihe in der Rubrik „Ordination" zu tun haben, fragt man sich; vgl. S. XXXI) sowie einer knappen Einleitung wird in einem ersten Block die (äußere) Geschichte der fünf Churer Druckritualien (handschriftliche Churer Ritualien sind nur fragmentarisch erhalten!) geschildert. Dabei zeigt sich, daß das erste Druckwerk um 1503 einen relativen Eigenansatz (unter Verflechtung mit zeitgenössischen Nachbarsprengeln, speziell der Metropole Mainz und Straßburgs; dazu Beziehungen zur Agenda cuiuslibet episcopi, gedruckt von J. Prüss um 1504) darstellt, während das zweite von 1590 einen Nachdruck davon bildet. Diesem letzteren gegenüber wieder stärker eigengeprägt präsentiert sich die dritte Edition des Jahres 1732, wiewohl hier nun der Einfluß des römischen Musterrituale von 1614 erkennbar ist. Das 1850er Buch (erschienen nach Neuorganisation des Bistums) stellt praktisch einen Wiederabdruck von 1732 dar. Demgegenüber hat das 1927er Exemplar mehr Eigenprägung, doch stark auf Kosten des Eigengutes. Es bildet rechtlich nur noch einen „Appendix" zum Rituale Romanum und ist inhaltlich betont von der entsprechenden römischen Edition des Jahres 1925 abhängig. Schon diese trockenen Daten lassen etwas von den Bemühungen und Auseinandersetzungen ahnen, die hinter dem Ganzen stehen.

An Details aus dem ersten Block der Abhandlung ist zu erwähnen, daß Vf. auch auf zahlreiche Aspekte des Churer Stundengebetes und Meßbuches samt den Proprien eingeht sowie die Beziehungen zur früheren Zeit (u. a. zum Pontificale Romano-Germanicum von St. Alban zu Mainz) samt Querverbindungen behandelt. Von großer Dramatik ist die Zeit zwischen 1598 und 1643, der Periode, in der die Einführung des römischen Breviers, Missale und Rituale geschah (112). Treibende Kraft war vor allem Bischof Johann VI. (1636–1661), während dessen Regierungszeit ein gewisser Abschluß erfolgte (114). Dabei ist zu bemerken, daß Reformen (speziell in Verbindung mit den Beschlüssen des Konzils von Trient) zwar nötig waren, zentralistisch-römische Tendenzen, als deren Sprachrohr speziell die Nuntien anzusehen sind, oft eine sehr unrühmliche Rolle spielten. Doch die Geschichte war noch nicht zu Ende. Zudem gingen viele Pfarreien doch ihre eigenen Wege, vielen schien der Bruch mit der seitherigen Überlieferung zu stark. So kam es denn auch im Jahre 1732 zu einer Agendenneuausgabe, die einen mittleren Weg beschritt, der sich schon im Titel zu erkennen gibt: Rituale Romano-Curiense. Darin treffen wir Churer Tradition, orientiert am Rituale Romanum von 1614, verbunden mit Elementen innerdiözesaner Austauschbeziehungen (u. a. mit Bamberg; 124ff) und als Sondergut einige deutsche Partien. Beim nach Neuordnung der Diözese zu Beginn des 19. Jh.s im Jahre 1850 edierten Rituale handelt es sich im wesentlichen um eine etwas modifizierte Neuauflage des vorigen Werkes (139); einige wenige seither unbekannte Formulare sind freilich beigefügt, ferner sei die Ergänzung volkssprachlicher Texte und die erneute Orientierung am römischen Musterband erwähnt. Die letzte Eigenausgabe Churs von 1927 (bis in die jüngste Gegenwart gültig) hatte eine dornenvolle, lange Entwicklung hinter sich, Anfänge zur Neuordnung setzten bereits um das Jahr 1880 ein (151). Die Notwendigkeit der Neuausgabe ergab sich auch von daher, als im Bistum unterschiedliche Agenden (z. B. Konstanz) in Gebrauch waren. Bei der Vorbereitung des Bandes zeigen sich noch einmal deutlich die Spannungen zwischen Ortskirche und Zentralismus. Das endlich 1927 erschienene Werk besteht aus der Editio typica des Rituale Romanum und einem Churer Supplement, dessen Vorlagen u. a. aus Churer Tradition sowie aus den Baseler (bzw. Freiburger) und St. Gallener Agenden stammten; der Volkssprache war ein im ganzen gesehen bescheidener Platz gestattet. Damit mündet das Churer Rituale in den weiten Strom liturgischer Erneuerung, der sich speziell nach dem 2. Weltkrieg und in Verbindung mit dem 2. Vatikanum entfaltete.

Der zweite Teil der Untersuchung umfaßt die Sichtung der einzelnen Sakramentenformulare, näherhin Taufe, Trauung, Bußordnung, Krankensalbung und bestimmte Partien der Eucharistie. Dabei bemerken wir in den früheren Editionen die starke Verknüpfung mit dem römisch-deutschen Pontifikale von St. Alban zu Mainz, jeweils bestimmte Eigenlösungen und daneben Querverbindungen zur zeitgenössischen Liturgie von „Nachbarsprengeln" (u. a. Straßburg, Mainz, Speyer, Bamberg). Seit 1732 kommt deutlich die Abhängigkeit vom Rituale Romanum zutage, doch muß anderseits die Darbietung einzelner Texte in den im Bistum verbreiteten Volkssprachen (deutsch; italienisch; romanisch) lobend Erwähnung finden. Der Trauungsordo der letzten Agende stammt als einzige sakramentale Ordnung nicht aus dem römischen Rituale, sondern berücksichtigt vor allem eigene Traditionen. Bei der Krankenprovision begegnet uns anfangs die Reihung Beichte, Salbung, Kommunion, seit 1732 steht die Salbung am Ende der Feier. Hinsichtlich der Eucharistie treffen wir 1732 erstmals einen ausgearbeiteten Spendungsordo für die Kirche, dazu Elemente für Primiz, Osterkommunion und Aussetzung. Das 1927er Buch bietet einige Neukonzeptionen, u. a. betreffs Erstkommunion, Taufgelübdeerneuerung und eucharistische Frömmigkeit.

Den detaillierten Darlegungen schließen sich ebenso spezifizierte Register (Initien, Liturgiebücher, Archive, Personen, Sachen, Orte) an, die den Inhalt erschließen helfen. Der Anhang der Abbildungen und Karten veranschaulicht die verschiedenen Partien in trefflicher Weise.

Überblicken wir die Ergebnisse, zeigt sich, daß die Erforschung der Schweizer Liturgiegeschichte, die noch „in den Anfängen steckt" (1) durch Vf. eine gute Weiterführung erfahren hat. Was Chur betrifft kann man sagen: Es war im guten Sinn eigenbewußt bzw. traditionell, aber auch aufgeschlossen. Immer wieder erkennbar ist seine Beharrlichkeit gegenüber römischem Zentralismus. Von daher hat das Bistum – wenn auch in manchen Zeiten nur unter erschwerten Umständen und mit bescheidenem Erfolg – eine Linie gewahrt, die in der jüngsten Entwicklung ihre Bestätigung fand.

Im Rahmen der großartigen Leistung des Vf.s fallen einige Schönheitsfehler kaum ins Gewicht. So wäre es vielleicht besser gewesen, die Anmerkungen durchzuzählen, und so das Auffinden bei Verweisen zu erleichtern (z. B. 71, 1). Lobenswert und sehr hilfreich sind die Zusammenfassungen am Schluß der einzelnen Kapitel. Ein Wunsch auch hier: Eine General-Zusammenfassung am Ende (evtl. unter Verwertung der genannten Kapitelzusammenfassungen), hätte die wesentlichen Linien noch deutlicher machen und, speziell im Blick auf Durchschaubarkeit der Details, den Wert des Werkes, auch für die nicht ganz mit allen Spezialitäten Vertrauten, sicher erhöhen können.

Im übrigen gibt es keinen Grund zur Klage. Das Material (vgl. besonders auch den wertvollen Inhalt der Anmerkungen) ist nach Möglichkeit in lückenloser Folge geboten, und oft geht Vf. sogar subtilen Details mit Spürsinn nach. Er hat eine vorbildliche Arbeit geleistet, und es wäre zu hoffen, daß sich sowohl andere von ihm anregen lassen, als auch er selbst weiter liturgiewissenschaftlich tätig sein kann.

Bamberg Hermann Reifenberg

Müller. Erich: **Aegidius Jais (1750–1822).** Sein Leben und sein Beitrag zur Katechetik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). XVIII, 590 S. (Freiburger Theologische Studien Bd 108) kart. DM 72.–

P. Aegidius Jais – Sohn eines Geigenmachers in Mittenwald, Benediktiner, Professor der Moral- und Pastoraltheologie und Rektor der Universität Salzburg (1803–1806), religiöser Erzieher am Großherzoglichen Hof in Würzburg und Florenz (1806–1814) – wird in der Geschichte der Pastoraltheologie und Katechetik als bedeutender Vertreter der kirchlichen Erneuerungsbewegung zwischen Aufklärung und Romantik gewürdigt. Gleichwohl hat bislang weder sein Leben noch sein Werk eine quellenkritische Aufarbeitung erfahren; zu sehr stand Jais im Schatten seines Lebensfreundes Johann Michael Sailer.

Diese Lücke in der theologiegeschichtlichen Forschung geschlossen zu haben, ist das Verdienst der vorliegenden Studie von E.

Müller – eine nicht nur aufgrund ihres Umfanges imponierende Leistung. In subtiler Kleinarbeit hat Vf. bisher ungenutztes archivalisches Material erschlossen und auf dieser Grundlage die bislang vollständigste Biographie von Jais erstellt. Den zweiten Schwerpunkt der Arbeit bildet das katechetische Werk von Jais:

Nach einer knappen Charakterisierung der katechetischen Situation im Zeitraum seines Wirkens, insbesondere der Würzburger Katechismussituation, wird Jais' katechetisches Werk im einzelnen vorgestellt; ausführlich wird auch die zeitgenössische kritische Rezeption, wie sie sich in Rezensionen niedergeschlagen hat, dokumentiert.

In einem weiteren Teil werden die Katechismen und katechetischen Handbücher von Jais in materialer Hinsicht mit zeitgenössischen theologischen und katechetischen Anschauungen verglichen. Abschließend wird mit Hilfe einer Untersuchung der Quellen zu Jais' katechetischem Werk eine genauere Kenntnis seiner geistesgeschichtlichen Herkunft ermöglicht.

Nicht zuletzt ist zu erwähnen, daß in einem umfangreichen Anhang u. a. eine Bestandsaufnahme der in den deutschsprachigen Bibliotheken noch erreichbaren Jaisliteratur vorgelegt sowie unveröffentlichte Briefwechsel aus den Jahren 1803/04 dokumentiert werden.

Aufgrund seiner sorgfältigen, sowohl werkimmanenten als auch vergleichenden Studien ist es Vf. gelungen, aufzuweisen, daß das katechetische Werk von Jais einerseits von Aufklärung und Jansenismus beeinflußt ist, andererseits die Phase einer stärkeren christozentrischen und heilsgeschichtlichen Orientierung einleitet. Vf. betont: „Jais' Einmaligkeit und Bedeutung liegt nicht im Theologischen" (474). Sein Verdienst ist es, einen wesentlichen Beitrag zur religiösen Bildung des Volkes in seiner Epoche geleistet zu haben. Dabei ist insbesondere zu erwähnen, wie sehr er den Empfänger der Katechese (vorab das Kind, aber auch den Erwachsenen) ins Blickfeld gerückt hat. Danach wählte er den katechetischen Stoff aus und ordnete ihn im Vergleich zu bisherigen formelhaften Schemata der Katechismen neu. Das brachte ihn in Konflikt mit Vertretern der damaligen Schultheologie, die Jais dogmatische Versäumnisse und Einseitigkeiten vorwarfen. Nur hatte Jais in seiner pastoralen und katechetischen Praxis erfahren, wie leicht das Bestreben um systematische Vollständigkeit den Adressaten – den Menschen in seiner konkreten Situation – aus dem Blick verlieren läßt. Dem in seinem katechetischen Werk ein nachhaltiges Korrektiv entgegengesetzt und auf diese Weise nicht zuletzt ein neues theologisches Denken befördert zu haben, darf als das bleibende Verdienst von Jais gelten.

Münster Norbert Mette

Meyer, Joachim E.: **Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart.** – Berlin, Heidelberg, New York: Springer 1979. VII, 130 S., kart. DM 22.–

Bücher über das Sterben, nicht über den Tod, sind heute Bestseller.

Selbst solche Geschichten, wie die von R.A. Moody gesammelten (Life after Life, New York 1977), die das Jenseits – der Autor gibt an, aus der Perspektive von Scheintoten – als selige Region schildern, in die engelgleiche Gestalten den Verstorbenen geleiten, wurden dem Verlag fast aus der Hand gerissen. Mehr noch, sie fanden sich als Vorabdruck in Magazinen wieder, deren Autoren sich für die intelligenten Führer und Meinungsmacher der Gegenwart halten. Man darf daher schließen, daß das unausweichliche Sterben unsere Zeitgenossen tief beunruhigt und fasziniert. Verständlich, daß sie wenig anzufangen wissen mit strenger, wissenschaftlicher Betrachtung, diene diese nun in pathophysiologischer Methodik dem Gebrauch auf den „Stationen des Sterbens", den Intensivbehandlungsabteilungen, oder phänomenologisch-psychopathologischen und psychotherapeutischen Zwecken. Eine einzige Arbeit, die „Gespräche mit Sterbenden" von Kübler-Ross, hat das öffentliche Bewußtsein geweckt und die gegenwärtige Flut von thanatologischer Literatur hervorgerufen.

Das hier zu besprechende Buch des Göttinger Psychiaters J. E. Meyer ragt weit aus dieser Flut empor. Es ist ein ungewöhnliches Werk schon in seiner Fragestellung: „Wie können wir als Sterbliche leben?" Diese Grundfrage und die Tatsache, daß er nicht – wie heute fast allgemein üblich – den Tod hinter dem Sterben verschwinden läßt, zwingt ihn, sich mit den Aussagen der modernen Theologie und der Philosophie vom „ganzen" und vom „natürlichen Tod" zu befassen. Er tut das ohne jeden Anflug von Polemik, aber doch mit dem sorgenvollen Hinweis darauf, daß die „Euthanasie" als selbstgemachtes Sterben, aber auch als Tötung von Menschen, die keineswegs sterben möchten, nicht mit dem „Dritten Reich" ein Ende gefunden hat. Sie beginnt vielmehr weltweit erst in Erscheinung zu treten. Dieser Bewegung des Tötenlassens, um der Todesangst zu entgehen, setzt M. ein klares und wohlbegründetes „non licet" entgegen. Mit der gleichen Klarheit hat er zuvor die Euthanasieaktionen des „Dritten Reiches" verurteilt, zugleich aber gezeigt, daß diese eine lange und weltweite Vorgeschichte in jenem Sozialdarwinismus hatten, auf den sich Hitler dann berufen konnte.

Vf. ist ein umfassend gebildeter Psychiater und Psychotherapeut. So wundert es nicht, daß er als Erfahrungsgrundlage für seine Untersuchungen Zustände wählt, die ihm beruflich vertraut sind und zu deren Erhellung er z. T. Bedeutendes beigetragen hat:

1. Die Selbstentfremdung („Depersonalisation", „Derealiation"). Patientenaussage: „Meine Seele ist fort, ich lebe als Geist, ich sitze mit meinem toten Körper da. Ich bin schon unter dem Boden, ich sehe kein Licht mehr in dieser Welt. Ich weiß nicht, ob ich spreche, ob meine Hände mir gehören, ob sie lebendig sind."
2. Dieser pathologischen Erfahrung, „sich (in der Entfremdung) vom Leben abgeschieden zu fühlen", stellt M. entgegengesetzte Erfahrungen gegenüber: (in der Liebe) die Begrenzung der Ichhaftigkeit zu überwinden, (in der zeitlosen Ruhe mystischer Erlebnisse) über das Leben als Weltbezug hinauszugelangen.

Nach klarsichtigen Betrachtungen über den Suicid, dessen Anschwellen in allen Industrienationen innerhalb der „Thanatologie" das Unterfach „Suicidologie" als Forschung und Praxis hat entstehen lassen, faßt der Autor auf wenigen Seiten („Narzismus und Vergänglichkeit" und „Thanatophobe Neurosen") die für die Psychotherapie wohl wichtigsten Erkenntnisse zusammen:

„Diese, die Individualität übersteigende Teilnahme an der Welt unter Verzicht auf narzistische Illusionen stellt die höchst autonome Leistung der reifen Persönlichkeit dar." „Für unsere Überlegungen ist das Dargestellte von größter Bedeutung: denn damit entfällt die auf Freud zurückgehende Weigerung der Psychoanalyse, die Einstellung zu Sterben und Tod und zur Vergänglichkeit des Menschen als Aufgaben zu sehen, welche im Prozeß der Individuation verfehlt und damit zur Ursache von Neurosen werden können." Hat er somit erkannt, „daß die neurotischen Symptome zunehmend in der Lage sind, die Angst um das Leben abzuwehren und zu mitigieren", so ergeben sich Fragen an die Psychotherapie. M. formuliert sie an der polaren Stellung der Zwangskranken und der Süchtigen zum Sterben. Der Zwangskranke führe gegen „die Angst vor Sterben und Tod", welche „beim Beginn der Erkrankung nicht selten die alles Denken und Handeln beherrschende Thematik" darstelle, „einen aussichtslosen und erschöpfenden Kampf, weil es jene totale Perfektion (der Sicherheit) nicht gibt, die allein ihn zu beruhigen vermöchte". – Bei der Sucht dagegen könne man von „einem Defizit der Sorge um das Leben sprechen". „Die Sinnlosigkeit und Leere des Daseins verlockt zum Tode, dem man sich im Rausch so leicht, unter Ausblendung aller Schrecken des Sterbens, nähern kann".

Das Buch wäre nicht der außerordentliche Wurf in der modernen thanatologischen Literatur, wenn sich Vf. am Ende nicht der grundsätzlichen Problematik des Themas für den Menschen unserer Zeit stellen würde:

„Das Dilemma, dem sich der Mensch der Gegenwart in der Auseinandersetzung mit seinem Tode ausgesetzt fühlt, läßt sich in drei Sätzen fassen: ‚Der Tod ist das ganze, Leib und Seele umfassende Ende; das Sterben ist nichts besonderes, das es zu fürchten gilt; alle Menschen sind sterblich.'"

Vf. müßte nicht Arzt und müßte nicht er selbst sein, wenn er es bei dieser einigermaßen hoffnungtötenden Diagnose beließe. Seine therapeutischen Erwägungen seien wörtlich zitiert und die Aufgabe damit dem Theologen und Psychotherapeuten, dem Arzt und Mitmenschen weitergereicht:

„Vielleicht gibt es zwei Ziele, die sich erwägen lassen. Anstelle der Euthanasie, die den Menschen zum Töten und Getötetwerden zurückbringt, sollte es eine Hilfe zum Sterben geben, welche sich nicht auf die unmittelbaren Bedürfnisse beschränkt, d. h. die Endgültigkeit von Sterben und Tod im Bemühen, dem Leidenden beizustehen, nicht ausklammert. Für den Tod aber kann man nur eine Frage stellen: Würde die moderne Welt menschlicher werden, indem sie nicht seine Beseitigung, aber die Beseitigung seiner Totalität anstrebte? Gilt es, die Verbannung der Unsterblichkeit wieder rückgängig, Tod als eine andere Seinsweise wieder denkbar zu machen?"

Vielleicht sollte man diese letzte Frage mit der Erkenntnis des Begründers der Tiefenpsychologie, C. G. Jung, beantworten, der meinte, was man zu allen Zeiten an allen Orten, wenn auch unter kulturspezifischen Formen, gedacht habe, sei als Archetypus ein Fundament menschlichen Wesens.

Essen Max-P. Engelmeier

Iverson: Jeffrey: **Leben wir öfter als einmal?** Die Tonbandprotokolle des Hypnosetherapeuten Arnall Bloxham. – München: Hirthammer 1977. 187 S., DM 26.–

Der Verfasser, ein bekannter englischer Fernsehproduzent, hat 400 Tonbänder des Laienhypnotiseurs Arnall Bloxham ausgewertet und darunter die einer 40jährigen Hausfrau besonders berichtenswert gefunden. Er nennt sie Jane Evans und gibt Auszüge aus den Protokollen wieder, in denen sich diese Frau an sechs frühere Leben erinnert.

Insgesamt also kann das Buch für den nüchternen und nachdenklichen Leser in einem dreifachen Sinn als Materialsammlung dienen: Für erstaunliche und bisher nicht ausreichend erklärbare innerseelische Vorgänge, für die weitreichenden Möglichkeiten und Gefahren der Hypnose (die darum ausschließlich in ärztliche Hände gehört) und schließlich für die Leichtgläubigkeit derer, die aus solchen Berichten schon den „Beweis einer Seelenwanderung" ableiten zu können glauben.

Berlin Klaus Thomas

Tilmann, Klemens: **Die Führung zur Meditation.** Ein Werkbuch **Bd 1.** – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger. 7. Aufl. 1976. 352 S. br. DM 22.80
Tilmann, Klemens – **von Peinen,** Hedwig-Teresia: **Die Führung zur Meditation.** Christliche Glaubensmeditationen. Ein Werkbuch **Bd 2.** – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1978). 413 S. br.

Beide Bücher werfen eine bedeutsame Grundfrage auf: Wie lassen sich tiefinnerste Erfahrungen der Meditation in das notwendig nüchterne Gewand eines lehrhaften Buches kleiden, und wie läßt sich der Inhalt eines solchen Werkes so zusammenfassen, daß nicht der geistliche Gehalt dabei verkümmert, der sich ohnehin jedem Versuch eines kritischen Abwägens entziehen muß? – Die erste, bei weitem schwierigste Aufgabe ist, das sei vorausgeschickt, dem Einfühlungsvermögen und dem weiten Überblick der Vf. in dem vorliegenden Monumentalwerk gelungen, zum Lösen der zweiten Aufgabe bemühen wir uns zunächst um eine Inhaltsübersicht (1.), vergleichen sodann beide Bände miteinander (2.), um dem Wesen und dem Wert des Werkes nach der Absicht der Vf. gerecht zu werden und fragen schließlich nach dem wissenschaftlichen Standort und der praktischen Einsatzmöglichkeit der Bücher (3).

1. Inhaltsübersicht

In zehn Hauptteilen beschreibt das erste Buch Wesen und Bedeutung der Meditation in einem recht allgemeinen Sinn dieses vieldeutigen Begriffes.

„Anfang, Grundlegung, Vorfeld, einfache Anleitungen und ... Gebiete der naturalen Meditation" stehen hier im Vordergrund, so daß die Übungen „unabhängig vom religiösen Glauben des Suchenden verwendet werden" können und sowohl Kursteilnehmern als auch den Anleitenden dienen (14).

Dazu gibt der erste Hauptteil einen Überblick über „die Meditation in unserer Zeit". Dem „Sog an die Peripherie", den „dauernden Spannungszuständen", der „Einseitigkeit des Denkens" und dem „Verlust der Tiefenschichten" stellt T. die „Tiefenbeziehung der Liebe" und das bedrohte, aber durch Meditation zu heilende „Urverhältnis ... mit Gott" gegenüber (17–20)

Auch in der Kirche wurden die Überlieferungen der Mystik, der kontemplativen Orden und der Exerzitien von einer rationalistisch-abstrakten Theologie vernachlässigt. „Moralismus, Legalismus ... Juristizismus (und) Formalismus" wurden zum „Grab der Frömmigkeit und Meditation (22).

Hochschulen und Volksbildungswerke, Einkehrtage und Exerzitien, aber auch die Gottesdienste selbst sollten Meditation in die „Breite und in die Tiefe" tragen (25). Dazu will das Buch helfen.

Jeder Mensch bringt „Vorfelderfahrungen" von entspannendem Urlaub, vom Staunen, von bildhaften Märchen, von beglückender Liebe mit, die bis „in die meditativen Schichten reichen" (34). Darum will Meditation von der Oberfläche zur Tiefe, von außen nach innen in „schalenförmigen Stufen" zur Wesensmitte führen.

Dazu unterscheidet T. drei Schichten der menschlichen Seele: ein „Denkbewußtsein", eine Erlebnis- oder Meditationsschicht und darunter „das Unterbewußte und das Unbewußte" (39). In einer Modellzeichnung wird dieses Schema anschaulich gemacht (346).

Meditation läßt „unsere Tiefenschichten lebendig werden" und „für das letzte Geheimnis, die Transzendenz, christlich gesagt: für Gott ... transparent" werden (41).

Meditation kann sowohl in einer „absichtlichen Übung" als auch spontan sich ereignen, verborgen oder offen geschehen; sie mag als „naturale Meditation" von „natürlichen Erfahrungen" ausgehen oder als „Glaubensmeditation" ein Bibelwort betrachten. Sie mag objektgerichtet oder gegenständlich oder aber objektlos und „leer" vollzogen werden (49). Jedenfalls, so betont T. mit Lotz, entfaltet die Meditation „was der Mensch zuinnerst ist".

Den ganzen Reichtum der Meditationserfahrungen stellt T. in einer Übersichtsliste von Verben zusammen (z. B. „sich öffnen, wahrnehmen ... anschauen ... sich besinnen ... eindringen" usw.), die sich über zwei Seiten erstreckt (53/54). Sein Ziel ist es, von dem reichen „Erfahrungsstrom ... der östlichen Meditationsweisen ... das Wertvolle" mit den abendländischen Überlieferungen zu vereinen. Dabei verschweigt er nicht die grundsätzlichen Unterschiede zwischen der objektlosen buddhistischen Meditation, die die Erleuchtung sucht, oder der Zen-Meditation, die „keine Glaubensinhalte voraussetzt ... (jedoch) nur für eine Elite bestimmt ist". Im Buddhismus wird „die Anredbarkeit des Absoluten, des Nichts, entdeckt". Der Christ dagegen bleibt der Welt zugewandt „im Schaffen wie im Schauen". Nicht Täuschung, sondern Hinweis ist diese Welt. Dennoch, so meint T. mit Lasalle, treffen sich beide Wege „in einem Letzten", und „die Erleuchtung des Buddhismus ist sehr verwandt mit dem, was die christlichen Mystiker beschreiben" (58).

In seinem dritten Hauptteil beschreibt der Verfasser „eine Grundübung" mit genauen Angaben über den Lotossitz, das Zwerchfell-Atmen, das innere Loslassen, das Überwinden von Umweltreizen, unverarbeiteten Erlebnissen und anderen Spannungen. Das richtige Verhältnis zum Leib bezeichnet T. als „Durchseelung"; denn der Leib ist „Ausgangstor" und „Symbol (der) leibseelischen Einheit und Ganzheit" (71/72).

Ein ganzes Kapitel widmet der Verfasser der rechten Entspannung durch Sport, unverkrampfte Körperhaltung, sinnvolle Freizeitgestaltung, gesunde Lebensweise, Ordnung usw. und empfiehlt dazu z. T. recht fragwürdige gymnastische Übungen (75 und 83–92).

Der vierte Hauptteil soll der „Anleitung zur einzelnen Meditation und zur häuslichen Übung" dienen. Praktische Ratschläge für dieses Üben, einen ruhigen Ort und eine stille Zeit, für die Dauer (anfangs fünf bis fünfzehn Minuten), für die Niederschriften und für die Themenwahl (z. B. Weg, Bach, Brücke, Regen, Blüte, Haus u. a.), und schließlich eine monatliche weitere Begleitung durch Briefe setzen die Anleitungen fort (130–144). So verhilft häusliche Meditation zu einem „richtigen Lebensstil", in dem selbst äußerliche Verrichtungen, wie z. B. das „Tischdecken ... zum gelebten Ausdruck der Liebe" werden.

Der fünfte Hauptteil behandelt „die Stoffgebiete der naturalen Meditation und die Führung zu ihnen". Als „Vorfeld" der Meditation sollen sinnbildartige Gegenstände und Alltagserfahrungen dienen, zu denen eine „indirekte Führung" leitet und ein vertieftes Verstehen erzielt. Lichtbilder können dabei helfen. Eine Brücke z. B. ist weit mehr als eine Eisen- oder Holzkonstruktion. Sie verbindet Getrenntes, weckt Vertrauen und trägt. Sie regt an, Brücken zwischen Menschen zu schlagen. Ein Baum will nicht nur „gegenständlich", sondern vor allem „inständlich" und staunend geschaut werden (154–156; 179–181). In diesem Bereich der naturalen Meditation vermag Vf. einen besonderen Reichtum von Erfahrungen und Anregungen mitzuteilen (162–166).

Doch auch das Zukünftige voraus zu meditieren, das ist nicht nur eine gute Technik für Schauspieler, Lehrer oder Redner, sondern eine innere Vorbereitung auf einen Besuch, ein Gespräch, eine Arbeit oder auf den kommenden Tag. Dabei kann schließlich die Meditation selbst mit dem Tun zu einer Einheit verschmelzen (167–177).

Meditieren hilft „zu wachem Beobachten und Wahrnehmen", „zum Ganzheitserleben" und zum Erkennen des „Sinngehaltes". Wie ein Weihnachtspaket uns die schenkende Liebe der Eltern offenbart, so lernen wir hinter dem Beziehungsreichtum der Alltagsumwelt, z. B. „Tür, Acker, Kleid, Tisch, Schale, Brot, Mahl", den Schöpfer erkennen.

Wie Kunstwerke durch Meditation in ihrem Gehalt erschlossen werden, dafür gibt T. u. a. anhand der Beschreibung von Ikonen überzeugende Beispiele (193–206). Meditierte Musik vermag im innersten Lauschen einen Menschen zu verwandeln.

Doch T. ist darüber hinaus überzeugt, „auch die technische Welt muß meditiert werden" (z. B. „der elektrische Strom ... Heizkörper ... Waschmaschine, Telefon, Fernsehen ... Auto, Kühlschrank" usw.). Alle diese Gegenstände sind Möglichkeiten, mitmenschliche Bezüge zu meditieren, zumal die Arbeit der Herstellung „Geschenk" und „innere Erfüllung" werden kann (208–211).

Rez. würde dabei gerne stärker den Unterschied betont sehen zwischen dem menschlichen Werk der Technik, die als Vergleich und Hinweis dienen kann auf das göttliche Werk der Schöpfung, nicht aber auf einer Ebene als wesensgleich gelten kann. Dem Vf. aber ist zu danken, daß er den Reichtum der „naturalen Meditation" so vielseitig entfaltet hat und dankbar schauen lehrt.

Auch der Mensch selbst, das Wunder seines Leibes, „Denken", „Wollen", „Charakter" usw. bieten uns eine Fülle von Geheimnissen, die des Meditierens wert sind. Sie sollen uns der „Aufgabe der Selbstwerdung (225) näher bringen, damit wir uns selbst annehmen und verwirklichen: „Ich bin Ich" (226/227).

So leitet T. über zur „Meditation der eigenen Existenz" mit Formeln wie „Ich erwarte", „Ich bin", „Ich finde mich vor", „Ich bin beschenkt", „Ich bin getragen".

Zu zahlreichen Meditationsformeln, die die Selbsterkenntnis fördern (z. B. „Ich bin mir geschenkt"), treten solche, die Wünsche ausdrücken (z. B. „Ich möchte vertrauen"). Bedenklich wirken jedoch negative Er-

kenntnisse: (z. B. „Ich kenne die Angst", „Ich existiere in einer letzten Einsamkeit" u. a. [246–247]).

Der sechste Hauptteil geht der „objektlosen Meditation" nach. Er nennt den „harten Weg" des Zen, will dem „Seelengrund sich nähern" (251–256) und durch Atem- und Versenkungsübungen zum „Hara", wörtlich dem Bauch, also der Lebensmitte, der „Einheit des ursprünglichen Lebens", führen (257–259).

T. weist darauf hin, daß Paulus in seinen Briefen 168mal die Formel „in Christus sein" gebraucht als Vorbild für das eigene Sich-Loslassen (263). Er möchte die Kurzformeln „Du zu mir" – „Ich zu Dir" mit der Atmung gekoppelt sehen und will das „Bewußtsein entleeren" üben (z. B. mit der Zen-Silbe „Mu" = nichts [265]).

Der siebente Hauptteil erteilt praktische Ratschläge, wie Zeit und Stoff der Meditationskurse einzuteilen und wie sie zu gestalten sind. Eine Seite ist dabei auch den „inneren Gefahren" gewidmet, unter denen mit Lotz vor den „Ausbrüchen aus dem Unbewußten", vor der unpersönlichen „Einkehr in ein Nichts" oder gar vor der „Gewalt des Dämonischen" gewarnt wird (277).

Eine Reihe von Vorlesetexten bilden den achten Hauptteil: Einige von ihnen (z. B. über den Magneten, die Flamme, das Senfkorn, die Stadt oder die Hand) erreichen eine beachtliche Tiefe. Auch Vorsprechtexte (z. B. über den Schlüssel) lassen eine gehaltvolle Bedeutung erkennen, so daß schon der Lesende, geschweige denn der Übende, sich vor die Aufgabe gestellt sieht, an seinem Charakter zu arbeiten.

Der zweite Band, der nunmehr vorliegt, will zur „Christlichen Glaubensmeditation" führen und damit das Werk zugleich abrunden und krönen.

Hier wird zunächst in einem ersten Hauptteil „Mensch sein und glaubend meditieren" die Glaubensmeditation als „Tiefengebet" gekennzeichnet. Schon „im normalen christlichen Leben ... taucht die Glaubensmeditation wie von selbst auf" (35). Ihr Ziel ist nicht die Leistung, sondern die innere Verwandlung (32).

Der zweite Hauptteil ist den „Anfängen der Glaubensmeditation" gewidmet und unterscheidet zunächst vier Richtungen: die „in die Tiefe", die „des Glaubensinhalts", „des Glaubensvollzuges" und „der Liebe" und selbst die „Werte" der „östlichen Meditationen" sollen in die „christliche Glaubensmeditation eingehen" (41). „Vorfelderfahrungen" können und sollen dabei Wege zur Meditation bahnen. Die Teilnahme an den Sakramenten, doch auch am Gottesdienst oder einer Beerdigung oder Erlebnisse des Alltags, vor allem aber das persönliche Gebet schließen Meditationserlebnisse auf (41–48). Den Wallfahrten, dem Kreuzweg und dem Rosenkranzbeten kommt dabei eine lange geschichtliche Überlieferung zugute. Der Text eines „Christus-Rosenkranzgebetes", der an die Stelle des „Ave Maria" treten kann, dürfte geeignet sein, die Bedeutung dieser Meditation einem noch größeren Kreis von Gläubigen zu erschließen (366–368).

Für eine „aktive Innerung", d. h. den meditativen Zugang zu einzelnen Schriftstellen, bringt das Werk überzeugende Beispiele von Jesus und der Kanaaniterin (Mt 15), von der Taufe Jesu am Jordan (Mk 1) oder von Paulustexten (53–62). Nochmals werden Beispiele von naturalen, aber auch von Existenz- und Kunst-Meditationen mitgeteilt, die durch ihren christlichen Gehalt geistliche Erlebnisse wecken.

Der dritte Hauptteil will zur „Meditation christlicher Inhalte" hinführen und beginnt mit dem 18. Kap. bei Jeremia, dem „Ton in des Töpfers Hand" (73–75). Weitere Beispiele werden von der Verklärung Jesu, von den klugen und den törichten Jungfrauen und nochmals von der Taufe Jesu mit Niederschriften von Kursusteilnehmern mitgeteilt.

Mag in diesen Kap. auf weite Strecken hin der Text recht allgemein gehalten und darum schwer zu fassen sein, so schließt das neunte Kap. mit 18 anschaulichen Gegensatzpaaren: „Von der Mühe zur Ruhe", „vom Beobachten zum liebenden Schauen", „von der Bewältigung zum Sichüberwältigen-lassen" (92/93).

Manchen wertvollen Rat kann der Leser selbst aus klein gedruckten Bemerkungen entnehmen (105, 108/109).

Der vierte Hauptteil schildert „die Glaubensmeditation als Versenkung ins Pneuma". „Der Meditierende überläßt sich ganz der neuen Art seelischen Fühlens" und findet Antwort auf die Frage „Wer bin ich?" (119–122). Von solcher Selbstfindung kann er nun das Du und damit auch die Voraussetzungen finden, Gott zu begegnen (122–124). Dabei weiß der Christ, „daß all das (nämlich das geduldige Üben, Sitzen und Versenken) Annäherung an Gott ist, daß Gott aber das Entscheidende tun muß" (128).

So lehrt das Buch kurze Gebete zur inneren Reinigung und schreitet fort zu einer „objektlosen oder leeren Versenkung ... Körperhaltung, Atem, inneres Hinabgehen ... (so) kommt der Mensch in die Grundbewegung alles religiösen Lebens. Immer mehr nähern wir uns ... dem Seelengrund. Die Dynamik des Seelengrundes auf sein letztes Ziel wird frei" (130).

Schon an dieser Stelle dürfte deutlich werden, wie notwendig ein kritisch theologisches Prüfen der Aussagen des Buches an dem Maßstab einer biblischen Theologie ist, damit nicht das subjektive Erleben eines „tiefen Seelengrundes" gleichgesetzt wird mit dem objektiven, von Christus uns geschenkten Heil.

Das Buch beschreibt nun die eigentlich unbeschreibliche „innere Versenkung in Gott", die mit der „Entleerung beginnt" (?) und mit dem „doppelten In-sein" schließt: „Wir in Christus und Christus in uns" (133–138).

Manche Protokolle wirken dann viel mehr buddhistisch als christlich (142/143). In demselben östlichen Sinn wird auch geschildert, wie das Wort „Om" in die Tiefe führt und den Satz aufsteigen läßt „Du sprichst in weiseloser Weise" (144).

Das „kleine Ich" wird zum großen „Welt-Ich". „Um zur Entleerung zu kommen."

Das Buch empfiehlt dabei nicht nur, „das Wort ‚nichts' zu wiederholen", sondern auch das Wort ‚tot'. Zwar denken die Vf. dabei an das Wort des Evangeliums „Wer sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es finden" (Mt 10,39), doch kann solches „a-bionome" Meditieren (145) nach I. H. Schultz u. a. zu seelischen Schäden führen und weckt daher ernste Bedenken.

Der Meditationsweg soll zu einer Verwandlung vom „Welt-Ich" über das „Wesens-Ich" zum „Christus-Ich" führen, und Protokolle zeugen von Wandlungs- und Bekehrungserlebnissen (147) besonders bei dem „unbewußten Atmen" und der „Versenkung ins Pneuma", die dann „die Grundlage des gesamten christlichen Lebens wird" (151/152).

Der fünfte Hauptteil behandelt „weitere Schritte – andere Wege" und mündet mit zahlreichen Wiederholungen und Vermischungen (auch mit dem Autogenen Training) in der buddhistischen Erfahrung.

„Mein Sein und das große Sein sind ein Sein" (168).

Durch die Seinserfahrung gewinnt der Meditierende einen „neuen Zustand": „Nicht mehr aus dem Wollen leben und nicht aus dem Müssen, sondern aus dem Sein. So gelangt der Christ zu der Erfahrung: „Das Normale ist das Heilige" und „alles Heilige ist normal" (172/173).

In einem Vergleich zwischen „Zen und der christlichen Glaubensmeditation" (176) schildern die Vf., wie „in einem charismatischen Meditationsvorgang Gott gleichzeitig als Du und als Er erfahren" wird. „Die christliche und die asiatische Aussage hat eine Einheit erfahren". Eine „Brücke zu den asiatischen Religionen" ist geschlagen (184/185).

Der sechste Hauptteil bringt „die Anleitung zur christlichen Glaubensmeditation". Er betont die Bedeutung der Glaubenserfahrungen (214–216).

Obwohl die Mehrzahl der Gedanken der Kap. (214–241) sich schon an anderen Stellen gesagt finden, dürfte die Zusammenstellung der Fragen S. 247 praktisch wertvolle Hinweise zur Exegese und Meditation eines Bibeltextes enthalten. Dieses Kap. ist geeignet, statt einer Diskussion über einen Text das betende, schweigende Lauschen und damit den meditativen Zugang zu erschließen (248–256).

Auch das Meditieren von Naturereignissen und -bildern kann von Bibelworten ausgehen, z.B. Ps. 104 oder Ps. 87,7 „Alle meine Quellen sind in dir".

Die Vf. empfehlen weiterhin eine „Meditation in Vergleichen" (Metapher-Meditation), zu der sie inhaltsschwere, sprechende Beispiele bringen: „Gott ist wie ... eine Oase – ein unerreichbarer Gipfel – ein großes Meer – ein Vater – die Sonne – ein starker Arm" usw. (261).

Auch biblische Szenen eignen sich zur Meditation: z. B. Lukas 9,51 „Wir gehen hinauf nach Jerusalem". Abschließende Kap. bringen Fragen für seelsorgerliche „Gespräche mit Einzelnen", für ein Prüfen der eigenen Haltung und schließlich für eine Verbindung von Exerzitien und Meditation.

In diesem Hauptteil glaubt der Rez. den entscheidenden Wert und Höhepunkt des Buches zu sehen.

Der siebente Hauptteil ist überschrieben „Bekehrungen und Wandlungen". „Stufen der Bekehrung ... oder Schritte zur Einheit" sehen die Vf. „in Entscheidungen oder in geduldigem Tun wie von selber wachsen und reifen"; so lernen wir „Feinde wie Freunde behandeln", in der Liebe bleiben und im „Innersten des anderen den verkannten Christus sehen" (286/287).

Der achte Hauptteil bietet „Stoffe und Gehalte der Glaubensmeditation". Er bringt zunächst weitere Hinweise, wie sich Gotteserfahrungen gewinnen lassen. Er hilft, ohne ein logisches System aus der Überfülle des Stoffes für Meditationen das auszuwählen, „was anspricht und Tiefe verheißt" (307).

Die Vf. wissen von den Schwierigkeiten und Erfahrungen, die Leiden und ihre Wirklichkeit zu meditieren und empfehlen die Kreuzesmeditation als Schlüssel für eine Überwindung des Leidens (315).

Der neunte Hauptteil stellt nochmals „Übungen vom Leib her" zusammen: Solche Übungen sollen „zur Entspannung und Wohlspannung" führen und zum „Kontakt mit Dingen" und „mit anderen Teilnehmern" führen. Mit verbundenen Augen sich führen lassen, das vermittelt Vertrauen. Unter der Bezeichnung „Entflechtungen" werden weitere gymnastische Bewegungsabläufe empfohlen.

Die Beziehungen zu Gesten und Künsten sollen dem „Leibesausdruck" dienen (333–337). Eheleuten wird empfohlen, auch die geschlechtliche Vereinigung als ein „ganzheitliches Kommenlassen, Dürfen und Empfangen" zu meditieren, genauso wie das Handeln im Alltag, z. B. das Reinemachen, als geistliche Übung verstanden werden soll (338/339).

In diesem Kapitel empfiehlt sich für den Leser, besonders sorgfältig zu prüfen, in welcher Ebene eine Tätigkeit geschieht. Ein Christ wird dann seinen weltlichen Aufgaben treu und dankbar gerecht werden, ohne daß diese selbst schon eine geistliche Dimension annehmen.

Der zehnte Hauptteil gibt mit häufigen Wiederholungen abermals äußerliche und körperliche „Übungen" an (348–360).

Folgen der Meditation stellen die Vf. ausführlich und überzeugend zusammen: Ruhe, Frieden, Weite, Geduld, Stille, Klarheit, Licht u. a. (368/369).

Bis hin zu einer Anleitung für Fortgeschrittene finden wir hier auch Perlen der Meditation, die den Reichtum solcher Erfahrungen aufleuchten lassen. Ob freilich dieser Weg, wie das folgende Kapitel betont, wirklich so „einfach" ist? „Ich lasse mich einfach vor zu dir", „ich lasse es einfach strömen" usw. (376/377).

Zum Tagesbeginn soll als Meditation der „ganze Leib abgetastet werden", „streichend oder knetend, bei den Füßen beginnend ... bis zum Kopf. Alle Bereiche unserer Haut müssen dieses Abtasten erfahren" (385).

Die Verfasser teilen dabei nicht mit, wie sie den Übenden vor narzißtischen, autoerotischen Empfindungen bewahren wollen, die das Meditieren erheblich beeinträchtigen können.

Die Meditationsanleitungen schließen mit einem letzten biblischen Höhepunkt: „Ich erwarte das Leben der kommenden Welt" als „Begegnung mit dem verherrlichten Christus". Worte der Offenbarung des Johannes, voller Meditationsbilder, werden hier im innersten Nacherleben dem Verständnis und der Haltung bleibender Vorfreude erschlossen.

Der letzte, elfte Hauptteil enthält Niederschriften und Texte, von denen nur der letzte, G. Tersteegens Lied „Gott ist gegenwärtig" den Rez. ansprechen konnte. Sonst müßten zahlreiche Texte Widerspruch erfahren, z. B. „Nicht auf die Lichtgestalt Christi schauen, sondern in das eigene Dunkel ..." (397). „Mein gestaltloser Grund ruht in deinem gestaltlosen Grund" (400).

Das Werk schließt mit dem beherzigenswerten Aufruf: „Glaube! Übe! Bete! Liebe!"

2. Ein Vergleich der beiden Meditationsbände

Ein solcher Vergleich läßt überdurchschnittlich viele und tiefgreifende Unterschiede erkennen:

Der erste Bd besticht durch die Klarheit und Systematik seiner Gliederung, durch die Straffheit des Ausdrucks (kaum ein Satz dürfte fortbleiben), durch die Sorgfalt der Sprache, die von der Ehrfurcht vor dem Inhalt zeugt. Durch die vielen Beispiele und Niederschriften gewinnt das Werk eine Lebensnähe, die es für seine Bestimmung brauchbar macht, praktische Anleitungen weiterzugeben. Der weite und vielfach verschwommene Begriff der Meditation wird hier mit Leben erfüllt, das in manchen Teilen den Wunsch nach eigenen, zusätzlichen Erfahrungen weckt.

Gerade in einer Zeit des Mißbrauchs der Meditation durch östliche Sekten und Geschäftsunternehmen muß das vorliegende Werk durch den Ernst, die inhaltliche Weite seines Stoffes und die vielfach zentralen christlichen Aussagen sich wohltuend abheben.

Die Auflagenhöhe des ersten Bdes mit bisher 33 000 Exemplaren wird durch diese Merkmale verständlich.

Gerade weil der erste Bd dabei mehrere recht verschiedene Wege der Meditation mit unterschiedlicher Technik des Übens behandelt, waren von dem zweiten Bd, dem Titel gemäß, die zentralen Fragen der christlichen Glaubensmeditation zu erhoffen.

Diese Aussagen in der unübersichtlichen Fülle des Stoffes aufzufinden, fällt schwer; denn gerade dieser christliche Gehalt wird immer wieder erstickt durch buddhistische Aussagen, insbesondere durch Formulierungen des Zen, gegen die sich die Vf. einerseits abgrenzen und die sie andererseits übernehmen.

Leibesübungen, Gymnastik und Körperberührungen gehören u. E. nicht zur Meditation. Körpererfahrungen mögen sich als Folge der Meditation einstellen, als Weg zur Glaubensmeditation erscheinen sie dem Rez. überflüssig, wenn auch ärztlich angeleitete Entspannungsübungen (z. B. das Autogene Training) Bilderlebnisse fördern.

Ein (wünschenswertes) Sachregister hätte den Vf. geholfen, die zahlreichen Wiederholungen zu vermeiden, die beim Lesen des zweiten Bdes ermüden.

Die Verfasser wollen also ihre reichen Meditationserfahrungen ordnen und zum Nachvollziehen und Weiterleiten mitteilen.

Wer außerdem Gelegenheit hatte, den Vf. persönlich zu begegnen, der muß in dem Eindruck bestärkt werden: nicht nur Worte von den höchsten Werten des Glaubens werden hier mitgeteilt, sondern ganze Menschen haben sich mit ungeteiltem Herzen dem Anliegen der Meditation verschrieben.

Diese Echtheit tiefer geistlicher Erfahrungen spricht aus den Büchern und muß den Leser gewinnen. Sie darf jedoch nicht hindern, das Motto, das die Vf. auf den Zen-Buddhismus anwenden, auch auf dieses Werk zu beziehen: „Prüfet aber alles und das Gute behaltet!" (1. Thes. 5,21).

3. Der wissenschaftliche Standort

Das Werk erhebt keine wissenschaftlichen Ansprüche, sondern will nur auf Erfahrungen fußen (II, 138).

Es behandelt jedoch ein Thema, das in mehreren Wissenschaftsgebieten beheimatet ist, und T. selbst ist mehrfach wissenschaftlich qualifiziert.

Aus der Theologie und aus der Religionsphilosophie mußte Rez. nicht nur die erwähnten buddhistischen Aussagen als widersprüchlich empfinden, sondern auch zweifeln, ob der Titel „christliche Glaubensmeditation" angemessen ist, wenn pantheistische und synkretistische Auffassungen so stark durchscheinen.

Das Werk verlegt das Schwergewicht auf die Erfahrungen und auf die frommen Stimmungen und Gefühle, also auf einen Subjektivismus, dem nur an einigen (vorn genannten) Stellen das objektive Heil entgegengestellt wird, das Christus erworben hat und das in der Heiligen Schrift als einzige Grundlage des Glaubens und damit auch als Maßstab für christliche Meditation gelten sollte.

Niemand kann bestreiten, daß das Bild Gottes in der Heiligen Schrift in einem doppelten Antlitz sich uns offenbart: als der Heilige und Erhabene, der Gewaltige und Gerechte, der Ferne und der Furchtbare. Zum anderen wendet derselbe Herr sich uns zu als gütiger Gott, als freundlicher Vater, als barmherziger Helfer, der uns unaussprechlich nahe ist.

Das Meditationswerk zeigt uns nur die zweite Seite dieses Gottesbildes. Nur in tiefster Scheu und Ehrfurcht aber können wir wagen, ein Zeugnis abzulegen von dem gewaltigen Erleben, wenn dieser Herr noch heute einem unwürdigen Menschen sich offenbart. Ob es nicht manchen Leser schmerzt, wenn er so vorwiegend von Techniken erfährt, wie wir Meditationserlebnisse herbeiführen können und so wenig von der Haltung des grundlos Begnadigten, der seine Schuhe auszieht, weil er überwältigt wird von dem Wissen: der Boden, auf dem ich stehe, ist ein heiliges Land.

Aus der Psychologie im allgemeinen und aus der Religionspsychologie im besonderen liegen Forschungsarbeiten zur Mystik und zur Meditation in überreicher Fülle vor u. a. von Benz, Bitter, Bolley, Buber, Ginz, Girgensohn, Gruehn, Heiler, Lhermitte, Pöll, K. Rahner, Thomas, Thurston, Wunderlich u. a., um nur einige der wichtigsten Forscher zu nennen, doch weder das Schrifttumsverzeichnis, noch der Inhalt läßt (mit Ausnahme von Rahner) ein Eingehen auf diese maßgebenden Forschungen erkennen.

Welcher Psychologe dürfte heute noch das einfache, dreigegliederte Menschen- und Seelenbild von Sigmund Freud als gültig betrachten, das vor 70 Jahren modern war und nur Ich, Es und Überich unterschied. Ist es dann möglich, in einem religiösen Werk auf ein Schema zurückzugreifen, das „die Denkschicht, die Meditationsschicht und das Unterbewußte" unterscheidet und von dem Ich einerseits und dem Selbst andererseits abgrenzt und dabei schließlich die grundverschiedenen Begriffe des Unterbewußtseins und des Unbewußten gleichsetzt? (I, 346f).

In einem religiösen Werk, das doch auch von Psychologen gelesen wird, scheint es dann ratsamer, entweder psychologische Aussagen zu meiden (was bei diesem Thema kaum angeht) oder aber die Aussagen in Einklang zu bringen mit modernen Forschungsergebnissen.

Weil jedoch die Vf. weder mit Gruehn und Behn überwache von unterwachen Bewußtseinsstufen unterscheiden (von außerwachen und von pathologischen ganz zu schweigen), weil Meditation weder von Tagträumen noch von Phantasien, nicht von Pseudohalluzinationen und nicht von Visionen unterschieden wird, werden in diesem Werk alle Arten von Bilderlebnissen als Meditation bezeichnet und als religiös bedeutsam ausgewertet und empfohlen, obwohl eine kritische Sichtung dringend das Echte vom Unechten, das Förderliche vom Gefährlichen unterscheiden helfen sollte.

Aus der Psychotherapie und der Psychiatrie ergeben sich weitere Fragen.

Den Rez. haben ärztliche Erfahrungen an deutschen, vor allem aber in indischen Nervenkliniken eine Hauptsorge gelehrt: Grundvoraussetzung seelischer Gesundheit ist die klare örtliche und zeitliche Orientierung. Ihr gelten die ersten Fragen des Psychiaters.

Wir können nicht denken ohne die Voraussetzungen „a priori" von Raum und Zeit. Östliches, insbesondere buddhistisches „Sich

versenken ins ewige Nun" (Dürckheim) enthebt den Menschen in eine unpersönliche, unräumliche und zeitlose Welt. Das bedroht die seelische Gesundheit, wie zahllose ärztliche Erfahrungen belegen. Das vorliegende Werk schützt u. E. nicht ausreichend vor diesen Gefahren, sondern leistet ihnen z. T. Vorschub.

Nur in Jesus Christus, der in die Geschichte einging, der vor fast 2000 Jahren Mensch wurde in Bethlehem, – nur in der persönlichen Bindung an ihn bleibt das Meditieren gebunden und geborgen in den von Gott gesetzten Ordnungen unserer Seele.

Insgesamt also ist das vorliegende zweibändige Meditationswerk geeignet, ein Bild zu vermitteln von der Vielfalt und dem Reichtum möglicher Meditationswege. Es zeigt den Zugang zu einer innersten Welt des Glaubens, der sich im Bilderleben dem Betenden öffnet. Es läßt aber zugleich Bedenken laut werden und Wünsche äußern im Blick auf Gefahren, fehlende Klarheit und notwendige weitere wissenschaftliche wie praktische Meditationsarbeit, die diesen wichtigen Bereich dem seelsorgerischen Handeln erschließt.

Der Referent weiß sich mit den Vf.n persönlich sowie in dem Ziel verbunden, echte christliche Meditation zu fördern. Über Monate hin erstreckte sich ein Briefwechsel über zahllose Einzelheiten der vorstehenden Besprechung, in der – im Blick auf die positive Wertung – Übereinstimmung herrschte und manche Mißverständnisse ausgeräumt werden konnten. Meinungsverschiedenheiten aber blieben bestehen:

Die Vf. sind überzeugt, mit dem zweiten Bd ein rein christliches Werk geschrieben zu haben und weisen jeden Gedanken eines Synkretismus oder Pantheismus weit von sich. Sie fühlen sich in der abschließenden Beurteilung nicht „von innen her verstanden". Sie verweisen mit Recht auf die oekumenische Bedeutung des Werkes und können ein Verwischen der Grenze zu den östlichen Religionen nicht erkennen (obwohl der Verlag die Werke ausdrücklich mit dem Hinweis ankündigt: „Hier wird es unternommen, fernöstliche und christliche Meditationsweisen zusammenzuführen").

So wird es die Aufgabe des Lesers sein, sich selbst angesichts der abweichenden Urteile eine eigene Meinung zu bilden.

Es bleibt die gemeinsame Aufgabe der Vf., des Rez. und der Leser, durch ein Meditieren im Geist der Liebe dem Einen und Einzigen näherzukommen, der gesagt hat: „Ich bin die Wahrheit".

Berlin Klaus Thomas

Geschenk der Armen an die Reichen. Zeugnisse aus dem gewaltfreien Kampf der erneuerten Kirche in Lateinamerika. Hrsg. und kommentiert von Hildegard Goss-Mayr. – Wien, München, Zürich: Europaverlag (1979). 172 S. (Soziale Brennpunkte Bd 7) kart. ÖSch 118.–; DM 18.–

Die bereits durch mehrere Veröffentlichungen (bes. Der Mensch vor dem Unrecht. Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung, [3]1978) bekannte Herausgeberin legt eine willkommene Sammlung von geschickt ausgewählten Texten zu der durch Titel und Untertitel klar umrissenen Problematik des „Kontinents der Hoffnung" vor. Neben Stellungnahmen allgemein bekannter brasilianischer Bischöfe (Kard. Lorscheider, Hélder Câmara, Antônio Fragoso u. a.) verdienen die Beiträge der Theologen Ricardo Antoncich SJ, Peru (Diagnose der Lage Lateinamerikas und der Ort der Kirche in diesem Gesamtbild, 37–63) und Leonardo Boff OFM, Brasilien (Bericht über das III. Interkirchliche Treffen brasilianischer Basisgemeinschaften, João Pessoa 1978, 73–76) besondere Beachtung.

Die meisten der gebotenen Texte werden erstmals in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht. Der Schwerpunkt der Sammlung liegt auf Brasilien, das die verdiente Herausgeberin aus eigenen Erleben am besten kennt (vgl. dazu ihre grundlegende Arbeit: Die Macht der Gewaltlosen. Der Christ und die Revolution am Beispiel Brasiliens. Graz 1968). Die erschütternden Zeugnisberichte des im brasilianischen Nordosten wirkenden französischen Priesters Fredy Kunz (109–118), die Schilderung der Verfolgung der Kirche in El Salvador (127–133) und weitere Zeugnisse (aus Bolivien, Ecuador und Chile) geben dem Bändchen eine besondere Note. Ein ausführliches „Quellenverzeichnis" (170–172) ermöglicht die wissenschaftliche Auswertung der Texte und das Auffinden der Originalfassungen.

Münster Werner Promper

Bühlmann, Walbert: **Alle haben denselben Gott.** Begegnung mit den Menschen und Religionen Asiens. – Frankfurt a. M.: Knecht 1978. 223 S., kart. DM 25.–

Die Tagung der Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenz in Hongkong konstatierte im Hinblick auf die Zukunft der Christenheit in Asien 1977: „Das entscheidende neue Phänomen des asiatischen Christentums wird sein, daß echte christliche Gemeinschaften in Asien hervorwachsen – asiatisch in ihrem ganzen Denken, Beten, Leben, in der Art und Weise, wie sie ihr eigenes Christus-Erlebnis anderen weitergeben. Die Konsequenzen werden gewaltig sein ... auf allen anderen Lebensgebieten. Wir sollten uns davor hüten, unsere zukünftige Mission in Kategorien zu sehen, die der Vergangenheit angehören, als der Westen die Geschichte der Kirche gestaltete ... Der Auszug aus dem Westen hat bereits begonnen. Laßt uns mitnehmen all das, was kostbar und gut ist, und verbrennen all das, was nutzlos ist! Dann wird der Herr selbst unseren Exodus in das verheißene Land segnen." Mit diesem Zitat läßt sich die Intention vorliegender Darlegungen programmatisch umschreiben. Dem Vf., Missionssekretär des Kapuzinerordens, geht es mit seinem Buch – in die Form einer Reportage gekleidet – darum, dem interessierten Leser auf dem Weg des faktischen, pragmatischen Aufweises das Geheimnis der Religionen auf dem asiatischen Kontinent zu erschließen und damit zugleich den Vertretern des Christentums einen neuen, positiven Zugang sowie Möglichkeiten eines vorurteilsfreien, gegenseitigen Austausches und Dialogs mit ihnen zu eröffnen. Es wird die Entwicklung bei der Begegnung der katholischen Mission mit den nichtchristlichen Religionen während der vergangenen zwanzig Jahre aufgezeigt, wie sie sich insbesondere bei interreligiösen Tagungen und Begegnungen niedergeschlagen hat. Die vergleichende Betrachtung offenbart nicht die Identität, wohl aber die Komplementarität des Christentums mit den anderen Religionen. Auf diese Weise entdeckt man im Gegenüber plötzlich den Bruder, mit dem man reden, mit dem man beten und mit dem man sich in der Frömmigkeit eins wissen kann.

Ein entscheidender Durchbruch in der Beurteilung der nichtchristlichen Religionen erfolgte erst auf dem Zweiten Vatikanum mit der Erklärung „Nostra aetate". Sie war das Ergebnis eines langen und schwierigen Bewußtseinsbildungsprozesses (26–39). In diesem Konzilsdokument, in dem von jenen Religionen mit großer Achtung gesprochen wird, die Werte in ihnen anerkannt und auch die Heilsmöglichkeiten der Menschen in jenen Religionen zugegeben werden, artikuliert die Kirche nachdrücklich ihre wichtige Aufgabe, „Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern", und darum „vor allem das ins Auge zu fassen, was den Menschen gemeinsam ist" (38). Gerade die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen hatte bislang hermetisch verschlossene Türen aufgestoßen und einen Dialog zwischen ihnen und der Kirche in Gang gesetzt, den Vf. im Anschluß an bekannte Kongresse und Treffen eingehend darstellt, beispielsweise die am Rande des 38. Eucharistischen Kongresses im November 1964 in Bombay stattgefundene Tagung über „Christliche Offenbarung und nichtchristliche Religionen" (40–55) oder das beeindruckende zweite Treffen der Mönchsorden Asiens in Bangalore/Indien im Oktober 1973, an dem zusätzlich dreißig Experten und Beobachter – unter ihnen eine Anzahl nichtchristlicher Mönche – teilnahmen und das unter Leitung von Dom R. W. Weakland, Abt-Primas der Benediktiner, stattfand (124–131).

Einige kritische Einwände seien erlaubt. Der Hauptbuchtitel ist zwar plakativ gewählt, gibt jedoch zu Mißverständnissen Anlaß; man denkt etwa unwillkürlich an eine synkretistische Gesamtschau der verschiedenen Religionssysteme oder es drängt sich die Assoziation von der umstrittenen These der „anonymen Christen" auf. Allerdings differenziert die Abhandlung selbst behutsamer, was vornehmlich im Schlußkapitel deutlich wird, das eine theologische Auswertung versucht (193–214). Andererseits fallen m. E. manche Analysen, Beurteilungen, Perspektiven und Prognosen zu optimistisch, fast etwas naiv und unrealistisch aus. Das Verhältnis zwischen Moslems und Christen in Indonesien kann man nicht so positiv und unproblematisch darstellen, wie es in Kapitel 12 (132–142) geschieht. Einzelereignisse lassen sich nicht verallgemeinern, zudem ist, um beim Beispiel Indonesien zu bleiben – religiös betrachtet die größte Islam-Nation und die fünftgrößte Nation der Welt –, von Insel zu Insel jeweils genau zu unterscheiden. Zahlreiche Indonesier gehören laut Personalausweis dem „Islam" an, ihre Religiösität jedoch ist vielfach ein Gemisch aus altem, einheimischem religiösen Brauchtum, Hinduismus, sowie buddhistischen, tantrischen und islamischen Einflüssen. Wenn auch zu konzedieren ist, daß der Islam sich in Indonesien nicht so doktrinär und unduldsam gebärdet wie z. B. im Iran, wo zur Zeit mit allen Mitteln und unter allen Umständen eine enge Synthese von Religion und Politik angestrebt wird, so werden die Beziehungen zwischen Christentum und Islam im Zuge der weltweit zu konstatierenden Islam-Renaissance zunehmend belastet. Exemplarisch sei verwiesen auf zwei Erlasse des indonesischen Religionsministers aus dem Jahr 1978,

die als Bedrohung aller nicht-islamischen Religionsgemeinschaften und besonders auch gegenüber den christlichen Minderheiten zu bewerten sind. Die Situation in Hongkong hat Vf. negativ überzeichnet und kontrastiert sie ungerechtfertigter Weise mit einem idealistischen Bild vom Maoismus. Wenn es in Hongkong viel schlechter als in China ist und es dort zugeht „wie in den Tagen Noes" (156), während das kommunistische China als Paradies geschildert wird, das es im Gegensatz dazu verstanden zu haben scheint, „daß es nicht in der Ordnung sei, sorglos sein Leben zu fristen und sich nicht um andere zu kümmern" (157), so bleibt die Frage einleuchtend zu beantworten, warum immer noch Tausende Chinesen nach Hongkong flüchten? Überdies wird die Tätigkeit der östlichen Religionen und die der Sekten im Westen verharmlosend behandelt (188–192). Man vermißt einen Hinweis darauf, daß Gruppen wie „Kinder Gottes", „Moon-Sekte" und „Hare Krishna" höchst zweifelhafte Erscheinungen sind, ja sogar eine reale Gefahr für viele Jugendliche beinhalten, und zwar so sehr, daß die Bundesregierung sich veranlaßt sah, eine Untersuchung der in der Bundesrepublik tätigen Sekten in Auftrag zu geben, um dem Problem der Sekten, deren Faszination mancher junge Staatsbürger erliegt und der durch seinen Anschluß an sie seine Person einer existentiellen Gefahr aussetzt, wirksam zu Leibe zu rücken. Denn die subkulturellen religiösen Gemeinschaften sind mittlerweile zu einem gesellschaftlichen Problem ersten Ranges geworden. Den oft hilf- und orientierungslosen Jugendlichen versprechen geschäftstüchtige Sektenmanager eine Scheinwelt, in der es sich dank der transzendentalen Meditation frei von Leiden und Problemen leben lasse. Die Realität belegt genau das Gegenteil. Schwere, z. T. lang anhaltende psychische Störungen anstatt der erhofften Bewußtseinserweiterung, anstatt Frieden und Geborgenheit durch transzendentale Meditation sind das Resultat nach längerer Sektenmitgliedschaft bei vielen Jugendlichen. Auch beängstigende Persönlichkeitsveränderungen lassen sich konstatieren.

Trotz dieser kritischen Vorbehalte verdient das Buch, aufmerksam gelesen zu werden. Die anregenden Ausführungen machen deutlich, daß wir vor einer ganz neuen Epoche der Kirche und ihrer Mission stehen. Schwerpunkt dieser neuen Weltkirche wird die Dritte Welt sein und hier besonders der asiatische Raum, wo die großen Menschenmassen leben und wo die wichtigsten Entscheidungen für die Zukunft der Menschheit fallen werden. All dies verdeutlicht die Verantwortung der Kirche, ihren Blick nach vorn zu richten und den durch das Zweite Vatikanum ermöglichten Dialog mit den asiatischen Religionen zu suchen, wo und wie der heilsgeschichtliche Dialog Gottes in diesen Religionen stattfindet und wie die Öffnung auf Christus hin möglich wird.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Crumbach, Karl-Heinz: **Theologie in kritischer Öffentlichkeit.** Die Frage Kants an das kirchliche Christentum. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1977). 108 S. (Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Systematische Beiträge. Nr. 21) kart. DM 15.80

Der Vf. greift hier Kants Auseinandersetzung mit dem überlieferten kirchlichen Christentum auf, um eine Lektion „unbefriedigter Aufklärung" (105) in der kirchlichen Theologie abzuhandeln. Kant lehnt das kirchliche Verfahren gegen Kritiker der kirchlichen Lehre ab. Es gilt ihm als Gewalt gegen ein unveräußerliches Recht jedes Menschen, alles Überlieferte und von Institutionen Angebotene „der öffentlichen Kritik" (20) auszusetzen. Dieses Recht wurde Kant selbst äußerst wichtig, als seine kritischen Veröffentlichungen über die Religion der kirchlichen Zensur unterzogen wurden (11ff). Laut Kant bestehen Institutionen in der Öffentlichkeit nicht um ihrer Selbsterhaltung willen, noch dürfen sie Privateigentum sein; vielmehr müssen sie ein allgemeines Gut werden (vgl. 41–59).

In der von der Kirche seinerzeit betriebenen Bibeltheologie erblickt Kant einen grundsätzlichen Widerspruch. Nicht alles, was diese Theologie lehrt, ist streng biblisch. Das braucht laut Kant auch gar nicht zu sein. Im Gegenteil, eine menschenwürdige Religion muß sich mit der Philosophie und mit anderen kritischen Wissenschaften auseinandersetzen. Widersprüchlich erscheint Kant seine zeitgenössische Theologie dort, wo sie ihre Vorliebe für Anschauungen und Mittel zeigt, die den gewaltsam erzwungenen Gehorsam gegenüber der Kirche rechtfertigen (82). Gewalt in ihrer sublimsten Form besteht darin, die Zustimmung zu einer Lehre zu verlangen, ohne daß über sie diskutiert werden dürfte: „Gewalt ist sprachlos." (83)

Institutionstheologen müßten sich stattdessen nach Kenntnisnahme der gesamten kirchlichen Lehre mit den kritischen Anfragen an sie beschäftigen. Diese Auseinandersetzung sollte bei den kirchlichen Theologen ein kritisches Bewußtsein ausbilden. Die Berufung auf einen alleinseligmachenden kirchlichen Glauben hingegen verhindert „die Verständigung mit der allgemeinen Menschenvernunft" (84). Damit läuft die Theologie bloß Gefahr, falsche Anschauungen zu übernehmen, die im Gegensatz zum Anliegen der Philosophie und der Wissenschaften stehen. Diese wollen ja gerade Gewalt in ihrer sublimsten Form, d. h. als blinden Gehorsam gegenüber Institutionen, entlarven und durch vernünftiges Reden beseitigen (vgl. 68ff). Vernünftiges Reden in öffentlicher Diskussion kann nicht mehr ohne weiteres „durch Berufung auf Offenbarung oder die Forderung des Glaubens bestritten werden" (103).

Gerade eine Kirche, die sich als Träger einer Weltreligion versteht, „kann nicht selbst-bezogen sein" (ebd.). Sie muß für vernünftiges, d. h. öffentliches Reden eintreten. Zu seiner Zeit merkte Kant, daß die kirchliche Theologie nicht so weit zu gehen gewillt war. Daher schlug er vor, die Kirche solle „wenigstens die Freiheit eines solchen Unternehmens von seiten anderer nicht unterdrücken" (104f).

C. weiß um die mehrfach veränderte Lage im 20. Jh. Neue Fragen betreffen „das nach wie vor ungeklärte Selbstverständnis von Kirche und Theologie in der modernen Welt" (105). Er hat nur allzu recht – was an drei Punkten erläutert werden soll: 1. Kant kämpfte für die Freiheit des Denkens und der Meinungsäußerung gegen die damalige Zwangsinstitution Kirche. Verbal haben die Kirchen der abendländischen Tradition sich Kants Forderungen nach Beachtung der Menschenrechte zu eigen gemacht. Ist aber die Art, wie die Kirchen in der gegenwärtigen Weltlage nach der Freiheit des Individuums schreien, wirklich menschenwürdig? Die Kirchen im allgemeinen, besonders aber in den USA und in Westeuropa, sprechen gegen die extrem machtgeordneten politischen Systeme der sozialistischen Staaten in Osteuropa und in einigen Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas. Sie prangern die materialistische Weltanschauung des Marxismus-Leninismus an, weil sie der transzendenten Wirklichkeit nicht gerecht wird, die zum Menschen gehört.

2. Werden die Kirchen mit dieser Kritik am „Totalitarismus" des Ostblocks und mancher außereuropäischer Staaten der „Freiheit der menschlichen Person" wirklich gerecht? Fragen sich die Kirchen, warum es zur Oktoberrevolution und zu den Umwälzungen in Angola, Mosambik, Kuba usw. kam? Kann man z. B. sagen, das Polen der Obristen habe das Individuum mehr respektiert als das Polen unserer Tage? Bulgarien unter König Boris habe sich besser um die Individuen gekümmert als das heutige Bulgarien? Das Rumänien der Eisernen Garde sei besser gewesen als das Rumänien unter Ceauscescu? Im Kuba Batistas sei es den Individuen besser gegangen als im Kuba Castros? In Mosambik sei es den Individuen und der Allgemeinheit unter dem portugiesischen Kolonialregime besser ergangen als heute, fünf Jahre nach der Unabhängigkeit? Kann man wirklich sagen, die marxistisch-leninistische Staatspartei in Mosambik kümmere sich nicht um das individuelle Wohl der Menschen?

3. Warum werden in der deutschen Theologie die päpstlichen Verlautbarungen, die den Liberalismus und die Philosophie der Freien Marktwirtschaft nicht zu schonen scheinen, kaum zitiert? Fragen über Fragen, die zeigen, wie heute „das grundsätzliche Problem der Kommunikation von kirchlicher Lehre und Verkündigung und kritischem Denken" (9) auf der Ebene der Weltgesellschaft zu stellen ist. Seit Kant hat sich die Lage grundlegend geändert: Zur Zeit Kants war es tabu, für die individuelle Freiheit einzutreten. Heute ist es tabu geworden, über die schlechten Ergebnisse eines Systems zu sprechen, das von Freiheit der Individuen gerne redet, gleichzeitig jedoch Millionen Individuen schwer schädigt. Die Kritik am weltweiten System des Weltmarktes mit seinem Grundgesetz des Profits zugunsten einer Minderheit der Weltbevölkerung und zuungunsten der Mehrheit wird tabuisiert, und die kirchliche Theologie flüchtet vielfach in die unfruchtbare Kritik des Sozialismus. Dabei verkennt man immer noch, daß dieses Wort Sozialismus für viele unterdrückte Menschen Hoffnung bedeutet, welche die Kirche ihnen nicht gibt.

C. plädiert für eine Theologie, die sich nicht hinter den Bollwerken eines unangreifbaren kirchlichen Glaubens isoliert, sondern sich den philosophischen und wissenschaftlich-kritischen Herausforderungen und den dahinterstehenden Nöten der Zeit stellt. Rez. versteht daher Walter Kern SJ nicht, dem „unverständlich" bleibt, wie dieses „Schriftchen" über „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" „zum theologischen Doktorat hinreichen konnte" (ZKTh 100 [1978] 367). Mindestens aus katholischer Sicht bestehen zwischen Philosophie und Theologie notwendige Übergänge. C. hat das Verdienst, einem sehr wichtigen davon im Anschluß an Kant nachgedacht zu haben.

Paderborn Filipe J. Couto

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

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd. XIV: In Sorge um die Kirche. Bearb. von Paul Imhof. – Zü, Eins, Köln: Benziger Verl. (1980). 484 S.; Lw. DM 56,–.

Actas del II Congreso Internacional de **Lulismo**. Moramar, 19–24 Octubre 1976. Vol. I. – Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica 1979. XII, 314 p.

In memoriam Gabrielis M. **Roschini, 1900–1977.** – R: Pont. Facultas Theol. «Marianum» Ordinis Fratrum Servorum S. Mariae 1979. XIX, 587 p. = Marianum XLI, 1979; p. 5–63: Bibliografia.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Society of Biblical Literature. 1978 Seminar papers. One hundred fourteenth annual meeting, 18–21 November 1978, Marriott and Monteleone Hotels, New Orleans, Louisiana. Ed. by Paul J. Achtemeier. Vol. I. II. – Missoula, Montana: Scholars Press (1978). VII, 415 p.; VII, 346 p. = Society of Biblical Literature – Seminar Papers series XIII/XIV.

Haag, Herbert: Das Buch des Bundes. Aufsätze zur Bibel und ihrer Welt. Hrsg. von Bernhard Lang. – Düs: Patmos Verl. (1980). 315 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Lw DM 32,80; S. 16–36: Bibliographie Herbert Haag.

Smart, James D.: The past, present, and future of biblical theology. – Phil: Westminster Pr. (1979). 162 p.; $ 7,95.

2. Altes Testament

Festorazzi, François: **Gen 1–3** e la Sapienza di Israele. – RBibl XXVII, 1979, 41–51; p. 53–55: Virgulin, Stefano: «Casa di Giacobbe, venite, camminiamo alla luce di Jahweh» ‹**Is. 2, 5**›.

García López, Félix: **Deut. VI** et la tradition-rédaction du Deutéronome. – RB LXXXV, 1978, 161–200; LXXXVI, 1979, 59–91.

Rehm, Martin: Das erste Buch der **Könige**. Ein Kommentar. – (Wü:) Echter Verl. (1979). 226 S.; kart. DM 39,–.

Isbell, C.D. – M. Jackson: Rhetorical criticism and **Jeremiah VII.1–VIII.3.** – VT XXX, 1980, 20–26; p. 27–37: Ogden, G. S.: **Qoheleth IX 17 – X 20.** Variations on the theme of wisdom's strength and vulnerability.

Stolz, Fritz: Psalm **22**: Alttestamentliches Reden vom Menschen und neutestamentliches Reden von Jesus. – ZThK LXXVII, 1980, 129–148.

Beaucamp, E[vode]: Le psautier. Vol. II: **Ps 73–150**. – P: Lecoffre – Gabalda 1979. X, 340 p. = Sources bibliques; F 235,–.

Mann, Thomas W.: Theological reflections on the denial of Moses. – JBL XCVIII, 1979, 481–494; p. 497–511: Briggs Curtis, John: On Job's response to Yahweh; p. 513–528: Landy, Francis: The Song of Songs and the Garden of Eden.

Peters, Melvin K.H.: An analysis of the textual character of the Bohairic of Deuteronomy. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1979). XV, 374 p. = Society of Biblical Literature – Septuagint and cognate studies IX.

Eaton, J[ohn] H.: Festal drama in **Deutero-Isaiah**. – Lo: SPCK (1979). XII, 132 p.; £ 4,95.

Van Zijl, J.B.: A concordance to the Targum of Isaiah. – (Missoula, Mont.:) Scholars Pr. (1979). 207 p. = Society of Biblical Literature – Aramaic studies III.

Renker, Alwin: Die Tora bei **Maleachi**. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte von tora im Alten Testament. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 269 S. = Freiburger theologische Studien CXII; kart. DM 49,– [Diss., Freiburg/B]

Griffith, Leonard: Reactions to God. Man's response to God's activity in the psalms. – Lo [e. a.]: Hodder & Stoughton (1979). 159 p. = Ecclesia Books; £ 2,25.

Ljung, Inger: Tradition and interpretation. A study of the use and application of formulaic language in the so-called Ebed YHWH-psalms. – Lund: CWK Gleerup (1978). 144 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series LII; scr 58,–.

Efrid, James M.: **Daniel** and revelation. A study of two extraordinary visions. – Valley Forge: Judson Pr. (1979). 144 p.; $ 4,95.

Brownlee, William H[ugh]: The Midrash Pesher of **Habakkuk**. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1979). IX, 220 p. = Society of Biblical Literature – Monograph series XXIV.

Hanson, Paul D.: From Prophecy to Apocalyptic: Unresolved issues. – Journal for the study of the Old Testament XV, 1980, 3–6; p. 7–29: Barker, Margaret: Some reflections upon the Enoch myth; p. 31–50: Zakovitch, Yair: A study of precise and partial derivations in biblical etymology; p. 51–56: Geyer, J.B.: The Joseph and Moses narrative: Folk-tale and history; p. 57–61: Thompson, Thomas L.: History and tradition: A response to J. B. Geyer.

Lichtenberger, Hermann: Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 282 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments XV; kart. DM 56,– [Diss., Marburg]

Sollamo, Raija: Renderings of Hebrew semiprepositions in the Septuagint. – Hels: Suomalainen Tiedeakatemia 1979. 10*, 385 p. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes humanarum litterarum XIX; FM 72,–.

Crenshaw, James L.: Gerhard von **Rad** (dt.), Grundlinien seines theologischen Werks. (Aus dem Amerik. von Jürgen Kegler.) – (Mchn:) Kaiser (1979). 189 S.; kart. DM 19,80.

Childs, Brevard S.: Introduction to the Old Testament as Scripture. – (Lo:) SCM Press (1979). 688 p.; £ 17,50.

Otzen, Benedikt – Hans Gottlieb – Knud Jeppesen: Myths in the Old Testament (Myter i det Gamle Testamente, engl.). – (Lo:) SCM Press (1980). XIV, 143 p.; £ 4,95.

Dietrich, Walter: Israel und Kanaan. Vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1979). 119 S. = Stuttgarter Bibelstudien XCIV.

Geller, Stephen A.: Parallelism in early biblical poetry. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. (1979). 389 p. = Harvard Semitic Museum – Harvard Semitic monographs XX.

Ottosson, Magnus: Temples and cult places in Palestine. – Upps, Sto: Almquist & Wiksell Intern. 1980. 137 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas. Uppsala studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern civilizations XII; scr 62,50.

Nidda ‹Unreinheit der Frau›. (Hebr., dt.) Text, Übers. u. Erklärung nebst einem textkritischen Anhang von Benyamin Z. Barslai. – B, NY: de Gruyter 1980. X, 193 S. = Die Mischna. Seder VI: Toharot. Traktat 7; kart. DM 85,–.

Wilms, Franz-Elmar: **Wunder** im Alten Testament. – Rgb: Pustet (1979). 368 S. = Schlüssel zur Bibel.

Craigie, Peter C.: The problem of **war** in the Old Testament. – GrR, Mich.: Eerdmans (1978). 125 p.

Ohler, Annemarie: Israel, Volk und Land. Zur Geschichte der wechselseitigen Beziehungen zwischen Israel und seinem Land in alttestamentlicher Zeit. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1979). 325 S., zahlr. Taf. u. Abb. im Text; Lw. DM 44,50.

3. Neues Testament

Ogawa, Akira: Paraboles de l'Israël véritable? Reconsidération critique de **Mt. XXI 28 – XXII 14.** – NovT XXI, 1979, 121–149; p. 193–205: Nolland, John: Classical and Rabbinic parallels to "Physician, heal yourself" ‹**Lk. IV 23**›.

Burgos Núñez, Miguel de: La comunión de Dios con el crucificado. Cristología de **Marcos 15, 22–39.** – EstB XXXVII, 1978, 243–266.

Schnider, Franz: Ausschließen und ausgeschlossen werden. Beobachtungen zur Struktur des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner **Lk 18, 10–14a.** – BZ N. F. XXIV, 1980, 42–56.

Dillon, Richard J.: From eye-witnesses to ministers of the Word. Tradition and composition in **Luke 24.** – R: Biblical Institute Pr. 1978. XV, 336 p. = Analecta biblica LXXXII.; Lire 21 000.

Becker, Jürgen: Das Evangelium nach **Johannes**, Kapitel **1–10.** – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn; (Wü:) Echter (1979). 340 S. = Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament IV, 1.

Conti, Martino, OFM: La riconciliazione in **1 Gv 1, 9.** – Antonianum LIV, 1979, 163–224.

Collins, Raymond F.: "A new commandment I give to you..." ‹**Jn 13:34**›. – LavThPh XXXV, 1979, 237–261.

Carson, D. A.: The function of the Paraclete in John **16:7–11.** – JBL XCVIII, 1979, 547–566.

Ritt, Hubert: Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh. **17.** – Wü: Echter Verlag (1979). 527 S. = Forschung zur Bibel XXXVI; kart. DM 64,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Piper, John: The demonstration of the righteousness of God in **Romans 3:25,26.** – Journal for the study of the New Testament VII, 1980, 2–32; p. 33–40: Price, Robert M.: Punished in Paradise ‹An exegetical theory on **II Corinthians 12:1–10**›; p. 41–60: Francis, James: "As babes in Christ" – Some proposals regarding **I Corinthians 3.1–3**; p. 61–66: Horst, P.W. van der: Notes on the Aramaic background of **Luke II 41–52.**

Räisänen, H.: Das „Gesetz des Glaubens" ‹**Rom. 3.27**› und das „Gesetz des Geistes" ‹Rom. **8.2**› – NTSt XXVI, 1, 1979, 101–117; p. 87–100: O'Neill, J.: The source of christology in Colossians; p. 61–86: Neugebauer, F.: Zur Deutung und Bedeutung des **1. Petrus**briefes.

Senft, Christophe: La première épître de Saint-Paul aux **Corinthiens.** – (Neuch:) Delachaux & Niestlé (1979). 227 p. = Commentaire du Nouveau Testament II, 7.

Wilson, Stephen G.: Luke and the pastoral epistles. – Lo: SPCK (1979). XII, 162 p.

Zimmermann, Frank: The Aramaic origin of the four Gospels. – NY: KTAV Publ. House 1979. XIV, 244 p.; $ 17,50.

Pesch, Rudolf: Das Evangelium der Urgemeinde. Wiederhergestellt u. erläutert. – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1979). 222 S. = Herderbücherei DCCXCVIII.

Kelber, Werner H.: **Mark** and work tradition. – Semeia XVI, 1980, 7–55; p. 57–95: Tannehill, Robert C.: The Gospel of Mark as narrative Christology; p. 97–132: Struthers Malbon, Elizabeth: Mystic structure and meaning in Mark; p. 133–165: Calloud, Jean: Toward a structural analysis of the Gospel of Mark.

Dormeyer, Detlev: Der Sinn des Leidens Jesu. Historisch-kritische und textpragmatische Analysen zur **Markuspassion.** – Stu: Katholisches Bibelwerk (1979). 118 S. = Stuttgarter Bibelstudien XCVI.

Mattill, A. J.: **Luke** and the Last Things. A perspective for the understanding of Lukan thought. – Dillsboro: Western North Carolina Pr. (1979). XI, 247 p.; $ 8,95.

Feuillet, André: Loi de Dieu, loi du Christ et loi de l'Esprit d'après les épîtres pauliniennes. – NovT XXII, 1980, 29–65.

Verhoef, Eduard: Er staat geschreven... De oud-testamentische citaten in de Brief aan de Galaten. – Meppel: Krips Repro 1979. 351 blz.; hfl 44,75 [Diss., Amsterdam]

Ruager, Sören: Das Reich Gottes und die Person Jesu. – Ffm, Bern, Cirencester: Lang 1979. 219 S. = Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum III; sfr 43,– [Diss., Aarhus]

Tolbert, Mary Ann: Perspectives on the Parables. An approach to multiple interpretations. – Phil: Fortress Pr. (1979). 141 p.

Kissinger, Warren S.: The Parables of Jesus. A history of interpretation and bibliography. – Metuchen, N.J., Lo: The Scarecrow Pr., The American Theological Library Association 1979. XXIV, 439 p. = ATLA. Bibliography series IV.

Léon-Dufour, Xavier: Face à la mort, Jésus et Paul. – P: Éd. du Seuil (1979). 317 p. = Parole de Dieu; F 23,–.

Jewett, Robert: Dating Paul's life. – (Lo:) SCM Pr. (1979). VIII, 160 p.; £ 3,95.

Hofius, Otfried: Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens. – ZThK LXXVII, 1980, 186–199.

M[a]cDonald, James I(an) H(amilton): Kerygma and Didache. The articulation and structure of the earliest Christian message. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. (1980). 247 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series XXXVII. [Diss., Edinburgh]

Preuß, Horst Dietrich – Klaus Berger: Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments. Teil II: Neues Testament. Register der biblischen Gattungen und Themen. Arbeitsfragen und Antworten. – Hdlbg: Quelle & Meyer (1980). V, S. 239–527. = Uni-Taschenbücher CMLVXXII; kart. DM 22,80.

Riesenfeld, Harald: Unité et diversité dans le Nouveau Testament. Traduit du suédois par L.-M. Dewailly. – P: Ed. du Cerf 1979. 195 p. = Lectio divina XCVIII; F 50,40.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Wickert, Ulrich: Das **Kind** in der Kirchengeschichte. – Theologia viatorum XIV, 1977/78, B (1979), 209–228; S. 167–181: Selge, Kurt-Victor: Die ältere und die neuere Zeit in der Kirchengeschichte.

Blehl, Vincent Ferrer: John Henry **Newman**. A bibliographical catalogue of his writings. – Charlottesville: Univ. Press of Virginia (1978). XL, 148 p.; $ 17,50.

Schwager, Raymund: Geschichtsphilosophie und Erlösungslehre. – ZkTh CII, 1980, 14–23.

Kirkehistorisk bibliografi af Torben Christensen, Jakob H. Grønbaek, Erich Nørr, Jørgen Stenbaek. – Kop: Gad 1979. 424 p.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del P. **Ilarino** da **Milano**. A cura dell'Istituto di storia della Facoltà di Magistero dell'Università di Perugia. [T.] I–II. – R: Herder 1979. XXX, 774 p. = Italia sacra XXX/XXXI; Lire 60 000; p. XVI–XXX: Bibliografia del P. Ilarino da Milano (Alfredo Marchesi), a cura di L. Proietti Pedetta; p. 1–22: Stanislao da Campagnola: Vita religiosa e chiesa nell'attività di studi e di ricerca di **Ilarino** da **Milano**; p. 23–82: Pavan, Massimiliano: Cristiani, ebrei e imperatori romani nella storia provvidenzialistica di **Orosio**; p. 83–133: Bonamente, Giorgio: Potere politico ed autorità religiosa nel «De obitu Theodosii» di **Ambrogio**; p. 135–164: Cavalcanti, Elena: In preparazione all'edizione critica dei due dialoghi pseudoatanasiani contro i Macedoniani; p. 165–194: Menestò, Enrico: Un nuovo codice dell'«Expositio in Boecii librum de bonorum ebdomade» di **Gilberto Porretano**; p. 195–237: Pellegrini, Luigi: Gli insediamenti francescani nella evoluzione storica degli agglomerati umani e delle circoscrizioni territoriali dell'Italia del secolo XIII (carta allegata al I vol.); p. 239–245: Mezzanotte, Franco: La pietra d'altare nella chiesa di S. Pietro di Taverne (Corciano) (tav. I); p. 247–260: Santucci, Francesco: Chiesa e monastero di S. Apollinare del Sambro tra l'XI e il XIV secolo (tav. II); p. 261–289: Angelucci, Patrizia: Gli Umiliati di Siena e la chiesa del borgo franco di Paganico (tav. III–V); p. 291–326: Bistoni Grilli Cicilioni, Maria Grazia: Codici del convento di S. Francesco in Assisi nella Biblioteca Comunale Augusta di Perugia (sec. XII–XV) (tav. VI); p. 327–359: Meloni, Pier Lorenzo: Mobilità di devozione nell'**Umbria** medievale: due liste di pellegrini; 361–381: Marinelli Marcacci, Olga: Di alcuni codici appartenuti a Niccolò **Perotti** ‹Un inventario del 1481› (tav. VII); p. 383–414: D'Addario, Arnaldo: Il problema «de vita et moribus clericorum» nella diocesi di Firenze. Legislazione canonica e civile, e iniziative spontanee, fra XIV e XVI secolo; p. 415–456: Lupi, Maria: Le carte di Jacopo Guidi riguardanti il Concilio di Trento: inventario della raccolta; p. 457–473: Proietti Pedetta, Luisa: Alcune note sulla situazione delle confraternità ad Assisi nel periodo post-tridentino (secc. XVI e XVII); p. 475–484: Forni, Giovanni: Alcune singolari documentazioni di provvidenze pontificie riguardanti la via Flaminia (tav. VIII–XIII); p. 485–509: Tosti, Mario: La Chiesa a **Perugia** tra conservazione e democrazia ‹**1798–1799**›; p. 511–540: Casella, Mario: Cattolici ed elezioni amministrative a **Roma** nel **1893**; p. 541–580: Sindoni, Angelo: L'organizzazione bianca nella pubblicistica cattolica (dalla «Rerum Novarum» agli inizi del Novecento, in Sicilia); p. 581–613: Fava, Andrea: I vescovi italiani e il Governo Salandra: un episodio di propaganda di guerra nel giugno 1915; p. 615–650: Giuntella, Maria Cristina: Il circolo universitario cattolico e l'ambiente dell'Ateneo Perugino tra le due guerre mondiali; p. 651–679: Fonzi, Fausto: Il colloquio tra Pio XI e Jacini del 25 marzo 1929; p. 681–727: Monticone, Alberto: La Radio Vaticana tra fascismo e guerra ‹1931–1944›.

Laboa, Juan María: Die Gewalt in der Geschichte der Kirche. – Internationale Katholische Zeitschrift »Communio« IX, 1980, 108–123.

3. Alte Kirchengeschichte

Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe **Lazzati**. A cura di R(aniero) Cantalamessa e L(uigi) F(ranco) Pizzolato. – Mil: Vita e Pensiero 1979. XXXIV, 531 p. = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Studia Patristica Mediolanensia X; Lire 20 000; [cont.:] p. XXVII–XXXIV: Bibliografia patristica di Giuseppe Lazzati; p. 3–24: Beatrice, Pier Franco: Martirio ed ascesi nel sermone pseudo-ciprianeo *De centesima, sexagesima, tricesima*; p. 25–41: Riposati, Benedetto: La struttura degli inni alle tre vergini martiri del Peristephanon di **Prudenzio** ‹III–IV, 109–144–XIV›; p. 42–54: Simonetti, Manlio: Un testo inedito su san **Magno** di **Trani**; p. 57–76: Alfonsi, Luigi: La struttura della I "Apologia" di Giustino; p. 77–118: Bolgiani, Franco: Sullo scritto perduto di **Teofilo d'Antiochia** *Contro Ermogene*; p. 119–144: Cracco Ruggini, Lellia: Un cinquantennio di polemica antipagana a Roma; p. 145–177: Pizzolato, Luigi Franco: **Tertulliano** e la dialettica; p. 178–184: Waszink, Jan Hendrik: Osservazioni sul *De testimonio animae* di Tertulliano; p. 187–194: Ceresa-Gastaldo, Aldo: La dimensione dell'amore nell'interpretazione origeniana del *Cantico dei Cantici*; p. 195–207: Curti, Carmelo: L'interpretazione di Ps. 67,14 in **Eusebio** di **Cesarea**. La sua fortuna presso gli esegeti greci e latini del Salterio; p. 208–232: Peri, Vittorio: «Coram hominibus / apud Deum». Accenti d'anticlericalismo evangelico in **Origene**; p. 233–246: Quacquarelli, Antonio: Col Cristo la preghiera al Padre ‹Orig. *De orat* 22›; p. 247–287: Reale, Giovanni: **Filone** di **Alessandria** e la prima elaborazione filosofica della dottrina della creazione; p. 288–295: Sordi, Marta: **Dionisio** di **Alessandria** e le vicende della persecuzione di Valeriano in Egitto; p. 296–307: Vogt, Joseph: **Synesios** von **Kyrene**: Hellene, Feldherr, Priester; p. 311–317: Cataudella, Quintino: **Prudenzio** e il seme di grano ‹Prudent. *Cathem.* X, 120 ss.›; p. 318–346: Fontaine, Jacques: Poésie et liturgie. Sur la symbolique christique des luminaires, de **Prudence** à **Isidore** de **Séville**; p. 347–357: Norberg, Dag: Une hymne de type irlandais en Italie; p. 361–375: Cantalamessa, Raniero: La concezione teologica della Pasqua in sant'**Ambrogio**; p. 376–388: Cattaneo, Enrico: Il 'Sant'Aquilino': battistero o mausoleo? Una lettura ambrosiana dei mosaici; p. 389–405: Fedalto, Giorgio: **Ambrogio** e la chiesa metropolitana di Aquileia; p. 406–418: Forlin Patrucco, Marcella: Il tema politico della vittoria e della croce in Ambrogio e nella tradizione ambrosiana; p. 419–435: Mara, Maria Grazia: L'interpretazione ambrosiana di Rom. 1,20. «Invisibilia per ea quae sunt visibilia demonstrantur»; p. 436–446: Nazzaro, Antonio v.: Ambrosiana I. Note di critica testuale ed esegesi; p. 447–457: Pellegrino, Michele: «Mutus... loquar Christum». Pensieri di sant'Ambrogio su parola e silenzio; p. 458–474: Siniscalco, Paolo: Immagini del bene e del male in Ambrogio ‹*De Cain et Abel* 1,4 s.; *Expos. euang. sec. Lucam* 4,7 ss.›. Appunti per una storia della mentalità nel IV sec. d.C.; p. 477–484: Courcelle, Pierre: Les lecteurs chrétiens de l'épisode des Cyclopes ‹Aen. III, 593–718›; p. 485–500: Montevecchi, Orsolina: Nomen christianum; p. 501–506: Pincherle, Alberto: Tre noterelle; p. 507–531: Verbeke, Gerard: Foi et culture chez **Némésius** d'**Émèse**. Physionomie d'une synthèse.

Speigl, Jakob: Zum Problem der Teilnahme von Laien an den Konzilien im kirchlichen Altertum. – AHC X, 1978, 241–248.

Quacquarelli, Antonio: Lo Spirito Santo e la iconografia del II e III secolo. – Vetera christianorum XVI, 1979, 173–193 (18 fig.); p. 195–202 (6 fig.): Carletti, Carlo: Un nuovo frammento di sarcofago dal cimitero di Bassilla ad *Sanctum Hermetem*; p. 203–219: Giordani, Roberto: Note sul significato di *iuxta* nel *Liber Pontificalis*; p. 221–236: Marin, Marcello: Sviluppi cristiani di una sentenza: *Non dare la spada al folle* o *al ragazzo*; p. 237–249: Otranto, Giorgio: In margine a una *guerra giudaica*: epoca di ambientazione e data di composizione del *Dialogo con Trifone* di Giustino; p. 251–258: Salmona, Bruno: Ragione e libertà in **Gregorio** di **Nissa**; p. 259–271: Sillitti, Francesca: Prospettive culturali nel De Regno di Sinesio di Cirene.

Culianu, Ioan P.: «Démonisation du Cosmos» et dualisme gnostique. – RHR CXCVI, 1979, 3–40.

Munier, Charles: L'Église dans l'Empire Romain ‹IIe–IIIe siècles›. Partie III: Église et cité. – P: Cujas 1979. 307 p. = Histoire du droit et des institutiones de l'Église en Occident II, 3.

Meinhold, Peter: Studien zu **Ignatius** von **Antiochien**. – Wiesb: Steiner 1979. XII, 89 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz XCVII. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte; kart. DM 28,–.

Dassmann, Ernst: Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus. – Mstr: Aschendorff (1979). XI, 335 S.

Bartelink, G.J.M.: ΘΙΑΣΟΣ et ΘΙΑΣΩΤΗΣ chez les auteurs chrétiens. – OChP XLV, 1979, 267–278; p. 359–372: Merendino, Erasmo: Gli inediti nella tradizione agiografica di S. Gregorio di Agrigento.

Ortiz de Urbina, Ignazio, SJ: Caratteristiche dell'ecumenismo di S. **Basilio**. – Aug XIX, 1979, 389–401; p. 403–414: Cavalcanti, Elena: "Theognosia per mezzo dello Spiritu e inconoscibilità dello Spirito nel *De Spiritu Sancto* di Basilio di Cesarea; p. 415–429: Micaeli, Claudio: L'influsso di **Tertulliano** su Girolamo: le opere sul matrimonio e le seconde nozze; p. 431–442: Tibiletti, Carlo: Ascetismo e storia della salvezza nel *De habitu virginum* di **Cipriano**; p. 443–468: Longosz, Stanislao: La tradizione nella controversia ariana ‹a. 318–362›; p. 469–486: Romero Pose, Euge-

nio: Et caelum ecclesia et terra ecclesia. Exégesis tironiana de Apocalipsis 4,1; p. 487–506: Pušk arić, Djuro: La Chiesa e il mistero trinitario nella predicazione di S. **Agostino**; p. 507–515: Manns, Frédéric: La mort de Marie dans le texte dela dormition de Marie.

Theognosti Thesaurus. Cuivs editionem principem curavit Joseph A. Munitiz. – Turnhout: Brepols; Lv: University Pr. 1979. CXXIII, 269 p. = Corpus Christianorum. Series Graeca V.

Cramer, Winfrid: Der Geist Gottes und des Menschen in frühchristlicher Theologie. – Mstr: Aschendorff (1979). IV, 95 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLVI; kart. DM 36,– [Diss., Münster]

Gryson, R.: Les élections épiscopales en Orient au IVe siècle. – RHE LXXIV, 1979, 301–345.

Donner, Herbert: Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.–7. Jahrhundert). – Stu: Kathol. Bibelwerk (1979). 435 S.; kart. DM 49,–.

Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi opera II, 1: De Trinitate. Praefatio. Libri I–VII. Cura et studio P. Smulders. – Turnhout: Brepols 1979. IX, 78*, 310 p. = Corpus Christianorum. Series latina LXII.

Grant, Robert M.: Place de **Basilide** dans la théologie chrétienne ancienne. – RevEtAug XXV, 1979, 201–216; p. 217–229: Lancel, Serge: Les débuts du **Donatisme**: la date du "Protocole de Cirta" et de l'élection épiscopale de **Silvanus**; p. 230–244: Doignon, Jean: Points litigieux dans la tradition du texte du "De ordine" ‹Livre II› de saint **Augustin**; p. 245–248: Tardieu, Michel: Éphrem et Augustin contre Mani; p. 249–255: ∼: Vues nouvelles sur le manichéisme africain?

Cignelli, Lino: Giovanni 14,28 nell'esegesi di s. **Basilio Magno**. – Antonianum LIV, 1979, 582–595.

Ephraem Syrus: Sermones in Hebdomadam Sanctam. Ed. Edmund Beck. – Lv: Corpus Scriptorum Christ. Orient. 1979. 12*, 87 p. = CSCO CDXII = Scriptores Syri CLXXXI.

Trapè, Agostino: S. **Agostino** filosofo e teologo dell'uomo. – Div XXIV, 1980, 53–67.

Storoni, A. Marina: El concepto de "ratio" en las obras de san Agustín. – Augustinus XXIV, 1979, 231–288; p. 289–320: García Montaño, Gonzalo: Doctrina agustiniana de la oración; p. 321–378: Lerena, Jesús: San Agustín y la antigua liturgia hispánica.

O'Connell, Robert J.: When saintly Fathers feuded: The correspondence between Augustine and Jerome. – Thought LIV, 1979, 344–364.

Wermelinger, Otto: Das Pelagiusdossier in der Tractoria des **Zosimus**. – FZPhTh XCIII, 1979, 336–368.

Hudon, Germain: Les présupposés «sacramentels» de saint **Léon** le **Grand**. – EglTh X, 1979, 323–341.

Una raccolta di Opuscoli Calcedonensi (Ms. Sinaï Syr. 10). Edita da Paolo Bettiolo. – Louv: Corpus Scriptorum Christ. Orient. 1979. 8*, 50 p. = CSCO CDIII = Scriptores Syri CLXXVII.

Gray, P. T. R.: The defence of **Chalcedon** in the East ‹**541–553**›. – Lei: Brill 1979. VIII, 189 p. = Studies in the history of Christian thought XX; hfl 64,–.

Leroy, Julien: L'influence de saint Basile sur la réforme studite d'après les catéchèses. – Irénikon LII, 1979, 491–506.

4. Mittelalter und Neuzeit

Gy, Pierre-Marie: Le précepte de la confession annuelle et la nécessité de la confession. – RSPhTh LXIII, 1979, 529–547; p. 549–560: Duval, André: Le «droit divin» de l'intégrité de la confession selon le canon 7 «De Poenitentia» du Concile de Trente. Examen de l'interprétation du P. A. Amato.

Walloschek, Arnold: Zeugen aus benediktinischer Zeit. 60 ehemalige Benediktinerabteien im Süden Deutschlands. Ihre Geschichte, ihr früheres und gegenwärtiges Erscheinungsbild. – St. Ottilien: EOS 1979. 248 S.; geb. DM 29,80.

Mohr, Cornelia: Die Traditionen des Klosters **Oberalteich.** Teil 1. – Mchn: Beck 1979. 133, 284 S. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N. F. XXX. [Diss., München]

Canart, Paul: Les **Vaticani graeci 1487–1962**. Notes et documents pour l'histoire d'un fonds de manuscrits de la Bibliothèque Vaticane. – CdV: Bibliotheca Apostolica Vaticana 1979. VI, 282 p., 51 illustr. = Studi e testi CCLXXXIV.

Brogi, Marco: Ammissione di candidati di rito orientale in Istituti Religiosi Latini. – Antonianum LIV, 1979, 701–732.

5. Mittelalter

Zahlten, Johannes: Creatio mundi. Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter. – Stu: Klett-Cotta 1979. 460 S. = Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik XIII; Lw. DM 148,–.

Jakobi, F. J.: Früh- und hochmittelalterliche Sozialstrukturen im Spiegel liturgischer Quellen. Bericht über ein Forschungsprojekt zur Erschließung, Edition und Auswertung der Gedenküberlieferung geistlicher Gemeinschaften. – GWissUnt XXXI, 1980, 1–20.

Kurze, Dietrich: Häresie und Minderheit im Mittelalter. – HZ CCXXIX, 1979, 529–573.

Kuné, Jacoba Hendrica: Die Auferstehung Christi im deutschen religiösen Drama des Mittealters. – Amst: Rodopi 1979. 250 S., 3 Taf. = Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur XXXVI; hlf 52,–.

Neiske, Franz: Das ältere Necrolog des Klosters S. **Savino** in Piacenza. Edition und Untersuchung der Anlage. – Mchn: Fink 1979. VIII, 314 S. = Societas et fraternitas = Münstersche Mittelalter-Schriften XXXVI; Lw. DM 68,– [Diss., Münster]

Gaiffier, Baudouin de: La personne et le culte de S. **Posennus**. – AnBoll XCVII, 1979, 301–307; p. 387–396: Fontaine, Jacques: Bible et hagiographie dans le royaume franc mérovingien ‹600–750›.

Fuhrmann, Horst: Zu kirchenrechtlichen Vorlagen einiger Papstbriefe aus der Zeit Karls des Großen. – DA XXXV, 1979, 357–367; S. 368–394: Hartmann, Wilfried: Neue Texte zur bischöflichen Reformgesetzgebung aus den Jahren 829/31. Vier Diözesansynoden **Halitgars** von **Cambrai**; S. 395–462: Werner, Karl Ferdinand: Gauzlin von Saint-Denis und die westfränkische Reichsteilung von Amiens ‹März 880›. Ein Beitrag zur Vorgeschichte von Odos Königtum; S. 463–486: Schmitz, Gerhard: **Hinkmar** von **Reims**, die Synode von Fismes 881 und der Streit um das Bistum Beauvais; S. 487–513: Pokorny, Rudolf: Zwei unerkannte Bischofskapitularien des 10. Jahrhunderts; S. 514–541: Boockmann, Hartmut: Zu den Wirkungen der „Reform Kaiser Siegmunds".

Hartmann, Wilfried: Laien auf Synoden der Karolingerzeit. – AHC X, 1978, 249–269; S. 270–278: Peri, Vittorio: I laici nei sinodi della crisi foziana; S. 279–289: Schmale, Franz-Josef: Zu den Konzilien Paschals II.; S. 290–309: Fasolt, Constantin: The manuscripts and editions of William Durant the Younger's "Tractatus de modo generalis concilii celebrandi"; S. 310–345: Schneider, Hans: Die Siegel des Konstanzer Konzils. Ein Beitrag zur Geschichte der spätmittelalterlichen Reformkonzile.

Zacour, Norman P.: Petrus de Braco and his repudium ambitionis. – MS XLI, 1979, 1–29; p. 30–43: Szittya, Penn R.: 'Sedens super flumina': A fourteenth-century poem against the Friars; p. 215–251: Abels, Richard – Ellen Harrison: The participation of women in Languedocian Catharism; p. 252–330: Reynolds, Roger E.: The 'Isidorian' Epistula ad Leudefredum: An early medieval epitome of the clerical duties; p. 331–353: Lapidge, Michael: Byrhferth and the Vita s. Ecqwini; p. 354–386: Colledge, Edmund – J. C. Marler: Tractatus Magistri Johannis Gerson *De mistica theologia*: St. Pölten, Diözesanarchiv MS. 25; p. 506–513: Taylor, Richard C.: St. Thomas and the Liber de causis on the hylomorphic composition of separate substances; p. 524–534: Bouthillier, Denise: Un nouveau témoin du De miraculis de Pierre le Vénérable: le manuscrit de Neuchâtel Armoire de fer A 25.

Campbell, Richard: **Anselm**'s theological method. – SJTh XXXII, 1979, 541–562.

Barlow, Frank: The English Church 1066–1154. A history of the **Anglo-Norman Church**. – Lo, NY: Longman (1979). XII, 340 p.; £ 15,–.

Servatius, Carlo: **Paschalis II.** ‹**1099–1118**›. Studien zu seiner Person und seiner Politik. – Stu: Hiersemann 1979. XII, 401 S. = Päpste und Papsttum XIV; Lw. DM 138,– [Diss., Saarbrücken]

Giamberardini, Gabriele: La predestinazione assoluta di Cristo nella cultura orientale prescolastica e in Giovanni Scoto. – Antonianum LIV, 1979, 596–621: p. 622–680: Martínez Fresneda, Fco.: La doctrina de la plenitud de la gracia de Cristo en la "Summa Halensis"; p. 681–700: Reho, Cosimo: Il messaggio escatologico da Gioacchino da Fiore a Bonaventura da Bagnoregio.

Henricus de Gandavo: Opera omnia V: Quodlibet I. Ed. R. Macken. – Lv, Lei: Universitaire Pers 1979. XCIV, 262 p. = Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series II, 5.

Welp, Dorothée: Willensfreiheit bei Thomas von Aquin. Versuch einer Interpretation. – Frb/S: Universitätsverlag 1980. 248 S.; sfr 35,–.

Potestà, Gian Luca: Antropologia ed escatologia nel "Periphyseon" di Giovanni Scoto. – SC CVII, 1979, 367–379.

Awerbuch, Marianne: Weltflucht und Lebensverneinung der „Frommen Deutschlands". Ein Beitrag zum Daseinsverständnis der Juden Deutschlands nach den Kreuzzügen. – AKG LX, 1978, 53–93; S. 203–212: Weinfurter, Stefan: Zum bischöflichen Kapellanat und seiner Bedeutung für Köln. Bemerkungen zu einer Neuerscheinung über die Bischofskapelle.

Jaspers, Gerardus Johannes: Stephan von Landskron, Die Hymelstrasz. Mit einer Einleitung und vergleichenden Betrachtungen zum Sprachgebrauch in den Frühdrucken ‹Augsburg 1484, 1501 und 1510›. – Amts: Rodopi 1979. 176 S. = Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit XIII.

6. Gesamte Neuzeit

Steck, Karl Gerhard: Katholizismus und Neuzeit. – ThR N.F. XLIV, 1979, 285–318.

Dannheimer, Wilhelm – Wilhelm Zahn – Georg Kuhr: Ritterschaftliches Pfarrerbuch Franken. Bearbeitet von Georg Kuhr. – Neustadt a. d. Aisch: Degener [in Komm.] 1979. XXIV, 576 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns LVIII; geb. DM 96,–.

Kiefner, Theo: Die **Waldenser** auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland **1532–1755**. Bd. I: Reformation und Gegenreformation im Val Cluson 1532–1730. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 535 S., 30 Abb., 1 Kt.; Lw. DM 68,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Schröer, Alois: Die Reformation in **Westfalen**. Der Glaubenskampf einer Landschaft. Band I: Die westfälische Reformation im Rahmen der Reichs- und Kirchengeschichte. Die weltlichen Territorien und die privilegierten Städte. Die Zweite Reformation. Ergebnisse. – Mstr: Aschendorff (1979). XVI, 695 S.; Lw. DM 98,–.

Chantraine, Georges: **Érasme** et saint **Basile**. – Irénikon LII, 1979, 451–490.

Cohn, Henry J.: Anticlericalism in the German Peasants' War, 1525. – Past and Present LXXXIII, 1979, 3–31.

Leijssen, Lambert: Martin **Bucer** und **Thomas** von **Aquin**. – ETL LV, 1979, 266–296.

Martin, A. Lynn: Fabio Mirto Frangipani and papal policy in France. The case of an independent-minded nuncio. – AHP XVII, 1979, 197–240.

Der linke Flügel der Reformation. Politische Entscheidungen der Reformationstheologie und ihre Relevanz für heute. [Tagung] vom

7. bis 9. April 1978. Leitung: Udo Titgemeyer. – Loccum: Evangelische Akademie (um 1978). II, 233, 4 S. = Loccumer Protokolle 1978, 3.

Firth, Katharine R.: The apocalyptic tradition in Reformation Britain, 1530–1645. – Oxf, Lo, NY: Oxford Univ. Pr. 1979. VI, 281 p. = Oxford historical monographs.

Kunzler, Michael: Humanistische Kirchenreform und ihre theologischen Grundlagen bei Gerhard **Lorich**, Pfarrer und Humanist aus Hadamar. – AMrhKG XXXI, 1979, 75–110; S. 111–113: Kaller, Gerhard: Kloster **Otterberg** wird von Sickingen verbrannt ‹1522›; S. 115–123: Fendler, Rudolf: Kloster **Werschweiler** und das Pfalz-Zweibrückische Geleit bei Limbach an der Straße. Über Naturalleistungen und Lebensgewohnheiten im 16. Jahrhundert; S. 125–134: Altmann, Hugo: Kaiserlich-katholische Bemühungen um eine kanonische Besetzung der Reichsabtei **Hersfeld** im Jahre **1617.**

Potter, George R.: **Zwingli** and the Book of Psalms. – The sixteenth century Journal X, 1, 1979, 43–50; p. 51–62: Muller, Richard A.: 'Duplex cognitio dei' in the theology of early Reformed orthodoxy; p. 63–72: Drummond, Andrew W.: Thomas **Müntzer** and the fear of man; p. 73–92: Wilson-Kastner, Patricia: Andreas **Osiander**'s theology of grace in the perspective of the influence of Augustine of Hippo.

Gäbler, Ulrich: Das Zustandekommen des Consensus Tigurinus im Jahre 1549. – ThLZ CIV, 1979, Sp. 321–332.

Sasse, Hermann: Corpus Christi. Ein Beitrag zum Problem der Abendmahlskonkordie. Mit einem Geleitwort von Joachim Heubach. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Hopf. – Erl: Ev.-Luth. Mission (in Komm.) 1979. 155 S.; kart. DM 15,–.

Griffiths, Gordon: **Louis** of **Savoy** and reform of the church. – Sixteenth century Journal X, 3, 1979, 29–36; p. 37–60: Hougaard, William P.: Renaissance patristic scholarship and theology in sixteenth century England.

Jedin, Hubert: Das Trienter Konzil 1551/52 und die Deutschen. Eine Nachlese. – AHC X, 1978, 346–351; S. 352–410: Winkler, Gerhard B.: Die Salzburger Provinzialsynode 1569. Diarium vom 14.–28. März.

Rottstock, Felicitas: Studien zu den Nuntiaturberichten aus dem Reich in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts. Nuntien und Legaten in ihrem Verhältnis zu Kurie, Kaiser und Reichsfürsten. – Mchn: Minerva 1980. 312 S. = Minerva-Fachserie Geisteswissenschaften; kart. DM 48,–.

Jonge, H. J. de: Een ten onrechte aan Erasmus toegeschreven brief van Esrom **Rüdinger** aan Joachim Camerarius ‹1558›. – NThT XXXIV, 1980, 37–44.

Coornhert, T.: À l'aurore des libertés modernes. Synode sur la liberté de conscience ‹**1582**›. Avant-propos de P. Brachin. Introductions, traduction et notes par J. Lecler et M.-F. Valkhoff. – P: Ed. du Cerf 1979. 301 p.; F 40,–.

8. Neuere Zeit

Küppers, Kurt: Wilhelm **Nakatenus**, SI, **1617–1682.** Biographische Daten eines geistlichen Schriftstellers. – AHSJ XLVIII, 1979, 203–247; p. 248–276: Jurado, Manuel Ruiz, SI: Cronología de la vida del P. Jerónimo **Nadal** SI ‹1507–1580›.

Błachut, Adam Jan, OFM: L'edilizia dei Frati Minori Reformati nella Provincia della Małopolska ‹Piccola Polonia› nell secolo XVII. – AFrH LXXII, 1979, 465–499.

Wallmann, Johannes: **Spener**-Studien. Antwort auf Kurt Aland. – ZThK LXXVII, 1980, 69–105.

Hellriegel, Ludwig: Benediktiner als Seelsorger im linksrheinischen Gebiet des ehemaligen Erzbistums Mainz. Vom Ende des 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts unter bes. Berücks. der Propstei Schwabenheim. – Mstr: Aschendorff (1980). VIII, 184 S. = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens XXXIV.

Becker, Felix: Die politische Machtstellung der **Jesuiten** in **Südamerika** im **18.** Jahrhundert. Zur Kontroverse um den „Jesuitenkönig" Nikolaus I. von Paraguay. – Köln, Wien: Böhlau 1980. VIII, 357 S. = Lateinamerikanische Forschungen VIII.

Russo, Francesco: I manoscritti del Beato Vincenzo **Romano**. – RLSE XI, 1979, 3–54; p. 55–82: Russo, Antonio: Prodromi e postumi della separazione dello Stato dalla Chiesa in Francia ‹1905›.

Weiss, Rudolf: Das Bistum **Passau** unter Kardinal Joseph Dominikus von **Lamberg** ‹1723–1761›. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Geheimprotestantismus in Oberösterreich. – St. Ottilien: EOS 1979. 498 S. = Münchener theologische Studien I, 21 = Münchener Universitätsschriften: Fachbereich Kath. Theologie; kart. DM 75,–.

Schrofner, Erich: Theologie als postive Wissenschaft. Prinzipien und Methoden der Dogmatik bei **Schleiermacher**. – Ffm, Bern, Cirencester/U.K.: Lang 1980. 260 S. = Theologie im Übergang VI; brosch. sfr 44,–.

Mann, Erwin: Die Wiener theologische Schule A. **Günthers** im Urteil des 20. Jahrhunderts. – Wien: VWGÖ 1979. 152 S.; DM 21,–.

Klueting, Harm: Die **Säkularisation** im Herzogtum **Westfalen**. Vorbereitung, Vollzug und wirtschaftlich-soziale Auswirkungen der Klosteraufhebung **1802–1834.** – Köln, Wien: Böhlau 1980. X, 317 S. = Kölner historische Abhandlungen XXVII.

Zeitgeschichte in Lebensbildern. Bd. III: Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts. Hrsg. von Jürgen Aretz, Rudolf Morsey und Anton Rauscher. – (Mz:) Grünewald Verl. (1979). 302 S., 19 ganzseitige Abb.; Lw. DM 38,50.

Schatz, Klaus: Zwischen konsequenter Aufklärung und traditioneller Beharrung. Die zweite Einführung des „deutschen Gottesdienstes" im Rheingau 1811–13. – AMrhKG XXXI, 1979, 193–223; S. 225–277: Paulus, Adolf: Limburger Seminarkurs 1872/87.

Türk, Hans Günther: Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist **Kuhn**. – Ffm, Bern, Cirencester/U.K.: Lang (1979). 460 S. = Theologie im Übergang V; kart. sfr 72,– [Diss., München]

Semeraro, Cosimo: Chiesa e società nelle Marche e Legazioni ‹1815–23›. Carteggio inedito di una S. Congregazione romana. – Sales XLI, 1979, 685–768; p. 769–799: Cantone, Carlo: Filosofia e profezia. Lo stile della ricerca cristiana di Luciano **Laberthonnière**; p. 819–856: Frangi, Gino: Le prime cinque spedizioni missionarie salesiane nelle repubbliche dell'Argentina e dell'Uruguay dal 1875 al 1881. Appunti pre uno studio più ampio sulla figura e sull'opera dei primi missionari salesiani.

Brinkmann, Ernst: Die evangelische Kirche im **Dortmund**er Raum in der Zeit von 1815 bis 1945. – Dortm: Historischer Verein; Dortm: Ruhfus (in Komm.) 1979. 268 S. = Geschichte Dortmunds im 19. und 20. Jahrhundert; Lw. DM 28,–.

Hödl, Ludwig: Zur Wirkungsgeschichte der Enzyklika „**Aeterni Patris**" Leos XIII. in der deutschen Philosophie und Theologie. – MThZ XXX, 1979, 241–256.

Basevi, Claudio: León XIII y la redacción de la «Aeterni Patris». – Scripta theologica XI, 1979, 491–533; p. 535–562: Huerga, Alvaro: La recepción de la «Aeterni Patris» en España; p. 563–572: López Martínez, Nicolás: El Seminario de Burgos y la Encíclica «Aeterni Patris»; p. 573–597: Hödl, Ludwig: Los efectos de la Encíclica «Aeterni Patris» en la filosofía y la teología de lengua alemana; p. 599–618: Livi, Antonio: Il ritorno allo studio di San Tommaso prima e dopo l'«Aeterni Patris»; p. 619–658: Perini, Giuseppe: Dall'«Aeterni Patris» al Concilio Vaticano II: le direttive del Magistero sulla dottrina di San Tommaso.

Linde, S. van der: De doleantie in het licht van het nieuwere onderzoek. – Theologia Reformata XXII, 1979, 277–289.

Modern **Scottish Catholicism 1878–1978.** Ed. by David McRoberts. – Glasgow: Burns 1979. VI, 252 p.; £ 4,50.

9. Neueste Zeit

Adriányi, Gabriel: Apostolat der Priester- und Ordensberufe. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert. – Köln, Wien: Böhlau 1979. XX, 462 S.; Lw. DM 98,–.

Kelly, James J.: The Modernist controversy: von **Hügel** and **Blondel.** – ETL LV, 1979, 297–330.

Müller, Gerhard Ludwig: Wiederversöhnung in der Gemeinde. Das streitbare Engagement Dietrich **Bonhoeffers** für die Erneuerung der Einzelbeichte. – Cath XXXIII, 1979, 292–328.

Ben-Chorin, Schalom: Franz **Rosenzweig.** Zum 50. Todestag am 10. Dezember 1979. – ZRGG XXXI, 1979, 338–344; S. 345–365: Schoeps, Julius H.: Autoemanzipation und Selbsthilfe. Die Anfänge der nationaljüdischen Bewegung in Deutschland, 1882–1897.

Horn, Daniel: The struggle for Catholic youth in Hitler's Germany: An assessment. – CHR LXV, 1979, 561–582; p. 583–599: Shapiro, Edward S.: Catholic agrarian thought and the new deal.

Helmreich, Ernst Christian: The **German** churches under **Hitler.** Background, struggle and epilogue. – Detroit: Wayne State Univ. Pr. 1979. 616 p.; $ 30,–.

Raem, Heinz-Albert: **Pius XI.** und der Nationalsozialismus. Die Enzyklika „Mit brennender Sorge" vom 14. März 1937. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1979. 268 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 38,– [Diss., Bonn]

Liebmann, Maximilian: Die März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe vom Jahr 1938 im Licht neuer Quellen. – ThpQ CXXVIII, 1980, 3–26.

Greco, Bernardino: Ketzer oder Prophet? Evangelium und Kirche bei dem Modernisten Ernesto **Buonaiuti** ‹1881–1946›. Mit einem Geleitwort von Hans Küng. – Zü, Köln: Benziger; Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1979. 222 S. = Ökumenische Theologie IV; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen]

Kirche und Staat in der **Bundesrepublik 1949–1963.** Hrsg. von Anton Rauscher. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1979. 174 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen.

Piacentini, Ernesto: Profilo biografico ed elenco delle opere di Leone **Veuthey** O.F.M.Conv. ‹**1896–1974**›. – MF LXXIX, 1979, 183–205.

Biser, Eugen: Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano **Guardinis**. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh (1979). 154 S.

Stickelberger, Hans: Ipsa assumptione creatur. Karl **Barths** Rückgriff auf die klassische Christologie und die Frage nach der Selbständigkeit des Menschen. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. 245 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXXVIII; kart. sfr 58,– [Diss., Basel]

Visser 't Hooft, Willem Adolf: Karl **Barth** und die Ökumenische Bewegung. – EvTh XL, 1980, 2–24.

Bednarski, Felice A.: Il problema della specificità della cultura cattolica alla luce della dottrina del Concilio Vaticano II. – Angelicum LVII, 1980, 10–31.

Overath, Joseph: Der katholische Philosoph Dietrich von **Hildebrand** ‹1889–1977› als Kritiker der Liturgiereform. – ThGl LXIX, 1979, 415–431.

The Churches in international affairs. Reports 1974–1978. – Gen: WCC (1979). XII, 242 p.

Christenverfolgung in **Südamerika**. Zeugen der Hoffnung. Hrsg. von Martin Lange und Reinhold Iblacker SJ. Mit einem Geleitwort von Bischof Georg Moser und einem Nachwort von Karl Rahner. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1980. 189 S.; kart. DM 7,90.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bangladesh: A test case for a self-reliant nation and a church. – Brux: Pro Mundi Vita 1979. 47 p. = Asia-Australia dossier XI.

Boudens, Robrecht, OMI: Catholic missionaries in a British colony. Successes and failures in **Ceylon 1796–1893.** – Immensee: NZM 1979. 181 p. = Schriftenreihe der NZM XXVIII; sfr 17,50.

Caldarola, Carlo: Christianity: the **Japanese** way. – Lei: Brill 1979. VIII, 234 p. = Monographs and theoretical studies in sociology and anthropology in honour of Nels Anderson XV.

The centenary of the Catholic Church in **Zimbabwe** ‹1879–1979›. – Gwelo, Zimbabwe: Mambo Press 1979. 62 p.; sfr 2,–.
Cooney, Jerry W.: The destruction of the religious orders in **Paraguay, 1810–1824**. – The Americas XXXVI, 1979/80, 177–198.
Dachs, A. J. – W. F. Rea, SJ: The Catholic Church and Zimbabwe 1879–1979. – Gwelo, Zimbabwe: Mambo Press 1979. 262 p. = Zambesiana VIII; sfr 37,80.
Gruchy, John W. de: The Church strugge in **South Africa**. – GrR: Eerdmans 1979. 280 p.; $ 7,95.
Van Hecken, Jozef, CICM: Documentatie betreffende de Missiegeschiedenis van het bisdom **Ning-hsia**. III: **1943–1953**. – Schilde, Belgien: Sanatorium der Missionarissen van Scheut 1980. 575 p.; BF 2250.
Christ in **Japanese** Literature. – The Japan Missionary Bulletin (Tokyo) XXXIII, 1979, 591–627.
Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der Dritten Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, 13. Feb. 1979 (La Evangelización de América Latina en el presente y en el futuro, dt.) – Bo: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz 1979. 228 S. = Stimmen der Weltkirche VIII.
Religions africaines et christianisme. Colloque international de Kinshasa (9–14 janvier 1978). Vol. I. – Kinshasa: Centre d'Etudes des Religions Africaines 1979. 311 p. = Cahiers des Religions Africaines XXI–XXII; US$ 24,–.
Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. Le Colloque d'Accra (17–23 déc. 1977). – P: L'Harmattan 1979. 239 p.
Rayan, Samuel, SJ: Asian theological conference. – Vidyajyoti. Journal of Theological Reflection (Ranchi) XLIII, 1979, 246–260.
L'Eglise et l'Islam. – Mission de l'Eglise (Paris/Lyon) LIV, déc. 1979, 1–41.
Kraft, Charles H.: Christianity in culture. A study in dynamic biblical theologizing in cross-cultural perspective. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1979. XVIII, 445 p.; $ 12,95.
Schumacher, John N., SJ: The Manila synodal tradition: a brief history. – Philippine Studies XXVII, 1979, 285–348.
Burma. Texte und Fragen. – Hbg: Dt. Ev. Missionshilfe 1979. 48 S. = Studienhefte der Dt. Ev. Missionshilfe X; DM 2,70.
Politique et religion en Amérique latine. – Social Compass XXVI, 1979, 176–372.
Zimbabwe – Rhodesia. Encrucijada de la independencia. – Misiones extranjeras XXVI, 1979, 233–319.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Bollnow, Otto Friedrich: Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. – ZRG XXXI, 1979, 225–238. 366–379.
Ferguson, John: War and peace in the world's religions. – NY, (Oxf, Lo): Oxford Univ. Press 1978. 166 p.; $ 2,95.
Islam: Past influence and present challenge. Ed. by Alford T. Welch and Pierre Cachia. – Ed: Edinburgh Univ. Press (1979). XVI, 359 p.
Bell, Joseph Norment: Love theory in later Hanbalite **Islam**. – Albany, N.Y.: State Univ. of New York Pr. 1979. 280 p. = Studies in Islamic philosophy and science; $ 35,–.
Seale, M(orris) S.: Qur'ān and Bible. Studies in interpretation and dialogue. – Lo: Croom Helm (1978). 124 p.
Kalansuriya, A. D. P.: Two modern Sinhalese views of nibbāna. – Religion IX, 1979, 1–12; p. 13–35: Twigg, Julia: Food for thought: purity and vegetarianism; p. 36–58: Librande, Leonard: The calligraphy of the Qur'ān: how it functions for Muslims; p. 59–72: Williamson, Ronald: Ernest **Renan** as a historian of religions.
De Silva, (M. W.) Padmasiri: An introduction to **Buddhist** psychology. Foreword by John Hick. – NY: Barnes & Noble (1979). XII, 134 p. = Library of philosophy and religion.
Dietrich, B. C.: Views of Homeric gods and religion. – Numen XXVI, 1979, 129–151; p. 152–163: Bailey, G. M.: Trifunctional elements in the mythology of the Hindu **Trimūrti**; p. 164–184: Findly, Ellison Banks: The 'Child of the Waters': a revaluation of Vedic Apāṃ Napāt; p. 185–191: Buckley, Jorunn Jacobsen: The Mandaean Šitil as an example of "the Image above and below"; p. 192–214: Kaelber, Walter O.: **Tapas** and purification in Early Hinduism.
Gyory, Richard A.: The emergence of being. Through Indian and Greek thought. – (Wash, D. C.:) University Press of America (1978). 224 p.; $ 9,–.
Liebeschuetz, J. H. W. G.: Continuity and change in Roman religion. – Oxf: Clarendon Pr.; (Oxford Univ. Press) 1979. XV, 359 p.
Rupp, George: Beyond existentialism and Zen. Religion in a pluralistic world. – NY: Oxford Univ. Press 1979. XIV, 110 p.; $ 5,25.
Principle and practicality. Essays in **Neo-Confucianism** and practical learning. Wm. Theodore de Bary and Irene Bloom, ed. – NY: Columbia Univ. Press 1979. XV, 543 p.; $ 27,50.
Hultkrantz, Åke: The religions of the **American Indians** (De Amerikanska Indianernas religioner, engl.) – Berk, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1979). XIV, 335 p. with fig. = Hermeneutics VII.

VI. Religionsphilosophie

Samek Lodovici, Emanuele: Dio e mondo. Relazione, cause, spazio in S. **Agostino**. – R: Ed. Studium (1979). XI, 361 p. = La Cultura XIX; Lire 11 000.
Haberman, Jacob: **Maimonides** and **Aquinas**. A contemporary appraisal. With a foreword by Joseph L[éon] Blau. – NY: KTAV Publ. House 1979. XX, 289 p.; $ 17,50.
Michaelson, G. E.: The historical dimensions of a rational faith: The role of history in **Kant**'s religious thought. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1979). X, 222 p.
Stalder, Robert: Der neue Gottesgedanke **Fichtes**. Eine Studie zum „Atheismusstreit". – ThPh LIV, 1979, 481–541.
Gilson, Etienne: La «filosofía cristiana» a la luz de la «Aeterni Patris». – Scripta theologica XI, 1979, 661–681; p. 683–690: Maritain, Jacques: Filosofar en la fe; p. 691–709: Cottier, Georges: La foi a besoin de la philosophie; p. 711–722: Verneaux, Roger: Note sur la philosophie chrétienne en marge de Heidegger.
La Via, Vincenzo: Il problema della "problematicità" e la problematica metafisica 'de anima' e 'de Deo'. – Dio ... = Problemi di attualità I, Bol 1978, 17–39; p. 41–92: Manno, A. Giacomo: **Scoto** e **Kant** sul problema di Dio; p. 147–184: Sancipriano, Mario: Il "Dio dei filosofi" nel pensiero di Antonio **Rosmini**; p. 185–208: Guzzo, Augusto: La "presenza" di Dio; p. 209–250: Di Napoli, Giovanni: Dal Dio morto al Dio dialettico. Prospettive di "teologi" contemporanei; p. 251–270: Vignaux, Paul: Dieu contesté. Dieu incontestable; p. 271–303: Battaglia, Felice: Saggio sul governo divino del mondo; p. 305–328: Petruzzellis, Nicola: I valori e il problema di Dio.
Sullivan, John Edward: Ideas of religion: A prolegomenon to the philosophy of religion. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1979). X, 234 p.; $ 9,25.
Welte, Bernhard: Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie. – PhJ LXXXVII, 1, 1979, 1–15; S. 87–92: Otto, M. A. C.: Wozu Gott suchen? Zur Phänomenologie des Namens Gottes.
Oeing-Hanhoff, Ludger: Die Krise des Gottesbegriffs. – ThQ CLIX, 1979, 285–303.
Kapiec, Albert M., OP: Analogia trascendentale e la sua funzione nella conoscenza di Dio. – Angelicum LVII, 1980, 147–171.
Sansen, Raymund: Mort de Dieu, mort de l'homme. – MSR XXXVI, 1979, 213–232.
Blázquez, Niceto: Analogía y humanización del trabajo filosófico. – Studium XIX, 1979, 493–532.

VII. Fundamentaltheologie

Gansewinkel, Albert van: Neue Antworten auf alte Fragen. Überlegungen über aktuelle theologische Probleme. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1979). 101 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 121; sfr 21.
Vedder, Ben: «Wat is dat, theologie?» Over het theologiebegrip in het denken van M. **Heidegger**. – Bijdragen XL, 1979, 380–402.
Schaeffler, Richard: Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 200 S. = Quaestiones disputatae LXXXII; kart. DM 34,–.
Casalis, Georges: Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Grundlagen einer **induktiven Theologie**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1980). 220 S. = Kohlhammer Urban-Taschenbücher T-Reihe DCXL; kart. DM 18,–.
Jennings, Louis B.: The function of **religion**: An introduction. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1979). XII, 366 p.; $ 11,50.
Slater, Peter: The dynamics of religion. Meaning and change in religious traditions. – NY [e. a.:] Harper & Row (1978). XIV, 204 p.
Marchesi, Angelo: Esperienza religiosa e riflessione filosofica. – (Mil:) Vita e Pensiero (1979). 115 p. = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano. I Corsi Universitari; Lire 4500.
Welte, Bernhard: Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung. – Düs: Patmos-Verl. 1980. 70 S. = Schriften der kath. Akademie in Bayern XCIII = Patmos Paperback; kart. DM 10,80.
Goldenberg, Naomi R.: Changing of the gods. **Feminism** and the end of traditional religions. – Boston: Beacon Press (1979). VIII, 152 p.; $ 9,95.
Biser, Eugen: Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik. – Mchn: Kösel 1980. 452 S.; Lw. DM 62,–.
García Roca, Joaquín: Ontología hermenéutica y teología de la palabra. – Anales Valentinos V, 1979, 179–226.
Sauter, Gerhard: „Sinn" und „Wahrheit". Die „Sinnfrage" in religionstheoretischer und theologischer Sicht. – EvTh XL, 1980, 93–126.
Lotz, Johannes B[aptist]: Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 191 S. = Quaestiones disputatae LXXXIII.
Schmalenberg, Erich: Christlicher **Glaube** und neuzeitliche Vernunft. – KuD XXVI, 1980, 58–68.
Goellner, Reinhard – Heinz-Jürgen Görtz – Klaus Kienzler: Einladung zum Glauben. Vom Verstehen des Menschen zum Verstehen des Glaubens. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 240 S.
Glöckner, Richard: Biblischer Glaube ohne Wunder? – Eins: Johannes Verl. (1979). 132 S. = Sammlung Horizonte. N. F. XIV; DM 14,–.
Caviglia, Giovanni: L'idea di "**rivelazione**" nel cristianesimo e nelle religioni non cristiane. – Sales XL, 1979, 779–816.

VIII. Dogmatik

Ferlay, Philippe: Père et Fils dans l'Esprit. Le mystère trinitaire de Dieu. – (P:) Le Centurion (1979). 156 p. = «Croire et comprendre».
Schweizer, Eduard: Was ist der **Heilige Geist**? Eine bibeltheologische Hinführung. – Concilium XV, 1979, 494–498; S. 499–504: Ritschl, Dietrich: Geschichte der Kontroverse um das Filioque; S. 505–509: Fahey, Michael: Sohn und Geist: Theologische Divergenzen zwischen Konstantinopel und dem Westen; S. 510–514: Stylianopoulos, Theodore: Sohn und Geist: Orthodoxe Stellungnahme; S. 515–518: Lønning, Inge: Die Reformation und die Schwärmer; S. 519–522: Yoder, John H.: Die Schwärmer und die Reformation; S. 523–

528: Ganoczy, Alexandre: Wort und Geist in der katholischen Tradition; S. 529–533: Mondin, Battista: Der Heilige Geist als Legitimation des Papstamtes; S. 534–539: Häring, Hermann: Der Geist als Legitimationsinstanz des Amtes; S. 539–544: Meyer, Harding: Amt und Geist: Protestantische Stellungnahme; S. 545–549: McDonnell, Kilian: Die Erfahrung des Heiligen Geistes in der katholischen charismatischen Erneuerungsbewegung; S. 550–552: Bouchet, Jean René: Die Unterscheidung der Geister; S. 552–556: Pantschowski, Iwan: Geist und Geistesgaben: Orthodoxe Stellungnahme; S. 557–558: Küng, Hans: Wie heute vom Heiligen Geist reden?

Lesser, R.H.: The Holy Spirit and the charismatic renewal. – Bangalore: Theological Publ. in India 1979. 274 p.; $ 1,80.

Auer: Johann: **Person**. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium. – Rgb: Pustet (1979). 94 S.; kart. DM 9,50.

Villalmonte, Alejandro de: Qué "enseña" **Trento** sobre el **pecado original**. – Naturaleza y Gracia XXVI, 1979, 167–248.

Schierse, Franz Joseph: Christologie. – Düs: Patmos (1979). 140 S. = Leitfaden Theologie II.

Galot, Jean, SJ: Il mistero dell'Annunciazione e l'emancipazione della donna. – Marianum XLI, 1979 = In memoriam Gabrielis M. Roschini, O.S.M., 101–124; p. 199–266: Trisoglio, Francesco, FSC: La **Vergine Maria** come protagonista del Christus patiens; p. 400–444: Bertetto, Domenico, SDB: L'azione propria dello Spirito Santo in Maria; p. 491–506: Spidlik, Tomás., SJ: Per una mariologia antropologica ‹utilizzando le analisi di S. L. Frank›.

Payá Andrés, Miguel: **Iglesia** universal – Iglesias particulares. Estado de la cuestión después del Vaticano II. – Anales Valentinos V, 1979, 249–284.

Mierzwa, Irena: L'esistenza cristiana come fattore strutturale dell'universalismo della Chiesa. – SC CVII, 1979, 338–353.

Greshake, Gisbert: Signale des Glaubens. **Gnade** neu bedacht. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 71 S.; kart. DM 8,80.

Härle, Wilfried – Eilert Herms: **Rechtfertigung** – Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 228 S. = Uni-Taschenbücher MXVI.

Vollendung des Lebens – Hoffnung auf Herrlichkeit. [Von] Karl Lehmann [u. a.]. Mit einem Vorwort von Walter Seidel. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1979). 104 S. = Grünewald Reihe.

Muyskens, James L.: The apologetic force of a theology of **hope**. – SJTh XXXIII, 1980, 101–120.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Lorenzen, Thorwald: The theological basis for religious liberty: A Christian perspective. – Journal of Church and State XXI, 1979, 415–430; p. 469–482: Borden, Morton: Federalists, antifederalists, and religious freedom.

Heschel, Abraham Joshua: Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des **Judentums** (God in search of man. A philosophy of Judaism, dt.) (Von Abraham Heschel autoris. Erstfassung: Ida Maria Solltmann. Für die Veröff. neu bearb. von Ruth Olmesdahl.) – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins 1980). 329 S. = Information Judentum II; kart. DM 45,–.

Sauser, Ekkart: So nahe steht uns die **Ostkirche**. – Ffm: Knecht (1980). 204 S.; kart. DM 29,80.

«Uw Rijk kome». Orthodoxe bijdrage aan de Zendingsconferentie van Melbourne 1980. – HCO XXXII, 1980, 3–13; p. 14–18: Aalst, A. van der: Nabeschouwing; p. 19–36: Voort, Th. van der: Het parochieleven in de Russisch-Orthodoxe Kerk; p. 37–45: Briefwisseling tussen de Russisch-Orthodoxe Kerk en Rome.

Grötzinger, Eberhard: **Luther** und **Zwingli**. Die Kritik an der mittelalterlichen Lehre von der **Messe** – als Wurzel des Abendmahlstreites. – (Zü, Köln:) Benziger; (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 165 S. = Ökumenische Theologie V; kart. DM 39,– [Diss., Tübingen]

Loyer, Olivier: L'**Anglicanisme** de Richard **Hooker**. T. I. II. – Lille: Atelier Reproduction des Thèses – Univ. de Lille; P: Champion 1979. VI, 991 p.; F 120,– [Diss., Paris]

Gauly, Peter: Katholisches Ja zum **Augsburg**er Bekenntnis? Ein Bericht über die neuere Anerkennungsdiskussion. Mit einer Einf. von Karl Lehmann. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 126 S.; DM 18,80.

Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? [Von] Heinrich Fries [u. a.]. – Rgb: Pustet (1979). 279 S.; kart. DM 28,–; [enth.:] S. 9–29: Iserloh, Erwin: Vorgeschichte, Entstehung und Zielsetzung der Confessio Augustana; S. 31–77: Kretschmar, Georg: Die Bedeutung der Confessio Augustana als verbindliche Bekenntnisschrift der Evangelisch-Lutherischen Kirche; S. 79–144: Manns, Peter: Welche Probleme stehen einer „katholischen Anerkennung" der Confessio Augustana entgegen und wie lassen sie sich überwinden?; S. 145–175: Meyer, Harding: Behindern Amtsbegriff und Kirchenverständnis in der Confessio Augustana ihre Anerkennung durch die katholische Kirche?; S. 177–192: Schütte, Heinz: Voraussetzungen und Konsequenzen einer Anerkennung der Confessio Augustana; S. 193–206: Lohff, Wenzel: Welche Folgen hätte eine Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche für die Evangelisch-Lutherische Kirche?; S. 207–239: Scheele, Paul-Werner: Die Confessio Augustana im Kontext katholischen Lebens und Lehrens; S. 241–257: Fries, Heinrich: Katholische Anerkennung des „Augsburger Bekenntnisses"?; S. 259–279: Pannenberg, Wolfhart: Die Augsburger Konfession und die Einheit der Kirche.

Das kirchenleitende Amt. Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über **Bischofsamt** und **Papstamt**. Hrsg. von Günther Gaßmann u. Harding Meyer. – Ffm: Lembeck; Knecht (1980). 192 S. = Ökumenische Dokumentation V; kart. DM 19,80.

Dejaifve, Georges, SJ: La papauté, problème œcuménique. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 235–247.

Kretschmar, Georg: Konvergenz- und Konsenstexte als Ergebnis bilateraler Dialoge über das hl. Abendmahl. – OekRu XXIX, 1980, 1–20; S. 30–42: Urban, Hans-Jörg: Der ökumenische Gottesdienst in katholischer Sicht.

Schmidt-Lauber, Hans-Chr.: Das Herrenmahl. Zum evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Dialog auf Weltebene. – KuD XXVI, 1980, 70–87.

Bangalore **1978**. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente. Hrsg. von Geiko Müller-Fahrenholz. – Ffm: Lembeck (1979). 272 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau XXXV; kart. DM 24,80.

Meyers-Herwartz, Christel: Die Rezeption des Antirassismus-Programms in der EKD. – Stu [u. a.]: Kohlhammer (1979). 378 S., 3 Tab. im Text; kart. DM 29,80.

X. Moraltheologie

Bourke, Vernon J[oseph]: Joy in **Augustine**'s ethics. – Villanova, Pa.: (Villanove Univ. Pr. 1979). 120 p. = The Saint Augustine lecture series – Saint Augustine and the Augustinian tradition 1978; $ 5,75.

Leclercq, Georges: Morale ou moralisme? Approches chrétiennes. – [Paris:] Téqui 1979. 268 p.; F 35,–.

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

Hortelano, Antonio, CSSR: Problemas actuales de moral. Vol. I: Introducción a la teología moral, la conciencia moral. – Salamanca: Ed. Sígueme 1979. 603 p. = Lux mundi L; pes 950.

Demmer, Klaus: Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral. – Düs: Patmos Verl. (1980). 259 S. = Patmos Paperbacks.

Lazari-Pawlowska, Ija: Fundamentación del discurso ético. El **modo deductivo** de las indicaciones éticas de la acción. – Moralia II, 1980, 3–19; p. 20–31: Vidal, Marciano: Institución matrimonial: perspectivas éticas; p. 32–56: Dorado, Guillermo: ¿Fue Jesús de Nazaret crítico implacable de las instituciones?; p. 57–70: Reiner, Hans: Hacia una nueva fundamentación del **derecho natural**. Bases primarias de las normas esenciales del derecho natural.

Goffi, Tullo: Ethos popolare. Canto e singhiozzo del costume dei poveri. – (Brescia:) Quiriniana (1979). 199 p. = Giornale di teologia CXVIII; Lire 5000.

Bernardo, Alaimo, OFM: Presenza a specificità della morale cristiana. – Antonianum LV, 1980, 174–214.

Holderegger, Adrian: Die Bedeutung der **Eschatologie** für einen sozialtherapeutischen Ansatz der Theologischen Ethik. – FrbZPhTh XXVI, 1979, 505–524.

Goffi, Tullo – Luigi Lorenzetti – Serio de Guidi: Analisi delle riflessioni sul decennio dell'"**Humanae vitae**". – Rivista di teologia morale XI, 1979, 487–517.

Ouspensky, P. D.: **Conscience**. The search for truth. Introd. by Merrily E. Taylor. – Lo, Bost, Henley: Routledge & Paul (1979). 159 p.; $ 6,95.

Fuchs, Josef, SJ: The 'Sin of the World' and normative morality. – Greg LXI, 1980, 51–76.

Brinkmann, Josef: **Toleranz** in der Kirche. Eine moraltheologische Untersuchung über institutionelle Aspekte innerkirchlicher Toleranz. – Pad, Zü, Wien: Schöningh 1980. X, 358 S. = Paderborner theologische Studien IX; kart. DM 36,– [Diss., Paderborn]

Nagel, Thomas: Mortal questions. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Press (1979). XIII, 213 p.; £ 2,95.

Sport ohne Ethos? Überlegungen zur Vermenschlichung im **Sport**. Paul Jakobi, Heinz-Egon Rösch ‹Hg.› – (Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1979). 136 S. = Christliche Perspektiven im Sport IV = Topos-Taschenbücher LXXXIX.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Kardong, Terrence, OSB: John **Cassian**'s teaching on perfect chastity. – AmBenRev XXX, 1979, 249–265; p. 226–248: Hale, Robert, OSB: The Benedictine spirit in Anglicanism.

Besserman, Lawrence L.: The legend of **Job** in the middle ages. – Cambridge, Mass., Lo: Harvard Univ. Pr. 1979. XII, 177 p.; $ 12,–.

Butler, Lionel – Chris Given-Wilson: Medieval monasteries of Great Britain. – Lo: Michael Joseph (1979). 416 p. with fig. and tables.

Auw, Lydia von: **Angelo Clareno** et les spirituels italiens. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1979. XVI, 328 p. = Uomini e dottrine XXV; Lire 15 000 [Diss., Lausanne]

Dinzelbacher, Peter: Die mittelalterliche Adlersymbolik und Hadewijch. – OGE LIV, 1980, 5–25; p. 26–38: Willaert, F.: Is Hadewijch de auteur van de XXVIIIe brief?

Johnson, Phyllis – Brigitte Cazelles: Le vain siècle guerpir. A literary approach to sainthood through old French hagiography of the twelfth century. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina – Dep. of Romance Languages 1979. 321 p. = North Carolina studies in the Romance languages and literatures CCV; $ 17,50.

Haas, Alois M(aria): Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der **Deutschen Mystik**. – Frb/S: Universitätsverlag 1979. 507 S. = Dokimion IV; sfr 60,–.

Schlemmer, Karl: Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt **Nürnberg** am Vorabend der Reformation. – Wü: Echter Verlag (1980). XXXVII, 596 S. = Forschungen zur Fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte; kart. DM 62,– [Diss., Würzburg]

Lauzeral, Pierre: Une femme, un maître: **Thérèse d'Avila**. – (P:) Apostolat des Éditions; (Montr:) Éd. Paulines (1979). 346 p., 16 tableaux.

Hardy, Richard P.: Fidelity to God in the mystical experience of Fray **Juan** de la **Cruz**. – EglTh XI, 1980, 57–76.

Rinnovamento e futuro della vita religiosa. Atti della XVIII Assemblea Generale C.I.S.M. Collevalenza ‹Istituto Figli dell'Amore Misericordioso› 7–10 novembre 1978. A cura della Conferenza Italiana Superiori Maggiori ‹C.I.S.M.›. – (R: Libr. Editrice Rogate 1979.) 190 p.; Lire 4500.

Geist wird Leib. Theologische und anthropologische Voraussetzungen des geistlichen Lebens. Hrsg. von Anton Rotzetter. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1979). 256 S. = Seminar Spiritualität I; kart. DM 43,–.

Herausforderung der Mönche. Benediktinische Spiritualität heute. Hrsg. von Georg Braulik. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1979). 236 S.

Rausch, Ekstase, Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung. Hrsg. von Hubert Cancik. Mit Beitr. von Burkhard Gladigow [u. a.] – Düs: Patmos (1978). 184 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 26,–.

Kirby, Richard: The mission of **mysticism**. – Lo: SPCK (1979). XIV, 240 p.; £ 6,50.

Johnston, William: The inner eye of love. Mysticism and religion. – San Francisco [e. a.]: Harper & Row (1978). 208 p.; $ 7,95.

Imbach, Josef: Ich kann nicht mehr **beten**. Eine Herausforderung des Glaubens. – (Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1979). 118 S. = Topos-Taschenbücher LXXX; kart. DM 5,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Seyfarth, Constans: The West German discussion of Max **Weber**'s Sociology of Religion since the 1960s. – SocComp XXVII, 1980, 9–25; p. 27–50: Mörth, Ingo: La sociologie de la religion comme Théorie Critique ‹L'**Ecole** de **Francfort**›; p. 51–62: Drehsen, Volker: Dimensions of religiosity in modern society. An approach to a systematic stocktaking of structural-functionalist analysis; p. 63–74: Schofthaler, Traugott: La théorie systémique dans la sociologie de la religion dans les pays de langue allemande. Les paradoxes religieux de Niklas **Luhmann**; p. 75–84: Fischer, Wolfram – Wolfgang Marhold: The concept of symbolic interactionism in the German sociology of religion; p. 85–100: Lukatis, Ingrid – Hartmut Krebber: Recherches empiriques concernant la religion en Allemagne Fédérale, Autriche et Suisse allémanique; p. 101–158: Drehsen, Volker: Selected bibliography referring to German sociology of religion and church after 1945.

Isambert, François: Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique. – P: Ed. du Cerf 1979. 224 p. = Rites et symboles VIII; F 44,–.

Grugel, Lee E.: Society and religion during the age of industrialization: Christianity in Victorian England. Illustr. by Paul Duginski. – (Wash:) Univ. Press of America (1979). VII, 114 p., 8 tables.

Nell-Breuning, Oswald von: Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre. – Wien, Mchn, Zü: Europa-Verl. (1980). 362 S. = Soziale Brennpunkte VIII; kart. DM 10,–.

Spiazzi, Raimondo: Etica sociale. Tesi, testi e annotazioni sulla dottrina sociale della Chiesa. – R: Ed. "La Guglia" (1978). 558 p. = Pontificia Università San Tommaso d'Aquino. Facoltà di Scienze Soziali, Roma; Lire 12 000.

Kaufmann, Franz-Xaver: Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 224 S.; kart. DM 24,80.

Krucina, Jan: Die Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften. – JbChrSozWiss XXI, 1980, 29–42; S. 49–55: Piwowarski, Władysław: Die Soziallehre der Kirche und das Laienapostolat.

Gemmellaro, Giuseppe: Crisi contemporanea e prospettiva umanistica e sociale cristiana. – R: LAS (1979). 191 p. = Biblioteca di scienze religiose XXVII; Lire 5500.

Pouvoir et communication dans l'église. – P: Ed. du Cerf (1979). 133 p. = Le Centre théologique de Meylan; F 16,–.

Etica sociale cristana e società italiana. – Rivista di teologia morale XII, 1980, 7–93.

Cattaneo, Enrico: Città e religione nell'età dei Comuni. – (Mil:) Vita e Pensiero (1979). 99 p. = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano. I Corsi Universitari; Lire 5000.

Ebach, Jürgen: Zum Thema: Arbeit und Ruhe im Alten Testament. – ZevE XXIV, 1980, 7–22.

Preston, Ronald H.: Religion and the persistence of capitalism. The Maurice Lectures for 1977 and other studies in Christianity and social change. – (Lo:) SCM Press (1979). IX, 182 p.

Weber, Wilhelm: Geld, Glaube, Gesellschaft. – (Opladen:) Westdeutscher Verlag (1979). 50 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G CCXXXIX.

XIII. Kirchenrecht

Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts. Hrsg. von Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz. – Rgb: Pustet (1980). XLI, 969 S.

Meyer-Teschendorf, Klaus G.: Staat und Kirche im pluralistischen Gemeinwesen. Verfassungstheoretische Vorverständnisse von Staat, Kirche und Gesellschaft in der staatskirchenrechtlichen Diskussion der Gegenwart. – Tü: Mohr 1979. XI, 225 S. = Ius ecclesiasticum XXVI; Lw. DM 48,– [Diss., Bonn]

Vogel, Cyrille: Le rôle du liturge dans la formation du lien conjugal. – RDC XXX, 1980, 7–27; p. 28–40: Gaudemet, Jean: Indissolubilité et consommation du mariage. L'apport d'Hincmar de Reims; p. 41–54: Lefebvre-Teillard, A.: Règle et réalité dans le droit matrimonial à la fin du moyen-âge; p. 55–68: Schmitt, Joseph: Tradition et relectures au premier siècle chrétien; p. 69–115: Vilain, Noël: Quelques interpellations des Sciences Humaines comme approches des procédures canoniques matrimoniales; p. 116–139: Hayoit, Pierre: Valeur et limites du jugement prudentiel lors d'un constat de nullité de mariage; p. 140–150: Aubert, J.-M.: Sacramentalité et réalité humaine du mariage; p. 151–174: Naurois, Louis de: Le mariage des baptisés de l'Eglise Catholique qui n'ont pas la foi; p. 175–186: Vernay, Jacques: Le mutuum adiutorium ‹à propos d'une sentence de Mgr Pinto du 28 octobre 1976›; p. 187–205: Bernhard, Jean: Evolution du sens de la forme de célébration du mariage dans l'Eglise d'Occident. Implications canoniques actuelles.

Orsy, Ladislas, SJ: **Lonergan**'s cognitional theory and foundational issues in canon law: Method, philosophy and law, theology and canon law. – Studia canonica XIII, 1979, 177–243; p. 245–301: Doyle, Thomas P., OP: The individual's right to marry in the context of the common good; p. 303–338: Makothakai, John M.: The directories of Episcopal Conferences implementing "Matrimonia Mixta"; p. 339–362: Manning, Michael: Essential incompatibility. A valid ground of nullity?; p. 363–401: Meagher, Katherine, SC: The challenge: A "Common" status for men and women; p. 403–427: O'Neill, William P.: Towards an understanding of the marriages of those in law enforcement; p. 429–454: Wrenn, Lawrence G.: Law and the Brothers **Grimm**; p. 455–464: Lader, Malcolm: Valium and associated drugs which can influence the giving of true matrimonial consent; p. 465–485: Coulier, J. A.: The common law term "voidable". Its use in canonical jurisprudence.

Spinelli, Lorenzo: **Libertas ecclesiae**. Lezioni di diritto canonico. – Mil: Giuffrè 1979. 219 p.; Lire 5500.

Colella, Pasquale: La **libertà religiosa** nell'ordinamento canonico. – Nap: Ed. Jovene 1979. VIII, 170 p.; Lire 4500.

Das Problem der **Kirchengliedschaft** heute. Hrsg. von Peter Meinhold. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1979. VII, 442 S. = Wege der Forschung DXXIV.

Vitale, Antonio: Ordinamento giuridico e interessi religiosi. Corso di Diritto Ecclesiastico. – Mil: Giuffrè 1979. 134 p.; Lire 3600.

Acebal Luján, Juan Luis: Las declaraciones de las partes en las causas canónicas de nulidad del matrimonio. – CTom, T.CVI = A.LXX, 1979, 41–77.

Aymans, Winfried: Gleichsam häusliche Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zum Grundverständnis der **Ehe** als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz. – AkKR CXLVII, 1979, 424–446; S. 447–455: Strigl, Richard A.: Das Schema 1976 eines revidierten kanonischen **Prozeßrechts.** Überlegungen zu seiner Formalstruktur.

Tricerri, Carlo: Note di giurisprudenza rotale sulla nullità di matrimonio derivante da "defectus validi consensus". – MonEccl CIV, 1979, 443–473; p. 474–490: D'Alfonso, Michele: Origine divina della fama di santità e suo valore giuridico ecclesiale sociale. Contributo agli studi di revisione del Codice di diritto canonico.

Schwarz, Reinhold: De notione iuris caritatis in iure canonico sensu formali non retinenda. – PerRMCL LXVIII, 1979, 481–504; p. 505–542: Gordon, Ignacio, SJ: De obiecto primario competentiae "Sectionis Alterius" Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Ein Leib werden. Zugänge zu einer eucharistischen Pastoral. Hrsg. von Hanspeter Heinz. – Mchn, Zü, Wien: Verl. Neue Stadt (1979). 104 S.; kart. DM 10,80.

Zottl, Anton: Management des Geistes? Menschenführung und Seelsorge. – Königstein/Ts.: Hanstein 1979. XI, 256 S. = Grenzfragen zwischen Theologie, Philosophie und Sozialwissenschaften XXVII.

Suin de Boutemard, Bernhard: Projektarbeit in Gemeinden. – Gelnhausen, B, Stein: Burckhardthaus-Laetare Verl.; Zü, Köln: Benziger (1979). 96 S. = Beiträge zur Gemeindepädagogik; kart. DM 14,80.

Denis, Henri – Charles Paliard – Paul-Gilles Trebossen: Le **baptême** des petits enfants. Histoire, doctrine, pastorale. – (P:) Le Centurion (1980). 159 p. = Collection "Foi chrétienne"; F 32,–.

Angelini, Giuseppe: I problemi dell'iniziazione cristiana in prospettiva teologica pratica. – SC CVII, 1979, 181–224.

Schilling, Johannes: Kirchliche **Jugendarbeit** in der Gemeinde. – Mchn: Kösel-Verl. (1979). 147 S.

Meier, Christoph: Kirchliche Erwachsenenbildung. Ein Beitrag zu ihrer Begründung. – Stu [u. a.]: Kohlhammer (1979). 245 S.; kart. DM 28,–.

Koch-Straube, Ursula: Gemeindearbeit mit alten Menschen. Überlegungen und Versuche zur Arbeit mit Gruppen. – Gelnhausen, B, Stein: Burckhardthaus-Laetare Verl.; Zü, Köln: Benziger (1979). 96 S. = Beiträge zur Gemeindepädagogik.

Versöhnen durch Strafen? Perspektiven für die Straffälligenhilfe. Hrsg. von Waldemar Molinski. – Wien, Frb/B, Bas: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 175 S. = Sehen, Verstehen, Helfen. Pastoralanthropologische Reihe III; kart. DM 23,80.

Engelke, Ernst: Sterbenskranke und die Kirche. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) (Matthias-)Grünewald(-Verl.) (1980). 196 S., 2 Tab. im Text = Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche XXXII; kart. DM 27,–.

Schmid, Gilbert: Lebensberatung durch Publikumszeitschriften – Konkurrenz oder Chance für kirchliche Pastoral? – Ffm: Haag & Herchen (1979). V, 378 S.; kart. DM 28,–.

Dittes, James E.: When the people say no. Conflict and the call to ministry. – San Francisco [e.a.:] Harper & Row (1979). IX, 150 p. = Harpers' Ministers paperback library CCXXVIII; $ 4,95.

Omland, Kurt: Zur gegenwärtigen Situation des Religionsunterrichts in der Grundschule im Spiegel neuerer Religionsbücher. – Ffm, Bern, Cirencester: Lang 1979. 179 S. = Europäische Hochschulschriften XXXII, 2; sfr 39,– [Diss., Pädagog. Hochsch. Westfalen-Lippe]

Bochinger, Erich – Eugen Paul: Einführung in die **Religionspädagogik.** – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) (Matthias-)Grünewald(-Verl.) (1979). 195 S. = Studium Theologie V; kart. DM 22,–.

Dienst, Karl: Glaube, religiöse Erfahrung, Erziehung. Religionspädagogische Beiträge. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1979). 143 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern DCCL.

Bieger, Eckhard – Michael Marlet – Karl Heinz Weger: Religionskritik. Argumente für und wider ein religiöses Menschenbild. Kursprogramm mit audiovisuellen Medien. – (Mz:) (Matthias-)Grünewald (-Verlag) (1979). 160 S. = Projekte für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung VIII; kart. DM 22,–.

Schwebel, Horst: Theologie des Wortes – Theologie des Bildes. – EvE XXXII, 1980, 5–20; S. 20–38: Stock, Alex: Über das Bild Gottes im Evangelischen Religionsbuch; S. 38–58: Nübel, Hans Ulrich: Comics fordern den Religionspädagogen heraus; S. 59–82: Schmidt, Heinz: Wie Bilder sprechen; S. 82–93: Brockmann, Gerhard: Bilder reden mit.

Sistermann, Rolf: Literatur und Ideologie im Religionsunterricht. Die ideologiekritische Behandlung literarischer Texte. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1979). 231 S. = Studien zur praktischen Theologie XIX. [Diss., Pädag. Hochschule Rheinland]

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und christl. Kunst)

Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum. A cura di Enzo Lodi. T. I. II: Clavis methodologica cum commentariis selectis. – R: Ed. Liturgiche; Bononiae: o. Verl. 1979. XXX, 1866 p.; VIII, 252 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia XV; Lire 100 000.

Hermans, J.: **Benedictus XIV** en de liturgie. Een bijdrage tot de liturgiegeschiedenis van de moderne tijd. – Brugge: Uitg. Emmaus; Boxtel: Kath. Bijbelstichting (1979). 410 blz.; hfl 80,– [Diss., Leuven]

Lachaga, J. M. de: Minorités nationales et liturgie romaine. L'exemple de la liturgie en **basque.** – (P:) Le Centurion (1979). 287 p.

Thomas, Robert: Initiation aux auteurs **Cisterciens.** – (Rochefort: Ed. La Documentation Cistercienne 1978). 175 p. = Pain de Cîteaux XLII.

The Ministry of the Word. A handbook to the 1978 lectionary. Ed. by Geoffrey Cuming. – Lo: Bible Reading Fellowship; Oxf, Lo, NY: Oxford Univ. Press 1979. XX, 311 p.; £ 2,95.

Daiber, Karl-Fritz: Der **Gottesdienst** als Mitte der Gemeindearbeit. – WissPr LXIX, 1980, 74–90; S. 90–104: Stalmann, Joachim: Liturgiegeschichte als praktische Theologie; S. 104–122: Schulz, Frieder: Zur Liturgik der kirchlichen Handlungen insgesamt.

Hovda, Robert W.: The vesting of liturgical ministers. – Worship LIV, 1980, 98–116.

Magrassi, Mariano – Bonifacio Baroffio – Luciano Pacomio: La chiesa che prega nel tempo. A lode della sua gloria. La liturgia delle ore. – (To:) Marietti (1979). 143 p.; Lire 3000.

Heinz, Andreas: Die **„Oratio Fidelium"** im deutschen Sprachraum zwischen Tridentinum und Vaticanum II. – LJ XXX, 1980, 7–25.

Baumgartner, Jakob: Der **Karsamstag** – ein liturgischer Hohlraum? – HID XXXIV, 1980, 1–25.

Reckinger, François: Kinder taufen – mit Bedacht. Eine Darstellung der Diskussion um die **Kindertaufe** im katholischen Raum seit 1945 mit kritischer Stellungnahme und pastoralen Ausblicken. – (Kall:) Salvator-Verlag (1979). XXXI, 407 S.

Blankenburg, Walter: Kirche und Musik. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der gottesdienstlichen Musik. Zu seinem 75. Geburtstag hrsg. von Erich Hübner u. Renate Steiger. Mit 2 Abb. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 359 S.; kart. DM 24,–.

Lausberg, Heinrich: Der Hymnus **‚Veni Creator Spiritus'**. – (Opladen:) Westdeutscher Verl. (1979). 212 S. = Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften LXIV; Lw. DM 65,–.

Offele, Winfried: Das ungeliebte Gesangbuch. Plädoyer für ein besseres „Gotteslob". – Ffm, Bern, Las Vegas: Peter Lang (1979). 303 S. = Theologie und Wirklichkeit X; sfr 46,–.

Szövérffy, Joseph: A guide to Byzantine hymnography. A classified bibliography of texts and studies. Vol. I. – Brookline, Mass.; Leyden: Classical Folia Ed. 1978. XVIII, 183 p. = Medieval classics: Texts and studies XI; hfl 52,–.

Ulbert, Thilo: Frühchristliche **Basiliken** mit Doppelapsiden auf der **Iberischen** Halbinsel. Studien zur Architektur- und Liturgiegeschichte. (Mit 12 Taf. u. 3 Falttaf.) – B: Mann Verlag (1978). XII, 203 S. = Deutsches Archäologisches Institut. Archäologische Studien V.

Razza, Leonello: La Basilica Cattedrale di **Frascati.** – (Frascati:) Associazione Tuscolana "Amici di Frascati" 1979. 282 p., 101 fig. e tav.

L'Art religieux. Abbayes, églises et cathédrales. Ouvrage publié sous la direction de Roger Brunet assisté de Suzanne Agnely et Henri Serres-Cousiné. – P: Libr. Larousse 1978. 480 p., cartes, tableaux = Beautés de la France.

Die Kirche zum **Heiligen Kreuz** in **Hildesheim.** Von J. Zink [u.a.]. – (Hild:) Bernward (1980). 240 S., 235 Abb. = Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart XLVI/XLVII, 1978/79.

Der Altar des **18.** Jahrhunderts. Das Kunstwerk in seiner Bedeutung und als denkmalpflegerische Aufgabe. Von Albert Knoepfli [u. a.]. – (Mchn, B:) Dt. Kunstverl. (1978). 290 S., zahlr. Abb. im Text = Forschungen und Berichte der Bau- und Kunstdenkmalpflege in Baden-Württemberg V; Lw. DM 65,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Zietenring 18, 6200 Wiesbaden; Prof. Dr. Karl Josef Benz, Machthildstr. 46, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Klaus Berger, Schw.-Hall-Str. 6, 6901 Gaiberg über Heidelberg; Dr. Filipe José Couto IMC, Am Waldplatz 28, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Kaspar Elm, Joseph-Plaut-Weg 3, 4930 Detmold; Prof. Dr. Max-P. Engelmeier, Pilotystr. 17, 4300 Essen-Holsterhausen; Prof. Dr. Heinrich Fries, Friedenheimer Str. 151, 8000 München 21; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Dr. Josef Hainz, Pfarrweg 1, 8050 Ottenhofen; Dr. Ulrich von Hehl, Königstr. 28, 5300 Bonn 1; Dr. Hanspeter Heinz, Hochkreuzallee 246, 5300 Bonn 2; Dr. Felix Heinzer, Dübendorfstr. 60, CH-8051 Zürich; Dr. Karl Hengst, Ruhruniversität Bochum, Abt. für Kath. Theologie, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Hans-J. Hermisson, Göddertzgarten 4, 5309 Meckenheim-Merl; Prof. Dr. Peter Hünermann, Melchersstr. 59, 4400 Münster; Prof. Dr. P. J. M. Huizing, Postbus 9040, NL-6500 JZ Nijmegen; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Minoritenweg 6, 8411 Sinzing; Prof. Dr. Klaus Koch, Sedanstr. 19, 2000 Hamburg 13; Anthony Litwinski, Rektoratsweg 98, 4400 Münster; Dr. Norbert Mette, Hammer Str. 10, 4400 Münster; Dr. Joseph Overath, Im Kirchtal 71, 5210 Troisdorf; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Bahnhofstr. 54, 6457 Maintal-Dörnigheim; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Höhenweg 22a, 8901 Leitershofen; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité Beauséjour 29, CH-1700 Givisiez; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Karl Josef Rivinus, Arnold-Janssen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Heribert Schmitz, Harthausener Str. 6, 8011 Neukeferloh; DDr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Dr. Franz Untergaßmair, Grabbestr. 7, 4790 Paderborn; Dr. Hans-Jörg Urban, Möhlerinstitut, Leostr. 19a, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster; Doz. Dr. Harald Wagner, Hardtstr. 114, 7070 Schwäbisch-Gmünd; Prof. Dr. Helmut Weber, Weberbach 18, 5500 Trier; Dr. Siegfried Wiedenhofer, Spitzwegstr. 56, 8400 Regensburg; Prof. DDr. Paul Wrzecionko, Sertürnerstr. 25, 4400 Münster.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1980 – 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, Johannnisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen.

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.

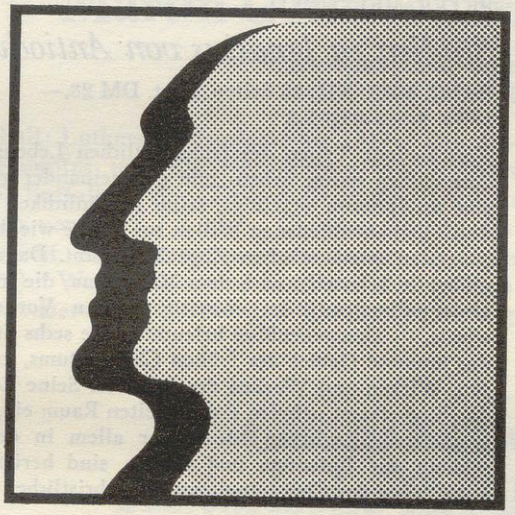
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
‚Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft' und ‚Theologische Zeitschriften' (beide Verlag Aschendorff)
‚Die neue Echter-Bibel' (Echter Verlag)

Der große Text- und Bildband zum 200. Geburtstag

UNIVERSITÄT MÜNSTER



2. Auflage jetzt erschienen

Im Kartoneinband 43,– DM
Im Leineneinband 48,– DM
Bestellung und Bezug durch jede Buchhandlung

Die Universität Münster feierte im April 1980 ihren 200. Geburtstag. Zu diesem Anlaß erschien der große Text- und Bildband „Die Universität Münster 1780 – 1980".

Eine Gruppe von Professoren und Mitarbeitern nimmt darin eine Bestandsaufnahme vor, was die Universität Münster war und ist. In über 40 Einzelbeiträgen werden die wichtigsten Etappen der Universitätsgeschichte (einschließlich ihrer Vor- und Gründungsgeschichte) und dazu die Geschichte der einzelnen Disziplinen und Fächer geschildert.

XVI und 520 Seiten, 42 Abbildungen (Karten, Schaubilder, Diagramme) im Text, 142 Abbildungen auf Tafeln.

Aschendorff Münster

ZUR THEOLOGISCHEN WEITERBILDUNG

Karl Lehmann / Leo Scheffczyk / Rudolf Schnackenburg / Hermann Volk

Vollendung des Lebens — Hoffnung auf Herrlichkeit
Mit einem Vorwort von Walter Seidel

Grünewald Reihe
104 S. Kst. DM 12.80

Hier werden Aspekte und Perspektiven unserer Rede von den „Letzten Dingen" deutlich, die für den Glaubensvollzug des Christen heute von großer Bedeutung sind.

Klaus Hemmerle (Hg.)

Liebe verwandelt die Welt

Anstöße zum Berliner Katholikentag 1980
120 S. Kt. DM 9.80

Die grundlegenden Beiträge von K. Hemmerle, W. Kasper, K. Forster und A. Schwan geben Entwürfe für den Auftrag der Christen und der Kirche in unserer Welt an die Hand — über den Katholikentag hinaus.

Udo Kern (Hg.)

Freiheit und Gelassenheit

Meister Eckhart heute
In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München
Ca. 264 S. Kst. Ca. DM 29.50

Auf die Frage nach der Anziehungskraft der Texte Eckharts heute werden vielschichtige Motivationen sichtbar, nicht etwa nur theologische. Die beiden Leitbegriffe Freiheit und Gelassenheit bezeichnen die Einheit, die Eckhart erfahren, gelebt, durchdacht und durchlitten hat.

Theodor Schneider

Zeichen der Nähe Gottes

Grundriß der Sakramententheologie
322 S. Ln. DM 38.–

Im Bereich der Sakramententheologie hat – wie in vielen theologischen Disziplinen — eine umfangreiche Neubesinnung stattgefunden. Der Autor legt deren Ertrag vor und ermöglicht dem Leser einen Überblick über das Ganze und eine schnelle Orientierung bei Einzelfragen.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG MAINZ

Neuerscheinungen

PETER MEINHOLD, Hrsg.

Kirche und Bekenntnis

Historische und theologische Aspekte zur Frage der gegenseitigen Anerkennung der lutherischen und der katholischen Kirche auf der Grundlage der Confessio Augustana
1980. 144 Seiten. Kart. DM 19,80
ISBN 3-515-03280-0

Das Institut für Europäische Geschichte hat die um die Confessio Augustana gelagerten historischen und aktuellen Probleme in den größeren Zusammenhang von Bekenntnis, Theologie und Kirche eingeordnet. Unter diesen Aspekten hat es auf einem wissenschaftlichen Colloquium die einschlägigen historischen und theologischen Fragen behandelt. — Diese Vorträge zeigen, daß die Antwort auf die dereinst von der Confessio Augustana gestellte Frage heute die Kirche in ökumenischer Hinsicht einander näherbringen kann. So können sie dem kirchlichen Leben der Gegenwart dienen und für das Gespräch zwischen der katholischen und der evangelisch-lutherischen Seite förderlich sein.

Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz — Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Hrsg. von Peter Meinhold

PETER MEINHOLD

Studien zu Ignatius von Antiochien

Bd. 97. 1979. XII, 86 Seiten. Kart. DM 28,—
ISBN 3-515-03205-3

Verschiedene Typen des frühchristlichen Lebens, die mit ihren Ansprüchen später neben- und gegeneinander gestanden haben, sind in Ignatius vereinigt, seine Persönlichkeit ist ebenso sehr durch den entschiedenen Willen zur Kirche wie durch die hervortretenden pneumatischen Züge beherrscht. Daneben steht seine glühende Sehnsucht nach dem Martyrium, die in den bisherigen Untersuchungen meist einseitig in den Vordergrund gerückt wurde. — Demgegenüber beleuchten die sechs Studien eigentlich das gesamte Gebiet des frühen Christentums, erläutert an Person, Wirken und Werken des Ignatius. Seine Reflektionen über das Bischofsamt nehmen einen breiten Raum ein, aber auch seine geschichtstheologischen Ideen, vor allem in der Auseinandersetzung mit Judentum und Gnosis, sind berücksichtigt, ebenso wie Fragen der Christologie und der christlichen Ethik.

KASPAR VON GREYERZ

The Late City — Reformation in Germany

The Case of Colmar, 1522—1628

Bd. 98. 1980. XIV, 237 Seiten mit 1 Kte. Ln. DM 68,—
ISBN 3-515-02997-4

Die Geschichte der Stadtreformation in Deutschland hat sich bisher weitgehend auf die Vorgänge der ersten Jahrzehnte der Reformationszeit konzentriert. Die späten Stadtreformationen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts blieben zumeist unbeachtet. Diese Arbeit will zur Schließung dieser Forschungslücke beitragen. Sie widmet sich zunächst auf breiter Grundlage der späten Reformation in der elsässischen Reichsstadt Colmar und versucht anschließend, durch eine vergleichende Untersuchung der reformatorischen Vorgänge in Colmar, Essen, Dortmund, Aachen, Aalen und Hagenau Ansätze zu einer Verlaufstypologie der späten Stadtreformation in Deutschland zu entwickeln. Dabei treten wesentliche strukturelle Unterschiede zwischen früher und später Stadtreformation zutage.

FRANZ STEINER VERLAG GMBH WIESBADEN

Leif Grane / Bernhard Lohse (Hrsg.)
Luther und die Theologie der Gegenwart

Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung. Lund, Schweden, 14.—20. August 1977. 197 Seiten, kartoniert DM 38,—

Inhalt: *Referate und Korreferate.* Gustaf Wingren, Luther and the Situation of the Church Today / Eberhard Jüngel, Zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige Theologie. Response by James M. Gustafson and Kjell Ove Nilsson / Luther's Success and Failure as a Reformer of the Church. Disputation. Albert Brandenburg, Martin Luther in katholischer Sicht. Eric Gritsch, Nine and one half Theses. Kurzprotokoll der Disputation / Regin Prenter, Luther als Theologe. Wilhelm Dantine, Korreferat. J. Samuel Preus, Response / P. G. Lindhardt, Luther und Skandinavien / *Seminarberichte.* Theologia crucis - theologia resurrectionis / Luthers Lehre von den zwei Reichen - Theorie und Praxis / Gesetz und Evangelium im Antinomerstreit / Die Heidelberger Disputation / Luther und Latomus / Luthers religiöses Anliegen und die Abendmahlslehre / The Role of Dogma in Luther's Theology / Staupitz und Luther / Luthers Verkündigung der christlichen Freiheit als Überbau / Luther's Use of Scripture / Luther's Humanists.

Marc Lienhard
Martin Luthers christologisches Zeugnis

Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie.
306 Seiten, Leinen DM 36,—

Aus dem Inhalt: Luthers Christologie bis 1517 / Die Anfänge des Kampfes und die Verbreitung von Luthers Denken / Die Entfaltung der Christologie in den Postillen und Predigten von 1522 / Luthers Christologie und der Abendmahlsstreit mit seinen protestantischen Gegnern (1523 bis 1528) / Wandlungen und Kontinuität in Luthers Christologie / Der Sieg Christi und die Rechtfertigung durch den Glauben nach der Galaterbriefvorlesung 1531 / Luther und die christologische Tradition der Kirche - Der Traktat von Konzilien und Kirchen, die Disputationen und einige andere Texte aus den letzten Jahren Luthers / Jesus Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, unser Herr und Erlöser - Luthers Auslegung von Jes. 53 / Rückblick und Ausblick.

Georg Schwaiger (Hrsg.)
Historische Kritik in der Theologie

Beiträge zu ihrer Geschichte (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, Band 32).
345 Seiten, kartoniert etwa DM 72,—

Inhalt: *I. Im Umkreis der Bibelkritik:* H. Graf Reventlow, Richard Simon und seine Bedeutung für die kritische Erforschung der Bibel / O. Merk, Anfänge neutestamentlicher Wissenschaft im 18. Jahrhundert / F. Courth, Die Evangelienkritik des David Friedrich Strauß im Echo seiner Zeitgenossen. Zur Breitenwirkung seines Werkes / H.-J. Klauck, Adolf Jülicher — Leben, Werk und Wirkung / *II. Im Umkreis kritischer Kirchengeschichte:* M. Weitlauff, Die Mauriner und ihr historisch-kritisches Werk / K. Hausberger, Das kritische hagiographische Werk der Bollandisten / M. Weitlauff, Der Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab (1811—1872) / P. Neuner, Döllingers „Papstfabeln" / J. Köhler, Heinrich Günters Legendenstudien. Ein Beitrag zur Erforschung historischer Methoden.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Confessio Augustana und Confutatio

Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche

Confessio Augustana und Confutatio Referate und Diskussionen des internationalen Symposions September 1979 in Augsburg

Das Werk enthält die Referate und Diskussionen des internationalen Symposions, das die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum vom 3. bis 7. September 1979 in Augsburg gehalten hat. Es bringt eine ausführliche Erörterung aller mit der „Confessio Augustana" und der „Confutatio" zusammenhängenden Fragen, die von erheblicher kirchengeschichtlicher und ökumenischer Bedeutung sind, und macht die Möglichkeit und die Problematik einer Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses als katholisch deutlich. Es zeigt sich, daß die „Confessio Augustana" und ihre Widerlegung Dokumente des Willens zur Einheit der Kirche sind.

An dem Symposion waren über 100 Wissenschaftler beider Konfessionen aus dem In- und Ausland beteiligt. Die Hauptreferate sind u. a. von:
Cornelis AUGUSTIJN, Amsterdam
Remigius BÄUMER, Freiburg
Holsten FAGERBERG, Uppsala
Pierre FRAENKEL, Genf
Eugène HONÉE, Nijmegen
Hans JORISSEN, Bonn
Anastasios KALLIS, Münster
Walter KASPER, Tübingen
Georg KRETSCHMAR, München
George LINDBECK, New Haven (USA)
Heinrich LUTZ, Wien
Peter MANNS, Gaubischofsheim
Harry McSORLEY, Toronto (Kanada)
Harding MEYER, Straßburg
Gerhard MÜLLER, Erlangen
Stanislaw C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin
Heiko A. OBERMAN, Tübingen
Heribert RAAB, Fribourg
Wolfgang REINHARD, Augsburg
Vilmos VAJTA, Straßburg
Jared WICKS, Rom

In Verbindung mit Barbara HALLENSLEBEN herausgegeben von Erwin ISERLOH.
Erscheint in der Reihe „Reformationsgeschichtliche Studien und Texte" als Heft 118.

Umfang: XII und 749 Seiten, Preis 124,– DM.

Die zum ermäßigten Subskriptionspreis bestellten Bücher haben Sie erhalten.

Verlag Aschendorff, Postfach 1124, 4400 Münster

Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530 Bearbeitet von Herbert Immenkötter

Diese Edition bietet erstmals den Text der Confutatio in der Form, wie sie vor den versammelten Reichsständen zur Verlesung kam, zusammen mit der entsprechenden lateinischen Übersetzung, die dem Kaiserhof vorgelegen hat.
Im textkritischen Apparat sind zudem alle überlieferten Handschriften früherer Redaktionen berücksichtigt, was einen Einblick in die Entstehungsgeschichte des Textes gestattet. Ausführliche Einzelbelege für alle Gedanken, Argumente, Schrift- und Väterzitate der Confutatio bringen den Nachweis, daß die Confutatio von der gesamten katholischen Kontroverstheologie der Zeit getragen ist und keineswegs das Werk nur eines Theologen genannt werden darf. (Corpus Catholicorum, Band 33) XXVIII und 232 Seiten, kart. 78,– DM.

Herbert Immenkötter: Der Augsburger Reichstag und die Confutatio

Eine kurze Geschichte des Reichstages, dazu eine neuhochdeutsche Übertragung der Confutatio.

Die Darstellung legt das Hauptgewicht auf die Behandlung der Glaubensfrage, deren Ergebnisse weltgeschichtliche Bedeutung erlangen sollten. Die an sich weitreichenden Übereinkünfte in wichtigen Glaubensfragen sind leider nie schriftlich fixiert worden, um eine gemeinsame Grundlage einmal festzuschreiber und auf dieser Basis weiterverhandeln zu können. **Für Studenten, Geschichts- und Religionslehrer und für alle ökumenischen Laiengruppen,** die sich mit Problemen um die sog. „Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche" befassen. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 39) 110 Seiten, kart. 20,– DM.



410
F

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1980** **76. Jahrgang**

Ferdinand Hahn: Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis . . . . . Spalte 265

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 271
W. H. Schmidt: Einführung in das Alte Testament (R. Smend)
A. Angerstorfer: Der Schöpfergeist des Alten Testaments (D. C. Westermann)
H. Engel: Die Vorfahren Israels in Ägypten (W. Helck)
Das Buch Genesis. Teil I, Kap. 1–25,18. Erläutert von L. Ruppert (A. Ohlmeyer)
L. L. Grabbe: Comparative Philology and the Text of Job (H. Eising)
D. Kinet: Baʿal und Jahwe (O. Loretz)
J. A. Fitzmyer: A Wandering Aramean (W. Dommershausen)
Benedicti Hesse lectura super Evangelium Matthaei. Ed. W. Buchowski (A. Sand)
A. Schreiber: Die Gemeinde in Korinth (J. Hainz)
F. Dattler: O Mistério do Satanás (J. Scharbert)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 281
W. Wieland: Offenbarung bei Augustinus (C. Mayer)
Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem. Publiées par M. Aubineau (B. Fischer)
M. Grabmann: Gesammelte Akademieabhandlungen (L. Ott)
Correspondance de Martin Bucer. Tome I. Publié par J. Rott (J. V. Pollet)
Ketteler, Wilhelm E. Freiherr v.: Schriften, Aufsätze und Reden 1871–1877. Bearb. von E. Iserloh und Chr. Stoll (R. Lill)
H. Baier: Kirche in Not (W. Ziegler)
Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949–1963. Hrsg. von A. Langner (U. v. Hehl)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 292
F. J. Schierse: Christologie (H. Verweyen)
Anthropologie als Thema der Theologie. Hrsg. von H. Fischer (G. Scherer)
J. Flury: Um die Redlichkeit des Glaubens (A. Krömer)
G. Wenz: Subjekt und Sein (H. Röer)
Rechenschaft des Glaubens. Karl-Rahner-Lesebuch. Hrsg. von K. Lehmann und A. Raffelt (H. Vorgrimler)
G. Becker, Theologie in der Gegenwart (Chr. Schütz)

Moraltheologie . . . . . Sp. 303
F. Böckle: Fundamentalmoral (V. Eid)
A. Riedl: Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils (G. Ermecke)
K. Wojtyła / A. Szostek / T. Styczén: Der Streit um den Menschen (V. Eid)
J. Gründel: Die Zukunft der christlichen Ehe (H. Kramer)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 310
Religion als Beruf. Bd. I: Identität der Theologen. Bd. II: Legitimation und Alternativen (L. Schneider)
J. R. de Rivera: Kommunikationsstrukturen in den geistlichen Exerzitien des Ignatius von Loyola (H. J. Repplinger)
Gesprächsseelsorge. Hrsg. von R. Bärenz (G. Griesl)
H. A. J. Wegmann: Geschichte der Liturgie im Westen und Osten (H.-J. Schulz)
Die göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus. Hrsg. von F. v. Lilienfeld (H.-J. Schulz)
F. Brovelli: La „Expositio Missae Canonicae" (E. J. Lengeling)
Mit sanfter Zähigkeit. Hrsg. von N. Höslinger und Th. Maas-Ewerd (H. Reifenberg)
B. Fischer: Von der Schale zum Kern (K. Richter)

Philosophie . . . . . Sp. 324
B. Welte: Religionsphilosophie (G. Scherer)
B. Welte: Meister Eckhart (B. Weiß)
F. Rosenzweig: Der Stern der Erlösung (E. Biser)
Th. Simons: Albert Camus' Stellung zum christlichen Glauben (H. Verweyen)
K. Bockmühl: Herausforderungen des Marxismus (A. Senge)

Spiritualität . . . . . Sp. 334
A. Greeley: Maria (O. Hagemeyer)
E. Stein: Wege zur inneren Stille. Hrsg. von W. Herbstrith (O. Hagemeyer)
munen musō – Ungegenständliche Meditation. Hrsg. von G. Stachel (J. Sudbrack)
Beten in unserer Zeit. Hrsg. von J. Sauer (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 337

Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*

von Ferdinand Hahn, München

Es ist sehr anerkennenswert, daß Rudolf Pesch das Problem des Verhältnisses von Abendmahlsüberlieferung und Todesverständnis Jesu monographisch behandelt hat. Im Zusammenhang einer nach klaren Kriterien vorgehenden „Rückfrage nach Jesus" (vgl. den von K. Kertelge herausgegebenen Sammelband unter diesem Titel [QD 63, Freiburg i. B. 1974], der die Referate der Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler 1973 zusammenfaßt) ist es zu einer intensiven und weiterführenden Erörterung des Todesverständnisses Jesu gekommen (vgl. den ebenfalls von K. Kertelge herausgegebenen Sammelband „Der Tod Jesu" [QD 74, Freiburg i. B. 1976] mit den Referaten der Tagung der katholischen Neutestamentler 1975). Anton Vögtle hat in seinem Aufsatz mit Recht darauf hingewiesen, daß „die Abendmahlsüberlieferung ... der eigentliche Angelpunkt der Frage nach einem heilsmittlerischen Todesverständnis Jesu" sei (aaO. S. 80, vgl. S. 88ff). P. selbst hat bereits in mehreren Veröffentlichungen zu diesem Thema Stellung genommen; Erwähnung verdienen neben seinem Beitrag zu dem Band „Der Tod Jesu" (S. 137–187) vor allem: Wie Jesus das Abendmahl hielt, Freiburg i. B. 1977; Das Markusevangelium, Teil 2 (HThK II, 2), Freiburg i. B. 1977, S. 340–377, bes. S. 364ff. Seine nicht unumstrittenen Thesen liegen jetzt in einer ausführlich begründeten Form vor; zugleich versucht er, die neuere Diskussion zu diesem Thema zusammenzufassen.

„Was den Leser in diesem Band erwartet, ist die ausführliche Begründung des Urteils, daß das Abendmahl auf Jesus von Nazaret selbst zurückgeht, daß die ältest erreichbare Fassung der Abendmahlsworte von Jesus von Nazaret selbst gesprochen wurde und daß sich in ihnen ganz deutlich ein klares Todesverständnis Jesu spiegelt, eine Deutung seines Todes durch Jesus selbst" (9). Zur Begründung dieser These unternimmt Vf. zwei Arbeitsgänge: Einerseits überprüft er literarkritisch und traditionsgeschichtlich die verschiedenen Einsetzungsberichte und ihr Verhältnis zueinander; sodann erörtert er aufgrund der exegetischen Analyse das hieraus resultierende Todesverständnis und setzt dieses in Verbindung mit der Gottesreichverkündigung Jesu.

Er setzt ein mit einem Überblick über Beurteilungen der Abendmahlstradition, die Ausdruck eines „skeptischen Kritizismus" sind, den es zu überwinden gilt (13ff). Er verweist sodann auf Beiträge, die in dieser Hinsicht weiterführen, vor allem die Untersuchungen von Heinz Schürmann (17ff).

* **Pesch,** Rudolf: **Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 128 S. (Questiones Disputatae 80), kart. DM 23.–

UB TÜB
02. SEP. 1980
217

Dem Vf. ist grundsätzlich zuzustimmen, wenn er die Verankerung der Herrenmahlstradition in Jesu eigenem Leben und Wirken aufzeigen will; er hat auch darin recht, daß die „Basis einer historischen Rückfrage nach Jesu Todesverständnis" neu gesichert werden muß (21).

Wie geht er nun vor? In dem Abschnitt „Die Überlieferungslage der Abendmahlstexte" (21–53) stellt er die aus seinem Kommentar bekannte Synopse der Abendmahlstexte samt der Auflistung von 22 verschiedenen Motiven in drucktechnisch verbesserter Fassung voran. Sowohl der matthäische Einsetzungsbericht in Mt 26,26–29 wie der lukanische Textabschnitt in Lk 22,15–19a.19b–20 werden als rein redaktionelle Bearbeitungen der Markusvorlage angesehen, und mit M. Rese ist dabei die Ursprünglichkeit des lukanischen Kurztextes zumindest in Erwägung gezogen (24ff). Es folgt ein Vergleich der paulinischen Abendmahlsparadosis in 1 Kor 11, 23b–25 mit dem erzählenden Bericht in Mk 14,22–25, wo P. der bisherigen Forschung doch wohl zu Unrecht vorwirft, daß noch kein „gattungskritischer Vergleich" durchgeführt worden sei (34ff). Sowohl im Blick auf die Handlung als auch im Blick auf die Redeteile kommt er zu dem Ergebnis, daß in der Markustradition eine „berichtende Erzählung" vorliegt, in der Paulustradition dagegen eine „Kultätiologie" (38). Er folgert daraus: „Der kultätiologische Text ist eine durch die feierlich-liturgische Einleitung als selbständig tradierbar konzipierte Erzähleinheit, die berichtende Erzählung ist ein kontextgebundenes, nicht für selbständige Überlieferung konzipiertes Erzählstück", was zugleich besagt, daß bei Markus wegen der „Bindung an eine konkrete (kultätiologisch disfunktionale!) Situation (Paschamahl Jesu mit den Zwölfen) der ältere Text" vorliege, während die „von der konkreten Ursprungssituation gelöste Kultätiologie" der jüngere Text sei (38).

Im einzelnen sind folgende Arbeitsergebnisse zu erwähnen: Die Deuteworte in der Markusfassung werden von P. als „formal nicht parallelisiert" angesehen, weil das Brotwort nur zwei Kola, das Kelchwort dagegen drei bzw. vier Kola enthält; in der Paulusfassung dagegen haben Brot- und Kelchwort jeweils drei Glieder (37; die auffällige Parallele „dies ist mein Leib" – „dies ist mein Blut ..." bei Markus wird auf S. 49 nur kurz gestreift). In der kultätiologischen Paulusfassung ist eine „sub-una-Feier" vorausgesetzt (37.40.49f). Die Formulierung der Deuteworte bei Paulus blickt auf den Tod Jesu zurück, die der Markusfassung auf den bevorstehenden Tod voraus (37.48). An die Stelle der Todesprophetie Mk 14,25 ist bei Paulus eine Paränese getreten (37f). Die markinische Fassung setzt in beiden Teilen voraus, daß Jesus selbst nicht ißt bzw. trinkt (41f.43). Während die Markuserfassung mit der Anwesenheit der Jünger rechnet, wird bei Paulus nicht auf die Anwesenden Bezug genommen (42). Bei dem Wechsel von εὐλογήσας zu εὐχαριστήσας wird vorausgesetzt, daß es sich um den dritten Becher der Paschamahlzeit handelt (43). Auch die Wendung μετὰ τὸ δειπνῆσαι wird von der Paschafeier her erklärt; sie verweist auf das Ende der Paschamahlzeit. Das Deutewort zum Brot ist in der markinischen Fassung ursprünglich, in der Paulusfassung sekundär (46f). Das bei Markus ursprünglich erhaltene Deutewort über den Becher macht klar, daß im Anschluß an das Trinken „nun der Becherinhalt (Wein in der Entsprechung zum Brot) gedeutet wird", worauf auch die Applikation, die sich auf das vergossene Blut bezieht, hinweist (47f). Bei der Vorstellung vom „Bundesblut" ist die Sühnevorstellung ausdrücklich ergänzt; in der Paulusfassung dagegen „scheint der Sühnegedanke in die Wendung ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι aufgenommen zu sein"; insgesamt ist aber die Theologie des neuen Bundes „eindeutig nachösterlich" (48). In der Markusfassung gehört die Todesprophetie 14,25 zur ursprünglichen Erzähleinheit hinzu und „sichert ... vollends deren älteren Charakter" (50).

Insgesamt ist für P. wichtig, daß nicht nur die Markusfassung gegenüber der kultätiologischen Erzählung der Paulusfassung durchweg älter und in sprachlicher wie sachlicher Hinsicht ursprünglicher ist, die kultätiologische Fassung bei Paulus ist seiner Meinung sogar „aus dem erzählenden Bericht ableitbar" (51).

In einem Exkurs wird dann auch noch die Ursprache der Abendmahlsworte erörtert und mit G. Dalman, J. Jeremias und M. Black die Möglichkeit erwogen, daß Jesus die Abendmahlsworte hebräisch gesprochen habe.

Auf der Grundlage dieser Textanalyse werden dann Eigenart und Bedeutung sowohl der paulinischen Paradosis als auch der markinischen Erzählung besprochen. Es lohnt sich, vor der weiteren Darstellung der Arbeitsergebnisse P.s bereits einige kritische Überlegungen einzuschalten. Es überrascht, daß Vf. bei der Behandlung des matthäischen und des lukanischen Textes völlig einseitig redaktionsgeschichtlich vorgeht, während er umgekehrt bei Markus, trotz Berücksichtigung redaktioneller Einzelheiten, gerade an dem Überlieferungsbestand, einem von ihm bereits vorausgesetzten „Evangelium der Urgemeinde" (so der Titel seiner neuesten Veröffentlichung aufgrund der Ergebnisse seines Markuskommentars in Herder-Bücherei Nr. 748) interessiert ist.

Er postuliert nicht nur die unmittelbare Abhängigkeit des Matthäus und Lukas (Kurztext?) von Markus, sondern in Lk 22,19b.20 auch die Abhängigkeit des Evangelisten bzw. eines Interpolators von dem paulinischen Text in 1 Kor 11,23–25 (von der m. E. problematischen Bevorzugung des Kurztextes sei hier abgesehen). Nicht genug damit, auch der paulinische Text ist seinerseits von der markinischen bzw. vormarkinischen Erzählung im Rahmen des Passionsberichtes abhängig.

Das bedeutet, daß das gesamte Problem des Verhältnisses der vier Abendmahlsberichte des Neuen Testamentes wiederum auf rein literarischer Ebene abgehandelt wird, ohne daß die – zweifellos bisweilen einseitig gehandhabten – weiterführenden Erkenntnisse der Form- und Traditionsgeschichte hinsichtlich einer lebendigen kultischen Überlieferung überhaupt noch beachtet werden. Auch die Eruierung des „Evangeliums der Urgemeinde" erfolgt ja aufgrund literarkritischer Argumente. Hier liegt eine methodische Grundsatzentscheidung vor, die sämtliche Detailergebnisse präjudiziert.

Geht man davon aus, daß die Markusfassung nicht nur den ältesten, sondern den nach P. unbestritten authentischen Text enthält (von der Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen ins Griechische abgesehen) und daß Paulus von Mk 14,22–25 abhängig ist, dann wird sehr viel schwerer erklärbar, warum der Wortlaut der Deuteworte so stark voneinander abweicht und im Falle des Kelchwortes sogar eine völlig andere Gestalt bekommen hat. Weder soll grundsätzlich bestritten werden, daß gewisse literarische Abhängigkeiten bestehen können und daß mit redaktioneller Bearbeitung im einzelnen zu rechnen ist, aber man darf daneben den in den vergangenen Jahrzehnten mit Recht berücksichtigten Einfluß der mündlichen Tradition nicht a limine ausschalten, wenn man Fehlurteile vermeiden will. Im übrigen bleibt zu fragen, ob die exegetische Forschung seit Günther Bornkamm (Herrenmahl und Kirche bei Paulus, in: ders.: Studien zu Antike und Urchristentum, München ^{3}1970, S. 138–176) nicht gut beraten war, zunächst einmal sowohl im markinischen wie im paulinischen Text mit älteren wie mit jüngeren Elementen zu rechnen, um dann erst weiterzufragen, was sich aufgrund der traditionsgeschichtlichen Analyse für die ältere bzw. die älteste Gestalt des Abschiedsmahles Jesu ergibt.

Wichtige Grundprobleme der Abendmahlstexte sind von P. nicht geklärt, sondern m. E. eher überspielt worden. Das eine ist die formale Parallelität „dies ist mein Leib" – „dies ist mein Blut ...", die doch nur dann überzeugend als ursprünglich beurteilt werden könnte, wenn es sich dabei um ein im Hebräischen oder Aramäischen geläufiges Begriffspaar handeln würde; dies ist aber nicht der Fall, und die Annahme von J. Jeremias, daß σῶμα die Bedeutung von σάρξ habe (vgl. Joh 6,51c), ist eine unberechtigte Hilfskonstruktion. An zweiter Stelle ist zu erwähnen, daß das alte Problem, wonach Blutgenuß für Juden ein pudendum war, im Blick auf die Markus-Fassung des Kelchwortes nicht schon dadurch erledigt ist, daß festgestellt wird, hier läge noch kein „Sakramentsrealismus" vor (49). Das dritte Problem bezieht sich auf den von P. wieder vorausgesetzten Sachzusammenhang mit der Paschafeier; auch nach seiner Analyse sind in Mk 14,22–25 keine Elemente enthalten, die auf den Zusammenhang der Paschafeier hinweisen, abgesehen von der unbeweisbaren Hypothese, daß es sich bei dem Kelch um den dritten Becher der Paschamahlzeit handeln müsse und daß auch die Wendung μετὰ τὸ δειπνῆσαι damit in Zusammenhang stehe. Ein viertes Problem ist schließlich, daß Mk 14,22–24.25 zwar keine explizite Einleitung wie 1 Kor 11,23b hat, sehr wohl aber eine Eingangswendung, die am Anfang einer selbständigen Einheit nicht nur denkbar ist, sondern sich als solche auch vom Kontext deutlich abhebt, da auf das gemeinsame Essen bereits in 14,18 hingewiesen war. Mk 14,22a verweist unter dieser Voraussetzung nicht auf die in 14,12–17.18–21 vorausgesetzte Paschamahlzeit, sondern ebenso wie das μετὰ τὸ δειπνῆσαι auf die zum Herrenmahl gehörende Sättigungsmahlzeit.

Noch eine kurze methodische Bemerkung an dieser Stelle: Die sorgsam zusammengetragenen sprachlichen Argumente sind, wenn sie nur auf einen relativ kleinen Textabschnitt bezogen werden und nicht auffällige Besonderheiten enthalten, nur bedingt brauchbar; das betrifft sowohl den Nachweis redaktioneller Eigentümlichkeiten als auch den Nachweis von Semitismen, womit keineswegs bestritten werden soll, daß derartige Elemente in den Abendmahlsüberlieferungen tatsächlich festzustellen sind; es geht mir nur darum, daß hierbei außerordentlich behutsam vorgegangen werden muß.

In dem Abschnitt über „Herkunft, Sinn und paulinische Rezeption der Paradosis 1 Kor 11,23b–25" (53–69) geht es dem Vf. um

den Nachweis, daß hinter der „Kultätiologie" in jedem Fall die Antorität des irdischen Jesus steht. Der Stiftungsbericht ist dem Apostel durch die „Hellenisten" übermittelt, aber die kultätiologische Erzählung ist nicht erst von den Hellenisten hergestellt worden, „sondern für sie aus der ursprünglich semitischen Fassung der ‚Hebräer' übersetzt" worden (55). Hier spielen nun die beiden Anamnesisbefehle eine besondere Rolle, wobei der zweite mit seinem Bedingungssatz auf die Möglichkeit einer sub-una-Feier hinweist, wenn kein Wein zur Verfügung steht. Diese kultätiologische Überlieferung wird mit dem Text bei Justin, Apol. I, 66,3, verglichen, der nach P. eine Harmonisierung synoptischer Texte ist, daher für die Rekonstruktion der frühen Herrenmahlsfeier ausscheiden muß (61f). Noch einmal geht Vf. auf das Problem des μετὰ τὸ δειπνῆσαι ein. Er bestreitet die Verbindung einer im engeren Sinne eucharistischen Feier mit einer regulären Mahlzeit; umgekehrt will er den Sättigungscharakter des Herrenmahls festhalten und interpretiert die Mahlfeier als eine „reine Brot-Mahlzeit" (vgl. 62ff.66ff).

Dagegen ist jedoch folgendes einzuwenden: Einmal liegt wieder eine petitio principii vor, wenn Vf. formuliert: „Sofern die Herrenmahlfeier ihren Ursprung im Paschamahl Jesu vor seinem Tod hat, wie die Überlieferung der vormarkinischen Passionsgeschichte glaubwürdig bezeugt, sind ihr allein die von der Paschamahlfeier ablösbaren eucharistischen Riten vorgegeben" (67). Damit will er das gemäß dem kultätiologischen Text gefeierte Herrenmahl weder unmittelbar an die jährliche Paschamahlfeier noch an das gelegentliche jüdische Festmahl anknüpfen, sondern an die übliche Abendmahlzeit (65). Aber genau hier liegen höchst strittige Probleme vor. Zum andern wäre es nötig gewesen, den Begriff des δεῖπνον genauer zu klären, was mit dem Hinweis auf das Brot als Grundnahrungsmittel der einfachen Bevölkerung der Antike (67) keineswegs abschließend geklärt ist. Der paulinische Text im 1 Kor 11,17ff macht zudem unverkennbar deutlich, daß es bei den mitgebrachten Gaben um Bestandteile einer umfassenden Sättigungsmahlzeit geht, die nach Paulus in den Rahmen eines Herrenmahles einbezogen sein müssen.

Was schließlich die von P. herangezogenen und erläuterten Texte aus Did 9 und 10 (sowie Did 14) betrifft, so darf bei diesen Textabschnitten nicht übersehen werden, daß sie eine längere Traditionsgeschichte hinter sich haben und ihr ursprünglicher Sitz im Leben mit der jetzigen, durch den Kontext bestimmten Funktion nicht ohne weiteres identisch ist; außerdem sind hier Elemente aus verschiedenen Überlieferungsstufen zusammengefaßt. Die vorgelegte Interpretation von Did 10,6 („Wenn jemand heilig ist, komme er; wenn jemand es nicht ist, kehre er um!") im Sinne einer Aufforderung zur „Teilnahme am eschatologischen Heil beim Kommen des Herrn" (68) dürfte in jedem Falle verfehlt sein.

Mag es zur bisher in der Exegese üblichen Rekonstruktion der Entstehung der Eucharistiefeier, wie sie sich dann in der Liturgie der Alten Kirche durchgesetzt hat, mancherlei Rückfragen geben, die pauschale abschließende These von P. übersieht vorhandene Probleme, die nicht so einfach zu lösen sind, wie es nach dieser Darlegung erscheint: „Sofern die Eucharistiefeier Sättigungsmahlzeit war, sind traditionsgeschichtliche Erwägungen zur Genese der Abendmahlsüberlieferungen, die von anderen Voraussetzungen ausgehen, als Konstruktion abzuweisen" (69).

Die anschließende Analyse von „Mk 14,22–25 als Basis einer Rückfrage nach Jesu Todesverständnis" (69–90) beruht auf zwei Prämissen: einmal auf dem versuchten Nachweis, daß es sich bei V. 22a um ein Element des Erzählzusammenhangs, nicht aber um eine neue Situationsangabe handle (70f), zum andern der Behauptung, daß V. 18a auf den Beginn des Paschamahls, also die Vorspeise, V. 22a dagegen auf die Hauptmahlzeit der Paschafeier Bezug nähme (71). Hinzu kommt das Bemühen, die literarische und traditionsgeschichtliche Einheit der Verbindung des Blut- und Sühnemotivs im Kelchwort zu erweisen (in Auseinandersetzung mit Ernst Kutsch, wobei Vf. sich jedoch nur auf den Aufsatz „Über die Aktualität alttestamentlicher Aussagen für das Verständnis des Neuen Testaments" bezieht, noch nicht auf dessen Buch „Neues Testament – Neuer Bund?", Neukirchen 1978, in dem S. 107–135 eingehend die Abendmahlsworte behandelt werden). Mit Recht wird dann bestritten, daß Mk 14,25 als „Entsagungsgelübde" verstanden werden müsse, und statt dessen gezeigt, daß diese Todesprophetie der „Gattung der Sprüche von Vorhersagen über das Nicht-Sterben von besonderen Personen" nahesteht (79f). Die These, Mk 14,22–25 füge sich „ohne Schwierigkeit in den Ablauf eines Paschamahles" ein, bleibt unbewiesen. Ebenso die im Anschluß an D. Daube und P. Lapide formulierte These: „Der besondere, mit dem Deutewort verbundene Ritus Jesu muß nicht an den Mahleröffnungsritus gebunden gewesen sein, sondern kann auch mit dem das rituelle Mahl abschließenden Brotritus verbunden gewesen sein, also dem dritten Becher unmittelbar voraufgegangen sein. Die Eulogie, die Jesus über das Brot sprach, kann sich auch auf dieses letzte Brot bezogen haben. Das bedeutet: Die Annahme einer Trennung von Brot- und Becherhandlung durch die Paschahauptmahlzeit ist nicht zwingend" (88). So kommt P. in diesem Abschnitt zu dem Ergebnis: „Die Überlieferungsqualität von Mk 14,22–25 wird entscheidend dadurch gestützt, daß der Text nicht kultätiologisch von der Einsetzung der Eucharistiefeier erzählt, sondern Jesu Todesdeutung beim Paschamahl zum Thema hat" (89).

In dem anschließenden Abschnitt über „Die Deuteworte und Jesu Todesprophetie in Mk 14,22–25" (90–102) überrascht, wie selbstverständlich Vf. die Deutung der Targume von Ex 24,8 und Jes 53,12 voraussetzt.

Nicht ohne Grund wird gelegentlich erwogen, Teile der literarisch zweifellos späten Targume aufgrund traditionsgeschichtlicher Überlegungen sehr früh anzusetzen. Doch dies bedarf einer sehr eingehenden traditionskritischen Analyse, die dem stark literarkritischen Verfahren P.s im Blick auf das NT nicht ohne weiteres konform ist.

Aufgrund der Auswertung dieser jüdischen Traditionen kommt Vf. zu Ergebnissen, die im Blick auf Jesu Selbstverständnis nicht nur die eigene Messianität voraussetzen, sondern darüber hinaus auch eine Identität der Messiasvorstellung mit der Vorstellung vom „Menschensohn", vom „Gottesknecht" und vom „Gerechten" (vgl. S. 93f. 96ff). Das ὑπὲρ πολλῶν bezeichnet eine „Gesamtheit", die allerdings in Jes 53,12, in frühjüdischer Tradition und ebenso in Mk 14,24 „nicht universal alle Menschen, sondern die Gesamtheit Israels" bezeichnen soll (99). Das ist zwar naheliegend, wenn man die Einsetzungsworte so konsequent aus zeitgenössischen jüdischen Anschauungen ableiten will, dürfte aber kaum dem Gesamtkontext des Markusevangeliums entsprechen und vermutlich auch nicht der ältesten Abendmahlstradition. P. sieht in Jesu Abschiedsmahl eine „Abendmahlsstiftung" nicht direkt intendiert – „aber die Feier des Abendmahls in der Urkirche (ist) die folgerichtige Konsequenz derer, die auf Jesu Tod als eschatologisches Heilsereignis zurückblicken" (100).

In einem vorletzten Abschnitt geht es um die „Vereinbarkeit von Gottesreichverkündigung und Todesverständnis Jesu" (103–111). Vf. beschäftigt sich mit dem Verhältnis der Botschaft Jesu zur Botschaft des Täufers und dem Konflikt, in den Jesus angesichts seiner Ablehnung in Israel gerät. Es folgen Erwägungen über den Sühnetod Jesu, die auch dann von Bedeutung sind, wenn man ihrer Rückführung auf Selbstaussagen Jesu nicht zustimmen kann. Insgesamt vermißt man in diesem Abschnitt die Behandlung der schwierigen, wenngleich nicht unlösbaren Frage nach dem ausgesprochen theozentrischen Verkündigungsinhalt der Botschaft Jesu und seiner eigenen Stellung und Funktion als eschatologischem Gottesboten. Von hier aus wäre dann zu überprüfen, ob die Annahme, daß Jesus sich selbst als Messias, Menschensohn und Gottesknecht verstanden habe, angesichts des Befundes in der Jesustradition und der frühen nachösterlichen Überlieferung tatsächlich aufrechtzuerhalten ist.

Die Frage, ob und inwieweit explizite christologische Aussagen aus der nachösterlichen Tradition stammen und auch erst dort schrittweise zusammengewachsen sind, ergab sich aufgrund der Tatsache, daß wir sehr unterschiedlich geprägte Überlieferungselemente sowohl in der Jesustradition wie in der urchristlichen Verkündigung vorfinden. So selbstverständlich, wie P. vorgibt, daß alle überlieferungsgeschichtlichen Probleme sich lösen lassen, wenn man von dem von ihm postulierten Messias- und Todesverständnis Jesu ausgeht, liegen die Dinge durchaus nicht.

Das Schlußkapitel über „Das Abendmahl, Jesu Todesverständnis und die Konstitution der Kirche" (112–125) behandelt in drei Abschnitten die Ermöglichung der Israelmission, die sachliche Begründung der Taufe und die Anschauung von der Universalität der Erlösung. Hier werden Konsequenzen aus den zuvor gewonnenen Ergebnissen gezogen. Im einzelnen braucht darauf nicht eingegangen zu werden.

Es ist überraschend, wie selbstverständlich Rudolf Pesch den Markustext als älteste Überlieferung beurteilt und diesen zugleich als authentische historische Überlieferung ansieht. Viele, die einer differenzierten traditionsgeschichtlichen Exegese überdrüssig geworden sind und überdies eine mißbräuchliche Verwendung der-

selben vor Augen haben, werden sich vermutlich über das vorliegende Buch nur freuen. Aber hier besteht die Gefahr, daß das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird. So notwendig eine Rückbindung der urchristlichen Überlieferung an Jesu eigene Botschaft und seinen Sendungsanspruch ist, so vorsichtig gilt es doch angesichts des zweifellos vorhandenen „kerygmatischen Transformationsprozesses" (F. Mußner) hinsichtlich der Rückschlüsse selbst zu sein. Das behutsame Vorgehen von Heinz Schürmann und das alle Gegenfragen unablässig berücksichtigende Vorgehen von Anton Vögtle verdienen dabei aus methodischen wie sachlichen Gründen eindeutig den Vorzug gegenüber einer Arbeit, die zwar durch ihre innere Stringenz und ihre zielstrebige Darstellung auf den ersten Blick besticht, aber gleichwohl wegen der schwierigen exegetischen Probleme keinesfalls befriedigen kann. Pesch hat der Forschung allerdings insofern einen Dienst getan, als er seine Fachkollegen provoziert und unnachgiebig von ihnen fordert, zum Thema des Verhältnisses von Verkündigung, Todesverständnis und Abschiedsmahl Jesu eindeutiger als bisher Stellung zu nehmen. Nur mögen die systematischen und praktischen Theologen davor gewarnt sein, hier zu schnell eine neue und vermeintlich gesicherte exegetische Ausgangsbasis zur Verfügung zu haben.

Auf folgende störende Druckversehen sei hingewiesen: S. 20, Z. 23: Helmut Merklein (statt Heinz); S. 23, Z. 2: 1 Kor 11,23–26; S. 68, Z. 19: wenn (statt wer); S. 69 ist am Ende eine Zeile ausgefallen; S. 95, Z. 9.11 fehlt bei dem hebräischen Wort zweimal das Dagesch lene im Anfangsbuchstaben.

Schmidt, Werner H.: **Einführung in das Alte Testament.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1979. X, 370 S. (De-Gruyter-Lehrbuch) Lw. DM 48.–

In der protestantischen Bibelwissenschaft, aber nicht nur dort, schießen gegenwärtig die Einführungen, Grundrisse und Lehrbücher wie die Pilze aus dem Boden. Das steht in einem auffälligen – auch vom Vf. der hier anzuzeigenden „Einführung" konstatierten – Widerspruch zu der Tatsache, daß viele schöne Thesen, die in der Nachkriegszeit das Feld beherrschten, problematisch geworden sind und die meisten Grundfragen wieder einer erbitterten Diskussion unterliegen. Unter solchen Umständen ist es keine dankbare Aufgabe, das Gesamtgebiet der alttestamentlichen Wissenschaft in einer kurzen Synthese für den Anfänger zusammenzufassen. Wenn aber jemand sich für diese Aufgabe eignet, ist es W. H. Schmidt, ein allseitig belesener und produktiver, sorgfältig abwägender und dabei im besten Sinne konservativer Gelehrter, der Tatbestände, Probleme und Lösungsversuche sine ira et studio vorzuführen versteht und die eigene Meinung lieber in behutsamen Fragen als in radikalen Behauptungen vorbringt.

Das Buch hat vier Teile. Der erste gibt einen „Überblick über das Alte Testament und seine Geschichte" (Kanon, Epochen der Geschichte Israels, Elemente der Sozialgeschichte) und liefert damit den Rahmen, in den dann im folgenden die alttestamentliche Literatur eingefügt wird. Das geschieht im zweiten bis vierten Teil, überschrieben „Traditionen und Quellenschriften des Pentateuch", „Die Prophetie" und „Dichtung aus Kult und Weisheit", also nach einer Gliederung, die etwa dem Kanon der Septuaginta entspricht. Am schwierigsten und für die kritische Betrachtung aufschlußreichsten ist naturgemäß die Behandlung des Pentateuchs, mit der im vorliegenden Buch (die Überschrift des 2. Teils verrät das wohl nur irrtümlich nicht) die der „historischen Bücher" zusammengenommen ist. Die Untergliederung verfährt dabei recht geschickt: zunächst einige allgemeinere Fragen, dann „ausgewählte Erzählformen" und danach die Quellenschriften Jahwist, Elohist (beide als „Geschichtswerk" bezeichnet) und Priesterschrift. Ein Paragraph über Rechtssatzformen und Rechtssammlungen leitet zum Deuteronomium über, und damit ist die Brücke zum deuteronomistischen Geschichtswerk gegeben. Das chronistische Geschichtswerk macht, wie billig, den Schluß. Die beiden anderen Teile, Prophetie und Dichtung, bereiten keine Gliederungsprobleme; hier können die einzelnen Bücher nacheinander abgehandelt werden. Bei der Prophetie geschieht das in historischer Reihenfolge, von Amos bis Daniel, unter Voranstellung eines orientierenden Paragraphen über die Form des Prophetenwortes.

Die Art der Darbietung verrät pädagogische Erfahrung. Bibelkundliche Tabellen erleichtern dem Anfänger die Orientierung und sollten, im Verein mit gründlicher Lektüre zumindest des deutschen Bibeltextes, die Benutzung besonderer, von den wissenschaftlichen Fragen absehender „Bibelkunden" überflüssig machen. Bei der Behandlung der wissenschaftlichen Fragen wird mit sicherem Griff das Wichtige herausgehoben und in unprätentiösem, leicht lesbarem Stil vorgeführt. Charakteristische Stellen aus den biblischen Schriften und der gelehrten Literatur werden im Wortlaut zitiert. Der theologischen Besinnung dient nicht erst der zusammenfassende Schlußparagraph „Für und wider das Alte Testament", der sich auf knappen drei Seiten mit den geläufigsten Argumenten gegen die Geltung des Alten Testaments in der christlichen Kirche beschäftigt; durch das ganze Buch hindurch wird nach den theologischen Intentionen der einzelnen Schriften und Überlieferungseinheiten gefragt, und in der besonderen Gewichtung des Fremdgötter- und des Bilderverbots aus dem Dekalog kommt auch ein Einheitsmoment heraus. Das Buch ist dem Studienanfänger, aber auch dem „interessierten Laien", der sich seriös und mit dem Hinweis auf weiterführende Literatur orientieren möchte, ohne Vorbehalt zu empfehlen.

Göttingen Rudolf Smend

Angerstorfer, Andreas: **Der Schöpfergott des Alten Testaments.** Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebräischen Terminus ברא (bara) „schaffen". – Frankfurt, Bern, Las Vegas: Peter Lang (1979). 225 S. (Regensburger Studien zur Theologie Bd 20) kart. sfr 44.–

Vf. setzt mit einer eingehenden Untersuchung der Vokabel bara und ihres Umfeldes in den semitischen Sprachen und den Möglichkeiten einer Etymologie ein. Er bleibt bei der schon von vielen (F. Delitzsch, J. van der Ploeg, de Liagre-Böhl, E. Dantinne) so bestimmten Grundbedeutung schneiden, zurechtschneiden. Diese ist im Hebr. nur im piel-Stamm in wenigen Stellen erhalten. Praktisch ist das piel wie ein eigenes Verb. bara mit dem ausschließlichen subj. Gott begegnet nur im qal (38 Stellen) und nifal (10 Stellen), es hat nie einen acc. materiae oder eine präp. bei sich, dabei wird das Wunderbare und Analogielose des Schaffens Gottes betont. So ist es bisher auch gesagt worden.

Vf. behandelt nun das Vorkommen in zeitlicher Folge, wobei die Psalmstellen (IV) zwischen dem vor- und exilischen Vorkommen stehen. Unter III (vorexilische Texte) werden nur drei Stellen behandelt; in Ex 34,10 und Num 16,30 bezeichnet bara ein „machtvolles göttliches Gerichtshandeln", Vf. ist der Jahwist (10. oder 7. Jh.). Das Hymnenfragment Am 4,13 gehört nach Meinung des Vf.s einem „kosmologischen Partizipialhymnus" an, der zu einer „Gerichtstheophanie" umgestaltet wurde. Er führt ihn auf Amos oder einen Redaktor des Amosbuches aus der Zeit Josias' zurück. – In den Psalmen (Teil IV) werden von den sehr wenigen Stellen einige als vorexilisch (89,13 Weltschöpfung, „der älteste kosmologische Gebrauch des Verbs bara", 89,48 Menschenschöpfung), andere als exilisch oder nachexilisch bestimmt (104,29f; 148,5; 102,19; 51,12). bara ist aber in den Psalmen kein „exponierter Schöpfungsbegriff".

In Teil V wird das Vorkommen in der Zeit des Exils behandelt, im wesentlichen Dtjes (18 Stellen). Vf. untersucht jede einzelne Stelle je in ihrer Gattung und faßt dann den Gebrauch zusammen. bara ist bei Dtjes ein zentrales Theologumenon, das in fast allen Gattungen vorkommt. Die beiden Hauptgruppen sind einmal Jahwe als Schöpfer von Welt und Mensch, sie stammen aus vorgegebener Hymnentradition; dann bara als Bezeichnung für Jahwes Befreiungstat an Israel, dieser Gebrauch ist eigenständige Leistung Dtjes'. Dabei geht das Schöpferwirken nie ganz im Erlöserwirken auf, der Schöpfungsglaube hat nicht nur eine dienende Funktion (gegen G. von Rad).

Der VI. Teil handelt vom Gebrauch in nachexilischen Texten, vor allem der Gebrauch bei P (11 Stellen). Abschließend wird der Gebrauch bei P und Dtjes verglichen. Es folgen sonstige nachexilische (Tritojes und Mal) und einige umstrittene Stellen (VII). In der abschließenden Beurteilung (VIII) werden die wichtigsten Ergebnisse zusammengefaßt.

Die Arbeit ist die bisher umfassendste Untersuchung des Begriffs bara. Sie ist gründlich und sorgfältig und enthält viele neue Beobachtungen, besonders in dem sprachlichen Teil (I) und in den Teilen zu Dtjes (V) und P (VI). Positiv hervorzuheben ist, daß jede einzelne Stelle eingehend aus ihrem Zusammenhang erklärt wird, als Element jeweils einer Texteinheit, unter Beachtung der Form und des literarischen Kontextes, wobei besonderer Nachdruck jeweils auf die zeitliche Ansetzung gelegt wird. Während dieser methodische Aspekt der Erklärung aus dem Textzusammenhang vorbildlich ausgeführt ist, tritt ein anderer zu sehr zurück, der m. E. für eine Begriffsuntersuchung ebenso wichtig ist: die Gliederung der Stellen nach Gebrauchsgruppen. Und zwar im ganzen

und im einzelnen. Es genügt nicht, wenn der Bestand der Stellen im ganzen der Untersuchung nur eine zeitliche Gliederung erfährt (vorexilisch – exilisch – nachexilisch), eine sachliche Gliederung der Stellengruppen zwar im einzelnen, d. h. bei den Einzeltexten eine wichtige Rolle spielt, aber keine Zusammenfassung im ganzen erhält. Die Arbeit bietet keine Zusammenstellung, wo bara das Erschaffen Gottes am Anfang bedeutet, wo ein Geschichtshandeln und wo ein Handeln im Endgeschehen; es fehlt eine Zusammenstellung der Objekte, die das Verb bara haben kann (z. B. wo bara Welt- und wo es Menschenschöpfung bedeutet). Es sei betont, daß dies zwar durchaus bei den Einzelstellen genau konstatiert wird; aber eine von der zeitlichen Einordnung unabhängige sachliche Ordnung in Gebrauchsgruppen, die sachlich zusammengehören, scheint mir für eine Begriffsuntersuchung notwendig zu sein. Denn was am Ende als Wortbedeutung zusammengefaßt werden kann, setzt sich sowohl aus der zeitlichen Entwicklung wie auch aus der sachlichen Aufgliederung des Wortgebrauchs zusammen. Die beiden Aspekte ergänzen einander nicht nur, sie korrigieren sich auch gegenseitig. Eine Geschichte des Begriffes, die die sachliche Gruppierung der Stellen nicht genügend beachtet, kann zu Fehlschlüssen kommen.

Das Zurücktreten dieses methodischen Aspekts zeigt sich besonders in den Teilen III und IV (sie sind nicht kongruent bezeichnet), wo nicht klar wird, daß in III zwei (Ex 34,10 und Num 16,30) der drei hier als vorexilisch behandelten Texte eine andere Bedeutung haben als die in V und VI behandelten Stellen, während die dritte, Am 4,13, sachlich („Partizipialhymnus") zu Teil IV gehört. In Teil IV fehlt eine Zusammenfassung nach sachlich gegliederten Stellengruppen ganz; dieser Teil ist auch sonst Einwänden besonders ausgesetzt. Hier ist die vorsichtige zeitliche Ansetzung bei W. H. Schmidt (THAT) doch wohl sachgemäßer.

Auch die abschließende Zusammenfassung S. 222–224 gibt das Ergebnis der Untersuchung nur in zeitlicher Folge wieder; hier würde eine zusammenfassende Übersicht über die sachlich zusammengehörenden Gruppen des Gebrauchs das Ergebnis der Untersuchung ganz erheblich differenzieren und präzisieren. Es wäre dann auch ein so unscharfer Satz wie der am Schluß: „Der zum Dogma gewordene Satz vom erst exilisch-nachexilischen bara ist nicht zu halten" genauer gefaßt worden. Außerdem: Eher als Duhm wäre Wellhausen hier zu nennen. Wenn auch ich (BK I, 1, S. 136–139) als Vertreter dieser These genannt werde, so trifft das, so allgemein ausgedrückt, nicht zu.

Dieser etwas plötzlich am Schluß begegnende Satz weist aber auch auf das Fehlen einer Forschungsgeschichte. Vf. hat zwar sehr viel Literatur im Text und in den Anmerkungen angeführt und diskutiert und die bisherigen Untersuchungen S. 12–14 nach ihren Titeln zusammengestellt; aber eine Geschichte der bisherigen Erforschung des Begriffes bara wäre gerade für eine so ausführliche Untersuchung wünschenswert gewesen.

Abschließend hebe ich noch einmal die sehr sorgfältige Untersuchung des sprachlichen Hintergrundes und der Einzelstellen mit einer Fülle guter Einzelbeobachtungen hervor, die vor allem den Wert der Untersuchung ausmachen.

Heidelberg Claus Westermann

Engel, Helmut: **Die Vorfahren Israels in Ägypten.** Forschungsgeschichtlicher Überblick über die Darstellungen seit Richard Lepsius (1849). – Frankfurt am Main: Knecht 1979. 253 S. (Frankfurter Theologische Studien Bd 27) kart. DM 58.–

In dieser am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom angenommenen Diss. wird der recht interessante Versuch unternommen, ein wissenschaftliches Problem in seiner Behandlung durch die Zeiten zu verfolgen. Naturgemäß eignet sich dafür besonders gut eine Frage, die einmal über eine einzige Wissenschaft hinausgreift und bei der man zudem starke Veränderungen in der Betrachtungsweise verzeichnen kann, also ein Thema aus der alttestamentlichen Wissenschaft. Im vorliegenden Fall sind daran Alttestamentler und Ägyptologen beteiligt. Dabei wird chronologisch vorgegangen; geschickt werden den sachlichen Darlegungen biographische Kurznotizen wenigstens für die bereits verstorbenen Autoren vorangestellt, so daß sehr bald deutlich wird, wie sehr doch die wissenschaftliche Behandlung des Problems nicht nur von den Zeitströmungen abhängig war, sondern häufig auch von den Lebensumständen, ja dem Charakter des Wissenschaftlers. Eine sich aufdrängende Erkenntnis, die aus diesem Buch herausgeholt werden kann, ist, daß die „Wahrheit" jedes Lösungsvorschlages sehr relativ ist und von den verschiedensten äußeren Umständen und Einflüssen abhängt, die dem Autor selbst meist gar nicht bewußt sind. Dies mag das hintergründige Ergebnis dieses Buches sein.

Die von den einzelnen behandelten Wissenschaftlern gegebenen Lösungen des behandelten Problems sind mit eindrucksvollem Einfühlungsvermögen und mit Klarheit referiert; jedwede Kritik ist mit großer Zurückhaltung vorgenommen, sicher immer unter dem Leitgedanken, daß keiner von ihnen aus seiner Zeit, seiner Herkunft und seinem wissenschaftlichen Werdegang heraus konnte. Gerade dadurch aber ergibt sich ein faszinierendes Bild einer geistesgeschichtlichen Entwicklung. Dabei erscheint bemerkenswert, daß sich der fachliche Schwerpunkt derjenigen Wissenschaftler, die sich mit dem Aufenthalt der Vorfahren der Israeliten in Ägypten beschäftigt haben, verlagert: Sind es zuerst Ägyptologen und Textkritiker, so stehen am Ende in der Hauptsache biblische Archäologen; besonders die Ägyptologen sind fast gänzlich verschwunden. Darin zeigt sich die Emanzipation dieser Wissenschaft von ihrem Ausgangspunkt, der eben sie als Hilfswissenschaft für die alttestamentliche Wissenschaft ansehen ließ.

Andererseits kann man bei diesem Gang durch die Geschichte eines Problems sehen, wie bestimmte Teilfragen in einzelnen Zeiten überhaupt nicht gesehen werden, um dann plötzlich in den Mittelpunkt zu rücken: Beispiel ist etwa die Frage, ob überhaupt ein „Israel" in Ägypten hatte sein können.

Dieses Buch ist also im weiteren Sinne eine mit sicherer Hand und Fachkenntnis geschriebene wissenschaftsgeschichtliche Abhandlung; im Speziellen wird niemand, der in Zukunft dieses Thema am Schnittpunkt von alttestamentlicher Wissenschaft und Ägyptologie in irgendeiner Weise behandeln will, an dieser Aufarbeitung des Materials vorübergehen können. Dabei wird es jeder Benutzer dankbar empfinden, daß sich das Buch flüssig liest, da auch schwierige Überlegungen klar dargestellt sind.

Hamburg Wolfgang Helck

Das Buch Genesis. Teil I, Kap. 1–25,18. Erläutert von Lothar Ruppert. – Düsseldorf: Patmos (1976). 275 S. (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Alten Testament für die Geistliche Lesung Band 6/1) Ln. DM 19,80

Es war sicherlich dem Vf. und ist auch dem in Bibelfragen erfahrenen Leser seines Buches klar, wie ungemein schwer, ja geradezu unmöglich es ist, die vielschichtigen Probleme zu behandeln, geschweige denn zu lösen, die das Buch Genesis stellt. Daß es bei solcher Lage der Dinge keine leichte Aufgabe ist, der Absicht der Buchreihe gerecht zu werden, nämlich Anregungen für die geistliche Lesung zu bieten, leuchtet ein und läßt den Leser und den Besprecher des Buches bescheiden werden in seinen Erwartungen, macht ihn aber zugleich dem Vf. dankbar für das Dargebotene, auch wenn sozusagen auf jeder Seite zu spüren ist, welch ein geistiges Mühen es fordert, den biblischen Wortlaut weder als Geschichte im strengen Sinn noch als Mythos auszulegen, sondern als Heilsgeschichte, d. h. als von Gott gegebene Weisung, den Sinn der Welt und des Menschen von Gott her zu verstehen. Das vor allem jedoch erwartet der Leser von einer Anleitung zur „geistlichen Lesung" und wird ihm auch vom Autor in vielfacher Weise geboten. Doch trotz Rücksicht auf die höchst schwierigen textkritischen Fragen in den Genesisberichten bedauert man die Unzulänglichkeit mancher Darlegungen des Vf.s, so z. B. auf S. 28 bei der Erschaffung des Lichtes vor der Sonne und auf S. 38 bei der Begründung der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Nicht zu billigen ist, daß die Pflanzenwelt deswegen vom Autor als „tot" bezeichnet wird, weil sie mit der Erde verhaftet ist. Schade auch, daß die einzelnen Schöpfungswerke mit dem als temporal irreführenden „Dann" begonnen werden, statt mit dem urtextlichen „Und". Störend wirken auch manche Druckfehler wie auf S. 42, 43, 61, 140. Wenn ferner auffallend häufig auf die drei verschiedenen Textquellen der Genesis hingewiesen wird, fragt man sich, inwieweit das nützlich ist für eine geistliche Schriftlesung. Und nicht zuletzt die Frage: Dürfen bei Hinführung zu geistlicher Lesung der Bibel hervorragende Kommentatoren wie etwa die Kirchenväter unberücksichtigt bleiben?

Baden-Baden Albert Ohlmeyer

Grabbe, Lester L.: **Comparative Philology and the Text of Job;** A Study in Methodology. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1977). XVI, 228 S. (Society of Biblical Literature Dissertations Series, Number 34) kart.

Eine „Introduction" (1–26) stellt zunächst die atl Übersetzungen, dazu die allgemeine Literatur, diese auch btr. die semitischen Sprachen vor, die zu 75 ausgewählten Versen des Job zu berücksichtigen sind. Stellen, die in der Forschung vielfach diskutiert sind und von deren Untersuchung sich G. einen Fortschritt in der Wissenschaft verspricht. Bei jedem dieser Verse wird zu der zu erklärenden Vokabel die Spezialliteratur angegeben und wird der Text nach den alten Übersetzungen angeführt. Auf solcher Grundlage werden die Möglichkeiten des rechten Verständnisses sorgsam abwägend dargestellt und wird das Ergebnis mit Rücksicht auf eine nicht immer zu erreichende Endgültigkeit vorsichtig formuliert.

Es sei die Frage erlaubt, ob in solche Diskussion die Kommentare zu Job nicht doch zu wenig einbezogen sind, die nicht selten die Ansicht von G. stützen, aber manches Mal auch gut vertretbare andere Meinungen aufzeigen. Auch bei der in einer umfassenden Liste aufgeführten Literatur (199–228), die als „zitiert" bezeichnet wird, hat man das Bedenken, ob man sich da nicht zu sehr auf den englischen Sprachraum beschränkt, wenn sicher auch die wichtigen deutschen Werke, weniger die französischen zu finden sind.

Vf. will jedoch nicht nur einen anerkennenswerten Beitrag zur sprachlichen Deutung des Job bieten, sondern als Summe zu den erwähnten Einzelstellen eine „Synthesis" (131–165) versuchen, was seinem Ziel einer „Comparative Philology" nebst seinem Interesse an deren Methode entspricht. Die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen werden nach den Erkenntnismöglichkeiten, die sich unter Berücksichtigung des Phonetischen, der Homonymen, des Semantischen beim Hebräischen und den anderen semitischen Sprachen ergeben, zusammengefaßt und irgendwie systematisiert. Dabei werden die Standpunkte der Forscher grundsätzlich diskutiert, wird etwa Stellung genommen zu den Meinungen von M. J. Dahood. Im ganzen ist der Einfluß von James Barr nicht zu verkennen. Nicht selten schließt die Untersuchung freilich mit der Feststellung, daß hier und da doch noch weiter zu forschen sei. Mit der gleichen Klausel unternimmt es G. in einem vierten Abschnitt seiner Untersuchung „Summary and Conclusions" (167–177), nicht nur seine eigene Leistung kritisch zu hinterfragen, sondern auch allgemeine Überlegungen anzustellen zu Eigenart und zu den Aussichten solcher Untersuchungen. Man hat den Eindruck, daß G. da doch wohl zu sehr im Allgemeinen bleibt, was nicht heißen soll, daß er die Probleme nicht richtig erkennte und beurteilte.

Beachtenswert ist im Anhang zu diesem Buch ein guter Forschungsbericht über „the Authenticity of Masoretic Vocalization" (179–187).

Münster Hermann Eising

Kinet, Dirk: **Baʿal und Jahwe.** Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches. – Frankfurt/Bern: Peter Lang / Herbert Lang 1977. VI, 387 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Bd 87) kart. sFr 64.–

Vf. behandelt die im Buche Hosea dargestellte Auseinandersetzung zwischen den Anfängen der Prophetie in Israel mit dem kanaanäischen Volksglauben anhand folgender Einteilung des Stoffes: I. Baʿal in Ugarit (3–46); II. Baʿals Beziehung zum Volk (46–94); III. Jahwes Heilshandeln an Israel (95–151); IV. Israels Leben mit Jahwe (152–207). Auf die als Teil III gekennzeichnete Zusammenfassung (208–227) folgen noch Abkürzungsverzeichnis, Anmerkungen, Literaturverzeichnis sowie ein Index der in den Anmerkungen besprochenen ug. Wörter. Durch die Zusammenstellung der Fußnoten en bloc auf S. 236–343 und den Verzicht auf die Übernahme der Zählung der ug. Texte nach KTU wird das Studium und die Benützung des Werkes unnötig erschwert und zum Teil wohl auch verhindert[1].

Vf. geht von der Annahme aus, daß Israel von der eigenen Geschichte her, die durch die Offenbarung des Gottes Jahwe als des großen und mächtigen Exodus- und Rettergottes gekennzeichnet gewesen sei, nach der Seßhaftwerdung den Errungenschaften der kanaanäischen Kulturlandschaft zunächst ziemlich hilflos gegenübergestanden sei. Der Großteil Israels habe vorerst keine adäquate Antwort auf die Herausforderung durch die kanaanäische Religion zu geben gewußt. Die Auseinandersetzung zwischen den grundsätzlich verschiedenen Gottesvorstellungen über Jahwe und Baʿal seien von Israel so geschlichtet worden, daß man den Gott, den man verehrte, weiterhin Jahwe genannt habe, diesen Gott aber nach und nach im Sinne der kanaanäischen Baʿal-Religion interpretiert habe. Dagegen biete vor allem Hosea ein Jahwebild, das in der Konfrontation mit dem baʿalisierten Jahweglauben schärfere Konturen gewonnen habe. Durch die Aufnahme bestimmter Theologumena nehme er unter den vorexilischen Schriftpropheten eine Sonderstellung ein (1–2). Diese Problemstellung beinhaltet gleichfalls die Theorie, daß die hoseanische Jahwe-Vorstellung durch eine lebhafte Auseinandersetzung und eine scharfe Abgrenzung gegenüber dem Jahweverständnis des Volkes Israel gekennzeichnet sei. Denn nach Hosea sei dieses Verständnis in seiner Grundauffassung tiefgehend vom kanaanäischen Baʿal-Glauben infiziert (208).

Vf. geht somit von der Voraussetzung aus, daß die biblischen Schriften eine historisch zuverlässige Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Baʿal und Jahwe, die in Israel geführt wurde, geben und es nur auf die genaue Erfassung und Deutung des zur Verfügung stehenden ug. und biblischen Materials ankomme.

Wenn man jedoch von der These ausgeht, daß die Hinweise auf den Auszug aus Ägypten im Buche Hosea erst aus einer Zeit stammen, da diese Geschichtsdarstellung geläufig und beliebt, offiziell geworden war[2], stellt sich von selbst die Frage, ob das Volk mit seinem sogenannten Volksglauben der Neuerer war oder der Prophet, daß also Hosea einen neuen Glauben propagiert hat und nicht das Volk einem von Baʿal-Kult infizierten Jahwe-Glauben anhing. Hosea als Propagandist des Jahweglaubens mußte seinen Gott soviel als möglich an Baʿal angleichen, wobei er natürlich nur noch schwer verdeutlichen konnte, warum das Volk von Baʿal zu Jahwe überwechseln sollte. Der Baʿalkult war schon längst in Israel etabliert, er sollte aber durch die Jahweverehrung zurückgedrängt und ausgerottet werden.

Innerhalb der kanaanäischen Religionsgeschichte stellen der Aufstieg des Jahwekultes und sein Absolutheitsanspruch ein Novum dar, nicht der Baʿalkult. Es gilt deshalb, den Jahwekult so zu erklären, daß man methodisch von den historischen Erklärungen absieht, die uns die Bibel mit ihrer Auszugs- und Eroberungshypothese selbst anbietet. Nach der Entdeckung der altkanaanäischen Literatur kann es nicht mehr darum gehen, die Geschichten über die Kanaanäer neu aufzutischen, die in nachexilischer Zeit von seiten der jüdischen Folklore und Geschichtsschreibung über sie verbreitet worden sind.

Obwohl Vf. sich ernstlich bemüht, die ug. Texte in die Diskussion einzubeziehen[3], kann ihm nicht der Vorwurf erspart bleiben, daß er sie im Lichte jener Geschichtstheorien deutet, die die Gegner des Kanaanäertums auf jüdischer Seite von ihrem Jahweglauben her aus theologischen und propagandistischen Zwecken entworfen haben. Das war unter den nachexilischen Verhältnissen ihr gutes Recht und sogar ihre Pflicht, kann aber nach der Entdeckung der ug. Texte nicht mehr die Aufgabe wissenschaftlich ausgerichteter Bibeldeutung sein. Vf. bezeugt auf seine Weise, daß der Kampf um Baʿal weitergeht. Wir danken ihm dafür.

Münster Oswald Loretz

Fitzmyer, Joseph A.: **A Wandering Aramean.** Collected Aramaic Essays. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1979). XVII, 290 S. (SBL Monograph Series 25) kart. $ 15.–

Der Titel stammt aus dem Glaubensbekenntnis Dtn 26,5 und läßt wenig vom Inhalt dieser zwölf Aufsätze ahnen, die der Autor

[1] Der vom Vf. erhobene Vorwurf (10–11), die Ugaritistik verhindere durch die Vielfalt der Textzählungen ihre Wirkung, dürfte nach Erscheinen von KTU (1976) eher auf sein Werk zurückfallen.

[2] Siehe hierzu z. B. H. Vorländer, Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes. Frankfurt/M.-Bern 1978, S. 82–85. 144–147.

[3] Es hieße Eulen nach Athen tragen, wenn man darauf hinwiese, daß es auch dem Vf. wohl nicht geglückt sein dürfte, in allen Fällen eine gesicherte Übersetzung ug. Texte anzubieten. Einige Probleme seien am Rande angedeutet: Das Epitheton *rkb ʿrpt* stelle Baʿal als Reiter auf den Wolken dar (19 und 252 Anm. 49). Da jedoch damals das Reiten noch unüblich war, dürfte *rkb ʿrpt* Baʿal als Wettergott bezeichnen, der in seinem Wagen über den Wolken dahinfährt; S. 23 übersetzt Vf. *tkt b glt* mit „Schiffe mit Schnee", was jedoch eher auf Baʿals Tätigkeit hindeutet, der in den höheren Regionen die Berge mit Schnee schmückt und unten die Fluren mit Regen, so daß mit „Schmuck mit Schnee" zu übersetzen ist.

in den Jahren von 1957 bis 1975 verfaßt hat; zwei Essays erscheinen hier zum ersten Mal. Es geht in allen Aufsätzen um die aramäische Sprache, und im Hintergrund steht immer das Problem „Aramäisch und neutestamentliche Schriften". F. erweist sich als ein profunder Kenner des Aramäischen, das er chronologisch in fünf Perioden einteilt: 1) Altaramäisch (925–700) mit Inschriften aus Nordsyrien und Obermesopotamien; 2) Reichsaramäisch (700–200) mit zahlreichen Zeugnissen aus Ägypten (u. a. Elephantine) und dem östlichen Teil des Perserreiches, auch die aramäischen Teile von Esr und Dan sind hierher zu rechnen; 3) Mittelaramäisch (200 v. C. – 200 n. C.) mit dem Nabatäischen und den Dialekten aus Qumran, Murabaat, Palmyra, Edessa und Hatra. Die aramäischen Worte bei Flavius Josephus und die des NT sind hier einzuordnen; 4) Spätaramäisch (200–700). Hierzu gehören das jüdisch-palästinensische, das samaritanische und das christl. syrisch-palästinensische Aramäisch, die syrischen Dialekte (jakobitisch/nestorianisch), das babylonische Talmud-Aramäisch und das Mandäische; 5) Modernaramäisch, das heute noch in einigen Gegenden Syriens, des Irak und Iran gesprochen wird. Vf. muß allerdings zugeben, daß die für die einzelnen Perioden charakteristischen orthographischen, morphologischen und syntaktischen Elemente noch weiterer Untersuchungen bedürfen. – Nach seiner Meinung bietet das Qumran-Aramäisch die besten Vergleichsmöglichkeiten für das aramäische Substrat der Worte Jesu im griechischen NT. Der absolute Gebrauch des Kyrios-Titels für Jesus findet Parallelen in 11QtgJob, wo dieser Titel „Gott" zugeschrieben wird. Auch auf den Menschensohn- und Logos-Titel und die Bezeichnungen „Sohn Gottes", „Sohn des Höchsten" können Qumranschriften Licht werfen. Das Genesis Apocryphon bietet Elemente für einige Züge der Kindheitsgeschichte Jesu, für die Handauflegung bei Heilungen und das Gebet für die Verfolger. Schließlich stellt F. noch eine Liste von 18 Sätzen und Ausdrücken zusammen, die neutestamentlichen Wendungen ähnlich sind. Auch das aramäische Briefformular entspricht im großen und ganzen dem neutestamentlichen. Die Ergebnisse der einzelnen Untersuchungen des Vf.s sind z. T. überraschend, aber sicher noch nicht endgültig. Sie erhellen den „semitischen" Hintergrund mancher Züge und Wendungen der neutestamentlichen Schriften. Sicher war das Hebräische im ersten christlichen Jh. nicht mehr sehr stark verbreitet, es finden sich aber im aramäischen Schrifttum auch hebräische Wörter (z. B. ben = Sohn). – Den Sammelband beschließen je eine Übersetzung und Erklärung der Padua-Papyri I–III (5. Jh.), eines Briefes des Königs Adon an den ägyptischen Pharao (604/5 v. C.) und eines Heiratsvertrags aus Elephantine.

Trier Werner Dommershausen

Benedicti Hesse lectura super Evangelium Matthaei. Ed. Wacław Bucichowski. – Warschau: Akademia Teologii Katolickiej 1979. 342 S. (Textus et Studia. Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia Vol. VIII) kart.

Der hier zu besprechende 1. Bd des Matthäusevangeliums von Hesse ist der Anfang einer Gesamtpublikation des Kommentars zum Mt-Ev, den Hesse in der Zeit von 1432–1449 geschrieben hat. Im Vorwort betont der Hrsg., daß dieser Kommentar „reich an theologischer Problematik" ist, und zwar nicht zuletzt deswegen, weil er „wirtschaftliche, naturwissenschaftliche und sittliche Fragen jener Zeit" bei der Auslegung mit zur Sprache bringt und sie mit den biblischen Aussagen verklammert.

Hesse lebte von 1389–1456 in Krakau, war Professor für Theologie und ab 1427 Rektor der dortigen Universität. Sein Mt-Kommentar war bisher J. Kanty zugeschrieben worden; doch hatte M. Rechowicz nachweisen können, daß Hesse der wirkliche Autor war. Zugleich wies Rechowicz „auf die Bedeutung dieses Werkes für künftige Forschungen an der Krakauer Theol. Schule hin". Die jetzt vorliegende Edition von W. Bucichowski konnte mehrere Fehler und Ungenauigkeiten beseitigen, nachdem man 1972 in den Vatikanischen Archiven die verlorengegangenen Gesetzbücher fand, die den Text des Mt-Kommentars enthielten. Dies erlaubte der jetzigen Edition, die im Thomistischen Institut der Dominikaner in Warschau entstand, den originalen Text aus dem 15. Jh. zugrunde zu legen. So viel (in Kürze) zu den (in polnischer Sprache) einleitenden, biographischen und bibliographischen Anmerkungen im Vorwort und in der Einleitung des Hrsg. (für die Übersetzung aus dem Polnischen bin ich Frau stud. theol. E. Kollek zu aufrichtigem Dank verpflichtet).

Der in lat. Sprache geschriebene Kommentar (41–292), dem ein Schriftstellenregister angefügt ist (393–342), behandelt nur das 1. Kap. des Mt-Ev. Im Stil der damaligen Zeit wird Vers für Vers exegetisiert. Dabei wird „Exegese" im weitesten Sinne des Wortes verstanden: Naturwissenschaftliche, sittlich-moralische und theologische Erwägungen werden undifferenziert nebeneinander gestellt, wobei es Hesse vor allem auf die Beweiskraft der den verschiedenen Disziplinen entnommenen Argumente ankommt. Ähnlich werden die Kirchenväter zitiert; vor allem muß eine Fülle atl Zitate dazu dienen, das intendierte exegetische Ergebnis zu belegen. Der Kommentar wirkt dadurch überladen, umständlich und oft am eigentlichen biblischen Text vorbeigehend (so werden etwa für die Auslegung des „Liber generationis ..." – sieht man von Mt 1,16 ab – 106 S. aufgewendet). Kurz: hier wird eine (im 15. Jh. übliche und z. T. legitime) Exegese geboten, die nicht selten dem biblischen Text aufgrund dogmatischer Vorentwürfe Gewalt antut und ihm Aussagen abverlangt, die zu erbringen er nicht zu leisten vermag. Die angewandte Auslegungsmethode wird bestimmt durch die der Sentenzenkommentare: Quaeritur – Responditur! (Dies ist verständlich, wenn man berücksichtigt, daß Hesse sich ursprünglich vor allem auf dem Gebiet der Logik und Naturphilosophie hervorgetan hatte, bevor er sich relativ spät mit theologischen Fragen zu beschäftigen begann).

Das Urteil des Rez. über diese Edition eines Mt-Kommentars aus dem 15. Jh. ist zwiespältig. Die Edition ist zweifellos von großem historischen Wert, da unter neuen und richtigstellenden Gesichtspunkten ein z. T. verschollenes und falsch eingeordnetes literarisches Werk der Vergessenheit entrissen wird. Daneben können Kommentare zu biblischen Schriften, auch wenn sie nicht den heutigen exegetischen Erkenntnissen genügen, für den Neutestamentler von großem wissenschaftlichen Interesse sein, so oft dieser sich der Geschichte der exegetischen Forschung zuwendet; denn erst die Kenntnis der Geschichte der Exegese macht weitgehend die Auslegungsergebnisse der modernen Kommentare verständlich, eine Tatsache, die leider zu oft übersehen wird.

Ein unangenehmes Manko dieser Edition darf zum Schluß nicht unerwähnt bleiben. Das Papier ist schlecht, ebenso der Einband. Nur sorgfältiger Umgang mit dem Buch, bei dem vor allem eigene handschriftliche Anmerkungen, Unterstreichungen und Verweise vermieden werden sollten, gewährt eine etwas längere Benutzungsmöglichkeit.

Bochum Alexander Sand

Schreiber, Alfred: **Die Gemeinde in Korinth.** Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes. – Münster: Aschendorff (1977). VI, 190 S. (Neutestamentliche Abhandlungen N. F. Bd 12) Lw. DM 54.–

Die Untersuchung von Schreiber – eine Münsteraner Diss. von 1975 – setzt dort an, wo die Exegeten bisher sich auf sehr allgemeine Wendungen über den „Entwicklungsprozeß" frühchristlicher Gemeinden beschränkten. Sie sucht diesen Prozeß als solchen durchsichtig zu machen am Beispiel der grundlegenden Entwicklungsphase der Gemeinde von Korinth, und sie tut dies mit Hilfe der modernen Gruppenforschung. Nun gibt es freilich in dieser sehr jungen Forschungsrichtung (noch?) keine einheitliche, immer und überall anwendbare Gruppentheorie. Was der Vf. beabsichtigt, ist daher „lediglich der interpretierende Vergleich gesicherter Daten über Korinth mit geeigneten Aspekten heutiger Gruppenforschung" (175, Hervorhebung von mir). Angestrebt ist also nicht eigentlich eine exegetische Untersuchung. Die Daten über die Gemeinde von Korinth entnimmt Vf. im wesentlichen der Literatur (11). Sein Hauptanliegen ist ihre „gruppentheoretische Interpretation" (175).

In einem einleitenden Kapitel I werden „Anliegen und Methode" der Untersuchung dargestellt und die Grundprobleme auf dem Weg zu einer „Theorie der Gruppe" erörtert (1–32). Kapitel II und III (die Kolumnenüberschriften gehen bis S. 64/66 durcheinander) beschreiben sodann die korinthische Gemeinde in ihrer Entwicklung „zur" Gruppe (33–46) und in ihrer Existenz „als" Gruppe (47–116), wobei 5 Gruppenebenen herausgearbeitet werden: Interaktion, Gruppenemotion, Normen, Ziele und Rollen, Leitung und Führung.

Neue Probleme entstehen in Korinth – wie in jeder Gruppe – beim Übergang von der Klein- zur Großgruppe. Deshalb beschließt Vf. Teil III seiner Untersuchung mit Überlegungen zur „Gruppe als Prozeß" und mit einem Abschnitt „Aspekte der Großgruppe". Im speziellen Fall der Gemeinde von Korinth verschärft sich dieser Übergang durch die Abreise des Apostels. Mit den in dieser Phase sich ergebenden Problemen beschäftigen sich Kapitel IV (117–146), das die innergemeindlichen Vor-

gänge analysiert, und Kapitel V (147–173), das den „Briefwechsel zwischen Paulus und der Gemeinde in Korinth" auswertet. Eine „Zusammenfassung" (Kapitel VI, 174–180) und verschiedene Register (181–190) runden die Untersuchung ab.

Zum Risiko einer solchen interdisziplinären Untersuchung gehört es, daß sie sich den kritischen Anfragen von zwei Seiten aussetzt. Der Theologe wird sich vor allem interessieren für die Art der vorgenommenen „Einordnung exegetischer Aussagen" (175). Denn da „die Sicherheit der notwendigen Fakten" als „äußerst problematisch" gelten muß (10), ist naturgemäß auch deren Einordnung und Deutung immer ein problematisches Unterfangen. Man kommt nicht aus ohne hypothetische Annahmen und ungesicherte Zuordnungen. Vf. bezeichnet daher seine Arbeit selbst als „Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung". Er weiß um die verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten der Daten und Fakten, wägt sie sorgfältig ab und trägt durchwegs ansprechende Theorien vor zu ihrer Einordnung und Deutung. Aber letztlich ist für diese eben doch häufig nicht mehr zu erreichen als eine gewisse Wahrscheinlichkeit.

Hinzu kommt, daß die gruppentheoretische Interpretation ihrerseits nur „in aspekthafter Weise" (12) geschehen kann, so daß auch von dieser Seite her Fragen offenbleiben. So z. B. schon die Frage nach dem Zeitpunkt, ab wann von einer Gruppe gesprochen werden kann. Geht man wie Sch. von einer „Minimaldefinition" aus, welche die Gruppe bestimmt sein läßt „durch die Anzahl von mindestens zwei Menschen und durch die Existenz einer unmittelbaren Wechselbeziehung zwischen ihnen" (175), ergeben sich sogleich Abgrenzungsprobleme für die angenommene „Anfangsphase", in der der Apostel völlig dominiert und von der gesagt wird, daß sie erst „in die Bildung der Gemeinde als Kleingruppe einmündet" (33). Im Bereich dieser Abgrenzung einer Entwicklung „zur" Gruppe und deren Bestehen „als" Gruppe (v. a. 40–56) drängen sich denn auch viele kritische Anfragen auf. Sie betreffen schon den angegebenen Zeitpunkt dieses Einmündens: die Ankunft von Silas und Timotheus in Korinth (vgl. Apg 18,5). Sollte wirklich „Zeitmangel" zuvor ein intensives Gemeindeleben und der Apostel als „Zentralfigur" das Entstehen eines „Wir-Gefühls" verhindert haben (41)? Warum sollte man erst von dem genannten Zeitpunkt an „gemeinsame regelmäßige Versammlungen aller Christen" annehmen dürfen (46)? Und wieso konnte es erst jetzt zu „gegenseitigen" Wechselbeziehungen kommen – in Ablösung der vorhergehenden Zweierbeziehungen zum Apostel (ebd.)? Derartige Fragen drängen sich aber auch im weiteren Verlauf der Arbeit immer wieder auf. Warum z. B. sollte man erst „nach einer gewissen Entwicklung" eine „gemeinsame verbale Interaktion" annehmen dürfen (53)? Ist es sinnvoll, in der Anfangszeit von einer „Ein-Weg-Kommunikation" zwischen Apostel und Gemeinde zu sprechen (56)? Usw.

Die notwendigen hypothetischen Annahmen häufen sich natürlich, je komplexer die Faktoren und Vorgänge werden, welche die weitere Entwicklung der korinthischen Gemeinde bestimmten (vgl. die Teile IV und V der Untersuchung von Sch.: über die Zeit nach der Abreise des Apostels aus Korinth bis zur Entstehung des 1. Korintherbriefes). Über Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten ist oft nicht hinauszukommen. Das gilt in bezug auf das Wirken und die Wirkung des Apollos (122ff) nicht weniger als in bezug auf die Selbständigkeit der Gemeinde (126ff), die Hausgemeinden (130ff), die Gruppierung um einzelne (134ff) und die Stabilisierung einzelner Rollenfunktionen (136ff). Ganz besonders muß diese Einschränkung festgehalten werden für die Vermutungen über die Zeit der Abwesenheit des Apostels und über die in dieser Phase sich ereignenden Vorgänge in Korinth (147ff), bei denen doch sehr fraglich bleibt, ob sie als Ausdruck einer „Revolte" gegen Paulus zutreffend interpretiert werden.

Angesichts der Fülle von Unsicherheitsfaktoren beschränkte sich Vf. darauf, „lediglich einen groben Rahmen in der Darstellung der Entwicklung der korinthischen Gemeinde anzustreben, um zunächst einmal überhaupt das Feld der Anwendung gruppentheoretischer Erkenntnisse abzustecken" (7, Hervorhebung von mir). Diese Aufgabe in Angriff genommen zu haben, ist sicher das eigentliche Verdienst der Untersuchung Sch.s.

Daß er selber – in der von ihm zunächst beanstandeten Weise – nicht selten von „Prozessen" spricht (z. B. dem „Erfahrungs- und Lernprozeß", in dem sich die Gemeinde entwickelt – 56 –, von einem „mit der Zeit" Hineinwachsen in Führungspositionen – 86 –, einem „Strukturierungsprozeß" – 88ff –, vom Vertrauen des Paulus in die dynamische „Eigenentwicklung der Gemeinde als ganzer" – 118 – usw.), zeigt die Grenzen auf, die der Anwendung von Ergebnissen heutiger Gruppenforschung in der Exegese gesetzt sind, und rechtfertigt wohl auch zu einem gewissen Grad die bisherige Zurückhaltung der Exegeten in diesem Punkt. Dennoch ist der „Beitrag der gruppentheoretischen Hintergrundsbetrachtung" aufs Ganze gesehen nicht so gering, wie dies Sch. für den speziellen Fall der „Lösung literarkritischer Fragen" konstatieren muß (vgl. 169ff, v. a. 173). Nicht nur können auf diesem Weg „vereinzelt frühere theologische Ansätze weiterentwickelt oder auch Vermutungen begründet werden" (174), der Prozeß der Gemeindebildung selbst wird auf seine prägenden Faktoren und Gesetzmäßigkeiten und auf seine tragenden Kräfte hin durchschaubarer und einsichtiger.

Was man bei Sch. vermißt, ist die Einordnung der historischen Fakten in ihren theologischen Zusammenhang bei Paulus. Stellen wie 1 Kor 10,16f und 12,13–27 wurden in die Untersuchung gar nicht einbezogen. (Das erklärt wohl auch die Ausführungen S. 19f Anm. 77 zum Organismusgedanken, die der paulinischen Sicht von der Leibwirklichkeit einer Gemeinde kaum gerecht werden dürften.) Auch die für das Thema so wichtigen Abschnitte 1 Kor 3,1ff und 16,10ff werden erstaunlich wenig ausgewertet, wobei etwa 3,9 und 16,15 gänzlich unerwähnt bleiben. (Letzteres erklärt vielleicht die irrtümliche Verbesserung S. 127 Anm. 33 in 1 Kor 16,16 statt 16,15.) Auf diese Weise bleiben grundlegende Texte für das Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde wie für das Verständnis des apostolischen Grundamtes unbesprochen, und die theologische Dimension der Fragestellung tritt zurück hinter eine rein historisch-soziologische Betrachtung. Aber da diese die Primärintention der Untersuchung Sch.s ist, merke ich das Vermißte nur an, ebenso wie die folgenden Hinweise auf falsche Angaben; z. B. Stellenangaben (S. 5 Röm 12,7ff statt 12,6ff; S. 40 1 Kor 1,15 statt 1,14; S. 46 1 Kor 1,17 statt 1,14; S. 68 1 Kor 5,10ff statt 5,9ff; S. 127 Anm. 33 1 Kor 16,16 statt 16,15; S. 136 1 Kor 1,15 statt 1,14 und S. 140 1 Kor 5,12ff statt 5,12f), Namensschreibungen (S. 60 Anm. 59 Hofstädter statt Hofstätter, S. 78 Schneider statt Schnider, S. 136. 147. 168. 171 Achajus statt Achaikus), griechische Schreibweisen (S. 26. 76. 101. 102. 127. 132 Anm. 54) oder sonstige kleine Unkorrektheiten (S. 20. 105).

Sch. hat den Nachweis geliefert, „daß es als sinnvoll angesehen werden kann, die Entwicklungsgeschichte der frühchristlichen Gemeinde von Korinth mit Hilfe heutiger Ergebnisse der Gruppenforschung zu interpretieren" (180). Er hat ernst gemacht mit der Tatsache, daß christliche Gemeinden auch soziologische Größen sind und als solche betrachtet werden müssen.

Ottenhofen Josef Hainz

Dattler, Frederico: **O Mistério do Satanás.** Diabo e Inferno na Bíblia e na literatura universal. – (São Paulo): Edições Paulinas (1977). 189 S. kart.

Laut Vorwort will Vf., ein bekannter brasilianischer Exeget, eine „minutiöse Analyse und Systematisierung der Bibelstellen Alten und Neuen Testaments" und einige „Mustertexte aus der antiken und modernen Literatur" über Dämonen, Teufel und Hölle vorlegen, damit sich der Leser ein eigenes Urteil über die heute viel diskutierten Probleme um Teufel und Hölle bilden kann (8). Er hat dabei die heute in seinem Land grassierenden okkulten Phänomene wie Teufelskult, Teufelsbeschwörungen, „schwarze Messen" u. ä. im Auge.

In einem 1. Kap. behandelt Vf. das Thema „Dämonen und böse Geister" (11–40), im 2. Kap. „Das Geheimnis des Satans oder Teufels" (41–99), im 3. Kap. „Die Hölle" (101–124). Das 4. Kap. ist eine Anthologie von Texten aus der Religionsgeschichte und Weltliteratur mit Äußerungen über den Teufel oder über Dämonen (125–164). Anmerkungen mit Hinweisen auf wissenschaftliche Literatur stehen am Schluß (165–168), noch gefolgt von einem Bibelstellenregister.

Von der im Vorwort angekündigten „minutiösen Analyse" ist zwar in der Arbeit nicht viel zu merken. Die Bibelstellen zu den behandelten Themen werden einfach in portugiesischer Übersetzung aneinandergereiht (Ps nach Vulgata gezählt) und von einigen exegetischen und systematischen Bemerkungen eingerahmt. Dennoch ist das Bändchen sowohl für den Exegeten als auch für den Dogmatiker bemerkenswert wegen der treffenden Beobachtungen, die darin gesammelt werden. In der Regel bietet Vf. zu jedem Thema eine Einführung in das Vokabular der Bibel, wobei sorgfältig auf den Bedeutungswandel der Termini bei der Übersetzung vom Hebräischen ins Griechische und Lateinische geachtet wird. Für den Bibeltheologen und Dogmatiker sehr wichtig ist die Beobachtung, daß die Bibel von Dämonen fast nur dann spricht, wenn

es um leibliche Schäden, Krankheiten u. dgl. geht, während der Satan oder der Teufel, soweit es sich dabei wirklich um eine überirdische Unheilsmacht handelt, nur für seelische Schäden, für Verführung, für die Gefahr ewiger Verwerfung, für Lüge und sittliche Vergehen verantwortlich gemacht wird. „In der Bibel werden Dämonen und Satan nie verwechselt; nie wird behauptet, daß jemand vom Teufel ‚besessen' oder durch einen Dämon ‚versucht' wird. Besessenheit ist ein natürliches Phänomen, die Versuchung dagegen berührt unser ewiges Heil" (43). Daraus schließt Vf., daß man alle Aussagen über Besessenheit und Dämonenaustreibung im NT entmythologisieren und aus den mangelnden medizinischen Kenntnissen jener Zeit erklären darf. Die Dämonen und bösen Geister „sind eine Frucht der tausendjährigen Einbildungskraft des Menschengeschlechtes" oder der dichterischen Phantasie, nicht dagegen der Satan oder Teufel (43).

Allerdings zeigt Vf. auch an den Aussagen der Bibel über Teufel und Hölle, daß man sich vor Übertreibungen hüten muß. Es sei zwar an der Existenz des Teufels als einer gottwidrigen persönlichen Macht festzuhalten, weil sonst das Auftreten Jesu unerklärbar würde. Dogmatische Aussagen über den Ursprung des Teufels, über seine Geschöpflichkeit, über seinen Aufenthaltsort könne man aus der Bibel nicht gewinnen. Auch in diesen Fragen ist die Bibel sehr stark von mythologischen Vorstellungen aus der Umwelt Israels und des NT beeinflußt, so daß auch hierin vorsichtig entmythologisiert werden muß. In der Frage der Dauer der Höllenstrafe kann man aus der Bibel auf eine endgültige Vernichtung der Gottlosen und des Teufels ebenso gut schließen wie auf deren ewige Höllenqualen. Daß der Teufel in der Hölle die Verdammten ewig quält, steht nirgends in der Bibel. Der Teufel schadet den Menschen nur solange, bis das eschatologische Gottesreich aufgerichtet wird; dann hat seine Herrschaft ein Ende, und wenn er dann weiterexistiert, nur als selbst Verdammter, nicht aber als mit Macht zum Quälen Ausgestatteter.

Bei dieser nüchternen Beurteilung der biblischen Aussagen über Dämonen, Teufel und Hölle überrascht es, daß sich Vf. in seiner „Anthologie" so scharf von Herbert Haag absetzt (158f), dem er vorwirft, daß er zwar die persönliche Existenz des Teufels ablehnt, dafür aber die Sünde personifiziert, daß er die biblischen Kontexte „leichtfertig mit dem Weltbild der Bibel manipuliert" und nicht zwischen Dämonen und Satan oder Teufel unterscheidet.

Aufs Ganze gesehen hat er ein interessantes und auch für den, der nur oberflächlich portugiesische Texte lesen kann, leicht lesbares Bändchen vorgelegt, für das er Dankbarkeit verdient.

München Josef Scharbert

Wieland, Wolfgang: **Offenbarung bei Augustinus.** – Mainz: Grünewald (1978). 395 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 12) kart. DM 56,–

„Augustinus kennt die Frage nach dem Wesen von Offenbarung im Sinne der heutigen fundamentaltheologischen Reflexion nicht" (21). Mit dieser Feststellung distanziert sich W. von jenen einschlägigen Augustinus-Studien, die sich in ihrer Darstellung mehr oder weniger unkritisch von einem neuzeitlich bestimmten Offenbarungsbegriff leiten lassen. Denn speziell mit dem seit dem Vatikanum I in der Theologie heimisch gewordenen modernen Offenbarungsbegriff vermag man der Vielschichtigkeit des vom Kirchenvater mit revelatio, manifestatio, inspiratio etc. bezeichneten Sachverhaltes nicht gerecht zu werden. W. verwirft daher Ordnungsschemata, die das Offenbarungsgeschehen bei Augustin in einen privaten und in einen nicht privaten Bereich aufteilen. Er selbst beschränkt sich mit seinen Untersuchungen nicht auf das biblisch-exegetische Schrifttum Augustins. Dies ist wichtig: „Denn das biblische Geschehen hat aufgrund seiner Zugehörigkeit zum ontologischen Bereich der sensiblen Welt einen prinzipiell überholbaren Stellenwert in der Theologie Augustins. Es enthält in sich nicht das Bleibende, das den Menschen festhalten dürfte, sondern ist etwas zu Transzendierendes, Es ist Weg, Instrument, Vehikel zu diesem Bleibenden hin, zu der unwandelbaren Wahrheit Gottes, die durch innerliche Offenbarung in der Seele eines jeden einzelnen immer mehr aufleuchten soll" (26f). Die vorliegende Arbeit orientiert sich somit an der für Augustins Denken grundlegenden Unterscheidung zwischen foris und intus, zwischen dem Seinsbereich der sensiblen Welt sowie dem der Innerlichkeit und der diese übersteigenden intelligiblen Welt Gottes; Offenbarung ereignet sich sowohl auf der Ebene des Draußen, der „äußeren Geschichte", wie der des Drinnen, des „inneren Erkennens"; sie ist „einerseits eine von Augustins Innerlichkeitsmetaphysik bestimmte gnoseologische Kategorie, andererseits eine geschichtstheologische Kategorie" (27f). Von dieser Unterscheidung her ergibt sich auch der Aufbau der Untersuchung in Teil I: „Erkenntnis und Offenbarung" (37–260) und in Teil II: „Geschichte und Offenbarung" (261–373).

Im ersten Teil führt Kap. 1 (39–106) zunächst in die erkenntnistheoretischen Grundlagen der augustinischen Offenbarungslehre ein: Alle drei Arten des Sehens, die visio corporalis, spiritualis und intellectualis sind für das Offenbarungsgeschehen bedeutsam. Letzterer freilich gebührt absoluter Vorrang, denn sowohl Sinneswahrnehmungen wie auch imaginative Erfahrungen aller Art (Instinkt, Traum, Ekstase, Vision etc.) drängen nach Einsicht. Trotzdem darf die Rolle der beiden ersteren nicht zu gering veranschlagt werden. Gehört es doch zur unaufgebbaren metaphysischen Voraussetzung der Erkenntnislehre des Kirchenvaters, daß der der Sensibilität verhaftete Mensch beim Erfassen der Wahrheit auf die zum foris-Bereich gehörenden Zeichen sowie auf die diesem Bereich gleichsam entnommenen Imaginationen angewiesen ist. Diese an einem modifizierten Neuplatonismus orientierte Gnoseologie – sie wird vom Vf. mit Recht breit entfaltet – ist für das rechte Verstehen von Offenbarung bei Augustin unerläßlich.

Kap. 2 (107–147) handelt von den Offenbarungen in der Bibel. Der Plural will beachtet sein. Nach Augustin kennt nämlich auch die Bibel kein homogenes Offenbarungsgeschehen. Die kanonischen Schriften enthalten Offenbarungen, und sie enthalten diese deshalb, weil sie inspiriert sind. Kanonizität und Inspiration begründen sich gegenseitig. Augustin beschreibt die Inspiration bald als „charismatische Erleuchtung", so daß der Hagiograph, wenn auch in menschlich gebrochener Weise das sagt, was Gott will, bald als Diktat des transzendenten Christus, also als Verbalinspiration im strikten Sinn. Letzteres wird verständlich, wenn man die in der Illuminationslehre gründende Erkenntnistheorie des Kirchenvaters gebührend mitbedenkt. Die biblischen Offenbarungen sind dann sozusagen nur spezielle Fälle der Erkenntnisvermittlung. Zwischen dem zeichenhaften, dem zum foris-Bereich gehörenden biblischen Text und der intelligiblen Offenbarungswahrheit besteht eine in dieser Welt nicht aufzuhebende Inkommensurabilität, deretwegen auch ein eindeutiger Litteralsinn der biblischen Texte nicht festzumachen ist. „Aufgrund der metaphysischen Prämissen Augustins und seiner entsprechenden Sprachtheorie" gehen Literalsinn und allegorischer Sinn letztlich ineinander über (137). Die Einheit des Litteralsinnes bleibt natürlich dort gewahrt, wo der Bedeutungszusammenhang eines Textes sich auf raumzeitliche Gegebenheiten bezieht. Mit anderen Augustinisten vertritt W. die Auffassung, Augustin habe einem mehrfachen Litteralsinn das Wort geredet.

Revelatorisches beschränkt sich nicht nur auf die Bibel. Kap. 3 (148–183) beschäftigt sich mit den Offenbarungen in der Kirche. Gerade in diesem Kapitel wird die Weite im Gebrauch des Begriffes revelatio besonders deutlich. Das Kriterium aller Visionen, Eingebungen, Wunder etc. erblickt Augustin in der Kirchlichkeit der revelatorischen Phänomene. Sie „sind deshalb anzunehmen, weil sie in der Catholica geschehen; nicht deshalb aber erweist sich umgekehrt die Catholica erst dadurch, daß diese Dinge in ihr geschehen" (De unit. eccl. 19,50; S. 165).

Die Untersuchung erreicht ihren Höhepunkt im Kap. 4 (184–260): „Offenbarung auf dem Weg des biblisch-kirchlichen Glaubens". Vf. legt darin die eigentliche Offenbarungsproblematik, den Zusammenhang von äußerer sprachlicher Vermittlung und innerer gnadenhafter Einsicht in die geoffenbarte Wahrheit in extenso dar. Ausgehend von der conditio humana, wonach der durch die Sünde von Gott getrennte Mensch bei der Erkenntnis Gottes einerseits auf Vermittlungen aus dem foris-Bereich (Zeichenhaftigkeit der Schöpfung und der Heilsgeschichte) angewiesen bleibt, andererseits aber ohne innere, gnadenhafte Belehrung die über die Zeichen vermittelte Botschaft nicht zu verstehen vermag, entfaltet W. zunächst die obersten Prinzipien der von ihm „theonom" genannten Hermeneutik des Kirchenvaters. Oberste Normen bei der Auslegung aller Heilsverweisungen sind „die Liebe als das auf Gott hin orientierte Wollen" sowie „die unwandelbare Wahrheit" Gottes. Im Streit um die „Sache", die res der Bibel – ist diese res das im Christusgeschehen kulminierende Heilsgeschehen oder die Transzendenz Gottes?[1] –, entscheidet sich Vf. mit guten Gründen für die letztere Auffassung. Denn die Hermeneutik Augustins ist „von einem grundlegenden Trend ins Metaphysische bestimmt; alle möglichen Auslegungsprinzipien werden bei ihm dominiert von seiner metaphysisch orientierten Sprach- und Zeichentheorie. Die biblische Sprache insgesamt ist inadäquater zeichenhafter Ausdruck des intelligiblen Sprechens Gottes. Der gesamte biblische Stoff ist Zeichen, das auf intelligible Wahrheit verweist" (189f). Aus diesem Grunde unterscheidet auch Vf. sinnvoll zwischen einer „Offenbarung innerhalb eines allegorisch-typologischen Verweisungszusammenhangs" und einer „Offenbarung innerhalb eines allegorisch-metaphysischen Verweisungszusammenhangs". Während Gegenstand der ersteren die vom Glauben anzunehmenden, geschichtlich vermittelten Heilswahrheiten sind, ist der Gegenstand der letzteren die aufgrund gnadenhafter Erleuchtung einzusehende intelligible Welt Gottes. Ja, letztlich

[1] Siehe dazu H.-J. Sieben, Die „res" der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, De doctr. christ. 1–III, in: Revue des Etudes Augustiniennes 21, 1975, S. 72–90.

wohnt allen Offenbarungswahrheiten ein intelligibler Skopus inne, auf den sie hermeneutisch zu befragen sind (194–201). Treffend heißt es 201: „Das hermeneutische Verstehen erfolgt also einerseits aufgrund charismatischer Offenbarung, und es weiß sich dennoch geleitet und in die rechte Bahn gelenkt von den eindeutigen Aussagen der Bibel. Es bedeutet einerseits ein Transzendieren des verstehenden Geistes in die Unmittelbarkeit der göttlichen Wahrheit, und es ist dennoch zurückgebunden an die regula fidei: Die durch Augustins Zeichen- und Sprachtheorie ermöglichte Freiheit der Auslegung realisiert sich in der stetigen Bindung an die Grundsätze des biblisch-kirchlichen Glaubens." Alle weiteren Ausführungen des Kapitels über Predigt und Offenbarung, über Offenbarung und Vermittlung, über Offenbarung zwischen Glauben und Verstehen, folgen der Logik dieses prinzipiell auf zwei Ebenen sich erschließenden Verweisungszusammenhangs der Offenbarungen Gottes zum Heile des Menschen.

Teil II erarbeitet im Kap. 1 (263–319), „Verfassung und Ordnung der Zeiten", die geschichtstheologischen Grundlagen des augustinischen Offenbarungskonzeptes. Vf. erörtert zunächst das Schema occultatio-revelatio und kommt dabei zur Feststellung, daß eine ausschließliche Bezugsetzung des Schemas auf das Verhältnis des AT zum NT dem mit dem Schema intendierten Sachverhalt nicht gerecht wird. Gerade von diesem Schema her erweist sich „Offenbarung" als ein die beiden Testamente übersteigender Strukturbegriff der Geschichtstheologie, der „die von Gottes Vorsehung getragene und beabsichtigte geschichtliche Bewegung" an den Tag bringt (265). So verstanden erweist sich revelatio abermals als jenes Geschehen, das die Wahrheiten des Heils in der von Gott her als dispensatio temporalis zu betrachtenden Geschichte stets nur verbergend mitteilt. Eine alles Zeitliche kennzeichnende Defizienz haftet selbst an der Offenbarung des NT. Wodurch sich diese vor allen anderen in der Zeit vermittelten Offenbarungen auszeichnet, ist ihre größere, im Christusgeschehen kulminierende „Überzeugungsmächtigkeit" (275–294). Deshalb bleibt auch die neutestamentliche Offenbarung immer noch auf Zeichen, mit denen sie die universale Christusbezogenheit des Heils verdeutlicht, angewiesen. Wegen der Heilsexklusivität des Christusglaubens mußte Augustinus einem der Geschichte zugrundeliegenden Offenbarungsgeschehen das Wort reden. Präfigurativ setzt das Christusgeschehen schon zum Beginn der Menschheitsgeschichte ein. Auf die Frage nach dem Wie der Glaubenseinsicht für Menschen vor der Zeit des NT verweist W. mit Recht nochmals auf den metaphysischen Ansatz und auf die theologischen Implikationen der augustinischen Gnoseologie, wonach zwischen Gnade und Erkenntnis die Analogie nicht zu übersehen ist.

Kap. 2, „Vom Verborgenen ins Offene" (320–273), behandelt schließlich den Offenbarungsfortschritt in der Geschichte – speziell im Blick auf die beiden Testamente. Unterschied und Einheit sowie die Interdependenz zwischen AT und NT werden mit Hilfe des Schemas occultatio-revelatio geklärt. Dabei greift Vf. auf schon erörterte Texte zurück. Aufs große und ganze gesehen wird nichts Neues mehr gesagt. Kennzeichnenderweise werden auch die Hinweise auf die einschlägige Literatur aus der Forschung und die kritische Auseinandersetzung mit ihr gegen den Schluß der Arbeit seltener. Die letzten Abschnitte beschäftigen sich mit den einzelnen Inhalten der Offenbarung (330–352), sie fassen unter dem Aspekt der Heilsvermittlung nochmals die Antizipation der Offenbarung ins Auge (352–366) und unterstreichen den fundamentalen Unterschied zwischen Offenbarung in der Zeit und jener in der eschatologischen Vollendung, die zugleich das Ende der Zeit herbeiführt (366–373).

Die hier besprochene theologische Diss. zeichnet sich weniger durch originelle Einsichten als durch gründliche Bearbeitung ihres Gegenstandes aus. Einzelne Thesen werden vom Vf. außergewöhnlich breit, manchmal zu breit belegt. Dennoch wird man dem Vf. dafür dankbar sein, daß er seinen Stoff unter dem Aspekt nahezu aller gewichtigen philosophischen und theologischen Fragestellungen Augustins, und zwar unter Hinzuziehung der einschlägigen Sekundärliteratur, mit der er sich kritisch auseinandersetzt, beleuchtet hat. Gerne hätte man wenigstens im Schlußwort noch etwas über die in der Einleitung aufgestellte, recht interessante These über die Parallelen der Hermeneutik Augustins zu der Paul Ricoeurs erfahren. Wenngleich der Autor gelegentlich auf das Zirkelhafte in der Argumentation über die Offenbarungsbegründung bei Augustin aufmerksam macht, so unterläßt er es doch, die Voraussetzungen des an einer bestimmten Metaphysik orientierten Denkens des großen Kirchenlehrers zu hinterfragen. Die Zitation ist gewissenhaft, die Übersetzungen sind zuverlässig. Ein Stellen- und Sachregister hätte den Wert der brauchbaren und sprachlich gelungenen Arbeit erhöht.

Würzburg Cornelius Mayer

Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem, publiées par Michel Aubineau. Vol I: Les Homélies I–XV, Bruxelles: Société des Bollandistes 1978. 596 S. (Subsidia Hagiographica IL) kart. DM 160.–

Zwei deutsche Gelehrte spielen bei der hier anzuzeigenden gewichtigen Edition auf dem Felde der griechischen Patrologie aus der Feder eines führenden französischen Patrologen eine ehrenvolle Rolle. Der ganze Bd ist dem Gedächtnis Albert Ehrhards (1862–1940) gewidmet, des „Pioniers auf dem Felde der Erforschung der alten griechischen Homiletik"; die theologische Einordnung der Predigten fußt immer wieder auf den grundlegenden Arbeiten, die der Freiburger Systematiker Claudius Jüssen († 1975) in den 30er Jahren unseres Jahrhunderts zu den dogmatischen Anschauungen des Predigers vorgelegt hat, um dessen homiletischen Nachlaß es hier geht.

Was A. uns liefert, ist der kritische Text von 15 Predigten des Jerusalemer Presbyters Hesychius, von dem weder Geburts- noch Todesjahr einwandfrei feststehen, dessen Predigttätigkeit aber vor 412 begonnen und bald nach 451, dem Jahr des Konzils von Chalkedon, mit seinem Tode geschlossen haben muß. Man wird ihn gewiß nicht zu den überragenden Predigern aus der Welt der griechischen Patristik rechnen, aber um so mehr gibt er uns ein Bild, was und wie man in der ersten Hälfte des 5.Jh.s an der Wiege der Christenheit im Rahmen der Eucharistiefeier im Anschluß an die vorgetragenen Lesungen gepredigt hat: sympathischerweise viel weniger schul- und viel mehr volkstheologisch, als man im Hinblick auf die dogmatischen Streitigkeiten der Zeit gedacht hätte.

Die 15 hier edierten Predigten verteilen sich thematisch wie folgt: 4 Homilien zum Christusmysterium (2 Oster- und 2 Lichtmeß-Homilien), 2 Marien-Homilien (zum 15. August und zum 4. Tag in der Epiphanie-Oktav), 8 Homilien zu Festen von Heiligen, die in der Jerusalemer Kirche besonders gefeiert wurden (der Apostel Andreas, der Mönchsvater Antonius, Stephanus, Jakobus, der erste Bischof von Jerusalem, Lazarus, Peter und Paul und der in Jerusalem geborene Prokopius von Caesarea); schließlich noch eine Homilie über das Fasten.

Bemerkenswert ist, daß es sich bei zwei Dritteln dieser Predigten um eine Editio princeps aus den Handschriften handelt, während in den anderen Fällen bisher oft nur Ausgaben aus der Renaissance-Zeit vorlagen. Im Fall der beiden Osterpredigten hat der Editor allerdings eine von ihm selbst erst 1972 in Bd 187 der „Sources Chrétiennes" vorgelegte Ausgabe mit leichten Retuschen wieder abgedruckt.

Auf 76 Seiten gründliche Gesamteinleitung und ebenso gründliche theologische, kodikologische und liturgiegeschichtliche Einzeleinleitungen zu jeder Predigt folgt der kritische griechische Text mit neuer französischer Übersetzung, die oft die erste Übersetzung überhaupt, in allen Fällen die erste Übersetzung in eine moderne Sprache ist.

In allen Fällen ist es dem Editor gelungen, die Authentizität der betr. Predigt nachzuweisen. Dabei konnte er den Dienst der nun auch der Patrologie zugute kommenden Technik in Anspruch nehmen; das entsprechende Zentrum für alte Sprachen an der Universität Lüttich hat mit Hilfe eines Computers zu den Fest-Homilien des Hesychius einen „Index verborum" hergestellt, und es hat einen eigenen Reiz, zu beobachten, wie hilfreich die hier gebotenen Daten über die Häufigkeit bestimmter Worte in den Predigten eines Autors bei der Frage nach der Authentizität sind.

Die gesamte Edition verdient vom sympathischen Druckbild mit den vielen, die Übersicht erleichternden Zwischentiteln angefangen bis zu den Einleitungen und Übersetzungen hohes Lob. Vor allem in den Einleitungen hat man das Gefühl, umsichtig und kompetent einen Schritt nach dem anderen dem Ziel entgegengeführt zu werden; keine wichtige Frage, die im Zusammenhang mit den Predigtaussagen aufkommen könnte, bleibt unbeantwortet; viel neue theologie- und liturgiegeschichtliche Erkenntnis wird behutsam und zuverlässig erhoben.

Nur selten bleibt ein Desiderat, etwa bei der Behandlung der Homilie V, wo der Editor richtig die Nähe zu den Marienlitaneien erkennt (118), aber die Tatsache unerwähnt läßt, daß wir uns mit dieser Homilie im Quellgebiet eines der bis in die Gegenwart fortlebenden bedeutendsten „Monumente" der Marienfrömmigkeit, des Hymnus Akathistos und der Lauretanischen Litanei befinden; die Querverbindung zur griechischen Marienhymnodik wird S. 119 Anm. 1 etwas zu lakonisch durch den Hinweis auf eine neugriechische Arbeit aus dem Jahr 1930 hergestellt. Hier wäre das große Werk des Dominikaners G. G. Meersseman zu nennen gewesen: Der Hymnos Akathistos im Abendland, I. II = „Spicilegium Friburgense" 2, 3, Freiburg/Schweiz 1958, 1960.

Jedenfalls hat der Editor das Verdienst, dem Erforscher der Geschichte der Marienfrömmigkeit eine ihrer frühesten Quellen neu er-

schlossen zu haben; vgl. etwa die Linie vom Marienepitheton „vigne aux belles grappes" (158.10) zum Motiv der Weintraubenmadonna (vgl. A. Thomas: Röm. Quartalschrift 40 [1932] 201–207) oder vom Epitheton „vaisseau chargé de marchandises" zum bis heute gesungenen m.a. Adventslied „Uns kommt ein Schiff gefahren".

Im übrigen darf sich der Rez. mit einigen Bemerkungen zum liturgiegeschichtlichen Ertrag der vorliegenden Edition begnügen. Dabei kann er sich auf zwei wichtige Ergebnisse beschränken, da inzwischen ein Berufenerer, Athanase (Charles) Renoux, der verdiente Herausgeber des Armenischen Lektionars von Jerusalem (PO 35/36: 1969/1971) diesen Ertrag in einem eigenen Artikel gewürdigt hat: Un document nouveau sur la liturgie de Jérusalem. Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem: La Maison-Dieu 139 (1979) 139–164. R. nennt unsere Edition „un véritable évènement" für die Historiker der frühen Jerusalemer Liturgie, hat er doch hier zum ersten Mal erlebt, wie lebendige Jerusalemer Predigtgeschichte des 5. Jh.s sich mühelos in die Koordinaten des von ihm freigelegten Jerusalemer Lesungsrahmens der 1. Hälfte des 5. Jh.s (vor 438/9) eintragen läßt. Wer Zweifel an der Treue der armenischen Wiedergabe des griechischen Jerusalemer Kalenders gehabt hätte, kann sie nun getrost beiseitelegen.

Meine Einzelbemerkungen betreffen die Homilien IV und VI:

1. Die zweite der beiden Osterpredigten, in unserer Edition die Homilie IV, am Ostermorgen in der Anastasis gehalten, ist ein kostbarer Beleg für den älteren Jerusalemer Brauch, nach dem das am Ostertag vorgetragene Auferstehungsevangelium nach Markus die Perikope vom Begräbnis Jesu 15,42–47 noch mitumgreift: ein Brauch, der schon in der nur um weniges jüngeren, auch noch vor 438/9 anzusetzenden zweiten Hs. des Jerusalemer Armenischen Lektionars nicht mehr bezeugt ist; vgl. meine analoge Beobachtung zum Palmsonntagsevangelium im gleichen jüngeren Armenischen Lektionar: Concilium 11 (1975) 93f. Die Zerstückelung des einen Paschamysteriums, deren Gefahr schon Cyrill von Jerusalem (387) gespürt und ihr sein ἀμέριστος ἡ εὐσέβεια (Cat. 16,4: Reischl-Rupp 2,210) entgegengehalten hatte, muß in diesen ersten Jahrzehnten des 5. Jh.s in Jerusalem mächtig fortgeschritten sein. Ob man übrigens nicht den mit schwachen Gründen angezweifelten Beleg, nach dem die zeitgenössische römische Kirche unter Leo d. Gr. an Ostern die ganze Passion gelesen hat (Sermo 59,1: SC 74, 128f), im Licht dieses Hesychius-Zeugnisses noch einmal nachprüfen müßte!

2. In dem hinter der Homilie VI stehenden Mariengedächtnis am 4. Tag der Epiphanie-Oktav vermag der Editor eine embryonale Form des ein Jahrhundert später im Georgischen Jerusalemer Lektionar erstmals für den 25. März bezeugten Festes der Verkündigung deutlich zu machen. Hier hätte sich die Argumentation durch einen Hinweis auf das Phänomen der „fêtes concomitantes" verstärken lassen, das A. Baumstark so vielfältig für den Osten allgemein und für Jerusalem im besonderen nachgewiesen hat (Liturgie comparée, 202ff).

Die Liturgiegeschichte ist nur eine aus den zahlreichen theologischen Disziplinen, die dem Editor dieser Hesychius-Homilien für seine hervorragende Editions- und Interpretationsleistung und für die hinter ihr stehende harte Kärrnerarbeit Dank wissen und ihm und uns baldiges Erscheinen des angekündigten zweiten Bdes wünschen.

Trier Balthasar Fischer

Grabmann, Martin: **Gesammelte Akademieabhandlungen.** Hrsg. vom Grabmann-Institut der Universität München. Einleitung von Michael Schmaus. Verzeichnis der benutzten Handschriften, Personen-, Orts- und Sachregister von Christoph Heitmann. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1979. Zus. XXXII, 2220 S., 2 Bde (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. Bd 25/I und 25/II) Lw. DM 220.–

Aus Anlaß der 100. Wiederkehr des Geburtstages Martin Grabmanns am 5. Januar 1975 entschloß sich die Vorstandschaft des Grabmann-Institutes der Universität München, das Andenken des großen Gelehrten durch die Neuausgabe seiner Gesammelten Akademie-Abhandlungen zu ehren. Ein großer Teil derselben war seit langem vergriffen, die Nachfrage bestand aber fort, weil sie der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie viel neu erschlossenes Material bieten. Michael Schmaus, der Gründer des Grabmann-Institutes, schrieb die Einleitung, die ein anschauliches Gesamtbild der Persönlichkeit und des wissenschaftlichen Lebenswerkes G.s entwirft (XI–XXXII).

Die Neuausgabe umfaßt 20 Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, die G. in den Jahren 1921–1943 vorlegte (im Druck erschienen 1922–1944), dazu eine umfangreiche Untersuchung über neu aufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts mit Textausgabe in den „Abhandlungen" derselben Akademie aus dem Jahre 1926 (im Druck erschienen 1927) und zwei weitere Untersuchungen über Kommentare zur aristotelischen Logik in den Abhandlungen und Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften aus den Jahren 1937 und 1938. Da die meisten Sitzungsberichte und Abhandlungen einen erheblichen Umfang aufweisen, ergab der unveränderte photomechanische Neudruck einen Gesamtumfang von 1986 Seiten. Es wurde das Format der Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie beibehalten. Da die „Abhandlungen" der Bayerischen Akademie und die Abhandlungen und Sitzungsberichte der Preußischen Akademie ein größeres Format haben, erscheint in diesen der Satzspiegel im Vergleich zum Original etwas verkleinert. Die ursprüngliche Seitenzählung wurde beibehalten und am unteren Rand eine durchlaufende Seitenzählung hinzugefügt. Auf den Inhalt der einzelnen Abhandlungen kann und braucht hier nicht eingegangen zu werden. Es sei nur bemerkt, daß sich der Großteil mit dem Problem des mittelalterlichen Aristotelismus befaßt. Das aus den Handschriften neu erschlossene Material besteht in der Hauptsache aus Kommentaren bekannter und unbekannter Autoren zu aristotelischen und pseudo-aristotelischen Schriften. Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik sind darin besonders reich vertreten.

An die Textausgabe schließen sich fünf umfangreiche Register an, die von Christoph Heitmann in jahrelanger mühevoller Arbeit erstellt wurden (1987–2220). Sie dienen dazu, den reichen Inhalt der Abhandlungen zu erschließen. Die von Heitmann angelegte Stichwortkartei umfaßte nach seinem Vorwort zu den Registern über 80 000 Einzelnachweise.

Das erste Register enthält die von G. benutzten Handschriften (1991–2003). Es werden 143 Bibliotheken angeführt, beginnend mit Admont, endigend mit Zwettl. Hinzuzufügen ist noch die übersehene Stiftsbibliothek Göttweig (Cod. 121 [74]: 170). Die Bayerische Staatsbibliothek in München ist mit 135 Handschriften vertreten, die Vatikanische Bibliothek in Rom mit 130, die Nationalbibliothek in Paris mit 101. In großem Abstand folgen die Stadtbibliothek in Erfurt mit 56 und die Nationalbibliothek in Wien mit 36 Handschriften. Zu der Handschrift Oxford, Merton College 292 sei bemerkt, daß die Seitenzahlen 528f und 536 zu dem folgenden Cod. 293 (Siger von Brabant) gehören, den G. an den angegebenen Stellen aus Versehen falsch bezeichnete. Den größten Teil der angegebenen Handschriften hat G. persönlich eingesehen, die Münchener und die Vatikanischen wohl alle, viele auswärtige benützte er in Photokopien, manche kannte er nur aus den Handschriften-Katalogen. Nebenbei sei bemerkt, daß die Handschriften-Photokopien G.s durch testamentarische Verfügung in das Eigentum der Bayerischen Staatsbibliothek übergegangen sind, ebenso seine Hefte mit Aufzeichnungen über Handschriften.

Das umfangreichste und wertvollste Register ist das an zweiter Stelle stehende Personenregister. Es zerfällt in zwei Abteilungen. Die erste Abteilung umfaßt die Personen der Antike und des Mittelalters (2004–2082). Sie erhält dadurch einen besonders hohen Wert für die Forschung, daß zu jedem Autor außer den Seitenzahlen, an denen der Name vorkommt, sämtliche von G. genannten Werke mit ihren lateinischen Titeln angeführt sind. Unter dem Stichwort „Anonymus" werden auf 10 Seiten (2010–2019) anonyme Schriften unter den verschiedensten Titeln, z. B. Abbreviatio, Auctoritates, Conclusiones, Glossen, Kommentare, Quaestiones, Tractatus, in alphabetischer Folge angeführt unter Angabe der Handschrift, nötigenfalls auch der Foliozahlen. Bei anonymen Schriften, deren Autor inzwischen festgestellt wurde, ist der Name des Autors in Klammern hinzugefügt. So wird als Verfasser der Summa „Quoniam homines" in Cod. 322 der Stiftsbibliothek Klosterneuburg Alanus von Lille genannt (2018a). Als Verfasser der Summa „Cum voces sint signa rerum" wird Magister Martinus genannt (2018a). Das von G. angeführte Initium zeigt aber, daß mit Fr. Stegmüller (Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, Würzburg 1947, I 111f, n. 246) Gaufried von Poitiers als Verfasser anzunehmen ist. Das Stichwort „Aristoteles" umfaßt 16 Seiten (2019–2034). Hier werden zu den Schriften des Aristoteles, den echten und den unechten, auch die Kommentare, Paraphrasen, Glossen oder Quaestionen bekannter und unbekannter Autoren zu den betreffenden Schriften sowie die Übersetzungen aus dem Griechischen und/oder aus dem Arabischen angeführt. Zu der aristotelischen Schrift De anima werden beispielsweise 43 Kommentare angeführt, zu denen der hier nicht genannte Kommentar des Themistios noch hinzukommt, außerdem drei Übersetzungen und überdies drei Übersetzungen von Kommentaren, nämlich des Averroes, des Johannes Philoponos und des Thomas von Aquin (in das Griechische). Dieses Verfahren wird nicht bloß bei den Schriften des Aristoteles angewandt, sondern auch bei den Schriften des Boethius, des Pseudo-Dionysius, des Petrus Hispanus, des Porphyrios und des Priscianus. Zu Boethius, De consolatione philosophiae werden beispielsweise sechs Kommentare angeführt, zu Pseudo-Dionysius, De divinis nominibus sechs Kommentare und zwei Übersetzungen, zu Petrus Hispanus, Summulae logicales 38 Kommentare und eine Übersetzung, zu Porphyrios, Isagoge 47 Kommentare und zwei Übersetzungen. Auf diese Weise wird die in den Abhandlungen G.s ausgebreitete Kommentarliteratur, die zum großen Teil ungedruckt ist, in übersichtlicher Weise vorgestellt, wie es in keinem der vorhandenen Repertorien der scholastischen philosophischen und theologischen Literatur geschieht.

Die zweite Abteilung des Personenregisters enthält die Personen von 1500 bis zur Gegenwart (2083–2094). Es handelt sich dabei durchweg um

Namen, die in den reichhaltigen Literaturangaben genannt werden. Der Verfasser des Registers hat sich die Mühe gemacht, die von G. nur mit dem Anfangsbuchstaben bezeichneten Vornamen vollständig anzugeben. Fehlerhafte Namensangaben wurden stillschweigend korrigiert.

Das Ortsregister, das an dritter Stelle steht (2095–2101), nennt nicht bloß die Heimat- oder Wirkungsorte der behandelten Autoren und die Bibliotheksorte, sondern fügt häufig weitere Angaben hinzu, die für die philosophische und theologische Literaturgeschichte des Mittelalters von Bedeutung sind, z. B. Angaben über Klöster, Schulen, Universitäten und Fakultäten, Bibliotheken, Kollegien, Konzilien, Synoden, Generalkapitel der Orden. Man vergleiche Basel, Bologna, Erfurt, Florenz, Köln, Paris, Prag, Rom, Wien. Unter dem Stichwort „Sens" werden zwei Synoden aufgeführt, die eine vom Jahre 1140, die andere vom Jahre 1141. In Wirklichkeit handelt es sich um dieselbe Synode, die mehrere Sätze Abaelards verurteilte. In der Literatur wird sie verschieden datiert, in der neueren Literatur in der Regel in das Jahr 1140.

Das umfangreiche Sachregister, das an vierter Stelle steht (2102–2170), ist ein Spiegelbild des reichen Inhalts der Abhandlungen. Die meisten Stichwörter sind unmittelbar aus dem Text übernommen, was zur Folge hatte, daß nicht wenige doppelt erscheinen, zuerst in der Einzahl, dann in der Mehrzahl, z. B. Aristoteleskommentar – Aristoteleskommentare, Lehre – Lehren, Wissenschaft – Wissenschaften. Viele Stichwörter sind untergegliedert, z. B. Averroismus in: gemäßigter, italienischer, lateinischer, populärer, spätmittelalterlicher.

Das letzte der fünf Register ist ein Verzeichnis der lateinischen Begriffe (2171–2220). Es handelt sich dabei hauptsächlich um philosophische Begriffe im weitesten Sinn. Die Sammlung ist nach dem Vorwort gedacht „als Vorarbeit für eine dringend erforderliche lexikalische Bearbeitung der mittelalterlichen philosophisch-theologischen Terminologie" (1988f). Überraschend ist, daß die von G. im Anhang einiger Abhandlungen vollständig edierten Texte nicht für das Begriffsregister ausgewertet wurden, weil diese Editionen nicht als endgültig angesehen werden können. Denselben Einwand könnte man wohl auch gegen die in die Abhandlungen aufgenommenen Texte erheben.

In Anbetracht der großen Zahl unedierter und bisher unbekannter Werke, die in den Abhandlungen zur Sprache kommen, wäre auch die Anlage eines Initienverzeichnisses wünschenswert gewesen. Ohne Zweifel hätte ein solches Verzeichnis der künftigen Forschung wertvolle Dienste erweisen können. Vermutlich war der zu erwartende beträchtliche Umfang der Grund, warum davon abgesehen wurde.

Einige Corrigenda seien notiert. S. 2022a, letzte und vorletzte Zeile: Quaestiones aliae des S 4: verbessere Quaestiones aliae des Siger von Brabant 135, 140f, 348, 528f, 536, 562 (vgl. S. 2074a unter Siger von Brabant). Die unmittelbar folgenden Seitenzahlen 1076, 1084 scheinen sich auf den ausgefallenen Kommentar des Themistios zu De anima des Aristoteles oder genauer auf die Übersetzung dieses Kommentars durch Wilhelm von Moerbeke zu beziehen (vgl. S. 2076a unter Themistios). – S. 2137b, Z. 8 Commestor: Comestor. – S. 2172a agens optimus: agens optimum. – S. 2200b paradisi flumines: p. flumina. – S. 2202b, Z. 14 sustantiam: substantiam. – S. 2203b potentia Dei immediate: p. D. immediata. – S. 2211a scientai ethicorum: scientia ethicorum. – S. 2216a synodus generalis Basileae: ergänze congregata.

Die Freunde der mediävistischen Forschung werden die durch wertvolle Register erschlossene Neuausgabe eines großen Teiles der Forschungsarbeit Grabmanns mit Freude und Dank gegen die Herausgeber begrüßen.

Eichstätt Ludwig Ott

Correspondance de Martin Bucer. Tome I (jusqu'en 1524), publié par Jean Rott. – Leiden: Brill 1979. XIV, 339 S. (Martini Buceri Opera. Series III: Correspondance, t. I) (Studies in Medieval and Reformation Thought XXV) Lw. hfl. 96.–

Nach Bd 1–5 + 7 von Bucers Deutschen Schriften, sowie Bd 15 und 15bis seiner Opera Latina, ist nun endlich auch der von J. Rott mustergültig herausgegebene erste Bd seines Briefwechsels erschienen. Mit seinen 86 Nummern bringt er nicht nur die Briefe von und an Bucer bis Ende 1524, sondern auch, in Form von Kurzregesten mit eventuellen Nachträgen, den Hinweis auf alle bereits in Bucers Dt. Schr. I–III veröffentlichten Gutachten und Aktenstücke, an denen Bucer in diesem Zeitraum als Redaktor oder sonstwie beteiligt war. Auf diese Weise wird seine schriftstellerische Tätigkeit nochmals in ihrem chronologischen Ablauf vor Augen geführt. Etwa 20 Briefe waren bisher unediert, aber mindestens 70 weitere mußten leider als gänzlich verschollen gebucht werden.

Außer dem ersten Brief, der kein Datum trägt und den der Hrsg. dem Jahr 1511 oder spätestens der Zeit zwischen 1512 und 1517 zuweist, stammen die übrigen Briefe alle aus den Jahren 1518–1524 und sind sehr wichtig, weil sie die einzigen direkten Zeugnisse sind für Bucers entscheidenden Übergang vom lernbegierigen, aussichtsreichen Dominikaner zum bewußt evangelischen Prediger und Vorkämpfer. Leider bleibt die Zeit vor 1517 weiterhin in ein fast undurchdringliches Dunkel gehüllt. Allerdings ist jetzt ein Aufenthalt Bucers in Heidelberg Ende 1511 / Anfang 1512 einwandfrei belegt (95), aber über dessen Dauer gehen die Meinungen auseinander. Sowohl aufgrund der Statuten der Heidelberger Universität und der Studienordnung der dortigen Dominikaner, als auch des Anschaffungsmodus von Bucers 1518 bereits ansehnlicher Büchersammlung, bezweifeln wir sehr, daß sein dauernder Aufenthalt in der Neckarstadt schon so früh anzusetzen ist. Wir vermuten eher, daß seine endgültige Abordnung dorthin erst eine Folge war des am 15. August 1515 in Schlettstadt abgehaltenen Provinzialkapitels der Dominikanerobservanten: der damals zum Provinzial gewählte Eberhard von Kleve wird auf den aufgeweckten jungen Mönch aufmerksam geworden sein und dessen dauernde Übersiedlung nach Heidelberg, in Ausführung der Ordensvorschriften über den Gelehrtennachwuchs, in die Wege geleitet haben. Daß Bucer in Mainz zum Priester geweiht wurde, will noch nicht besagen, daß er die dortige Universität besucht hat.

Auf alle Fälle hat die stark dialektisch-scotistische Unterrichtsart der Theologie in Heidelberg wichtige, z. T. noch unerkannte Spuren in Bucers theologischem Denken hinterlassen, über die noch manches zu sagen wäre, sowie über seinen voluntaristisch-affektiven Zug, der dem Thomismus direkt widersprach. Aus alledem ist Bucer der gewiegte Disputator geworden, als welcher er später so oft aufzutreten hatte. Dieses „Training" ging parallel mit dem immer stärker werdenden Einschlag des rheinischen Humanismus, dem die Heidelberger Dominikaner nicht abgeneigt waren, der aber, infolge der Reuchlin-Affäre, Bucer innerlich dem Klosterleben immer mehr entfremdete. Dazu kam dann noch seine Begeisterung für Luther, dessen pessimistische Lehren doch so ganz seiner thomistischen Ausbildung entgegengesetzt waren und ihn vollends vom Mönchtum trennten. So wird er sich selbst schließlich davon überzeugt haben, daß sein Eintritt und Verbleiben bei den Dominikanern ohne innere Berufung geschehen waren, und konnte er durch diese eidliche Aussage seine Entlassung aus dem Orden erlangen, nicht ohne den juristischen Kniff einer wohl von Matern Hatten oder dessen römischem Sollicitator inszenierten Verschleierung gewisser Tatbestände.

Bucer war eben der Mann „der nacheinanderfolgenden Aufrichtigkeiten", ein Mann der Tat, der mehr die Gegenwart und die nahe Zukunft im Auge hatte und dabei die Vergangenheit, selbst die unmittelbare, leicht vergessen konnte. Daher seine ungemeine Anpassungsfähigkeit, die seine Zeitgenossen mehr als einmal so verblüfft hat; daher seine späteren Erfolge in Straßburg und sonstwo, aber auch seine Fehlschläge, weil die Menschen und die Ereignisse sich nicht so leicht biegen ließen wie die Lehre.

Die hier gebotenen Texte erlauben ebenfalls, die Entwicklung von Bucers Schreibart genauer zu verfolgen. Der erste Brief ist noch ganz nach humanistischer Manier abgefaßt; je mehr aber Bucer vom Strom der Ereignisse mitgerissen wird, je eiliger, ja abgehackter wird sein Stil, um dann später noch hastiger, ungepflegter und unkonzentrierter zu werden. Aber das hängt auch innerlich stark mit seinem fundamentalen Eklektizismus zusammen.

Zum Schluß noch einige Korrekturangaben: S. 61, 46–48, nach „argutiis" ergänze (eum deflectere potuerunt). S. 66, 213 lies „eadem". S. 74, Anm. 11, Z. 3 ist „immatriculé" durch „assigné" zu ersetzen; am Schluß dieser Anm. muß „n° 4, appel de n. 9" in „n° 5, appel de n. 10" verbessert werden. S. 75, Anm. 13, Z. 8 verb. „personnellement". S. 89, 143/144 unbeholfener Satz, in dem das 2. „est" zu streichen ist; ebda. Anm. 27, Z. 1 lies „vicaire à la cathédrale". S. 125, 14 lies „Franciscus". S. 148, 37 wäre „reijcero" des Originals in „reiecero" zu verbessern. S. 168, 18 verb. „ne quo". S. 251, 17 verb. „accidisse".

Paris J. V. Pollet

Ketteler, Wilhelm E. Freiherr v.: **Schriften, Aufsätze und Reden** 1871–1877. Bearb. von Erwin Iserloh und Christoph Stoll. – Mainz: v. Hase & Koehler 1977. XI, 725 S. (Sämtliche Werke und Schriften, Abt. I, Bd 4) Ln. DM 88.–

Der stattliche Bd enthält 29 Schriften, Aufsätze, Hirtenbriefe und Reden Kettelers, die größtenteils zum Kulturkampf samt seinen Ursachen und Hintergründen Stellung nehmen und darum nicht nur für die Geschichte des deutschen Katholizismus, sondern

für die gesamte Innenpolitik im ersten Jahrzehnt nach der kleindeutschen Reichsgründung von hohem Interesse sind. Den Texten sind recht ausführliche, die Zusammenhänge beleuchtende Einführungen, Aufweise der früheren Drucke und Übersetzungen sowie gründlich kommentierende und dabei oft auf andere zeitgenössische Quellen rekurrierende Anmerkungen beigegeben. Gute Register (703–725) erschließen den vielschichtigen Inhalt.

Fast zwei Drittel der Texte entfallen auf sieben größere Schriften K.s, die in ihrer Zeit weit verbreitet waren und vorzüglich der Auseinandersetzung mit dem säkularisierenden Nationalliberalismus als eigentlichem Träger des Kulturkampfes gelten. In den beiden ersten dieser Schriften: „Die Centrums-Fraktion auf dem ersten deutschen Reichstage" (1872, hier S. 65–165) und „Die Katholiken im deutschen Reich ..." (1873, S. 186–262) geht es darüber hinaus um die von den Nationalliberalen verweigerte gleichberechtigte Integration der Katholiken in das neue deutsche Reich sowie um dessen rechtsstaatliche Grundlegung und sozialpolitische Ausgestaltung; die fünf weiteren bekämpfen mit rechtlichen, theologischen und historischen Argumenten die kulturkämpferische Kirchen- und Schulgesetzgebung im Reich, in Preußen und in Hessen. In der letzten dieser größeren Schriften „Warum können wir zur Ausführung der Kirchengesetze nicht mitwirken" (1876, S. 586–658) wird mit besonderer Eindringlichkeit das naturrechtliche Leitmotiv ausgeführt, welches die gesamte Argumentation K.s – wie auch anderer zeitgenössischer Katholikenführer, so Windthorsts – durchzieht und z. B. besonders prägnant in der Katholikentagsrede von 1875 über „Die wahre Freiheit und ihre Gefahren" (524–536) wiederkehrt: Dem deutschen Liberalismus hält K. eine aus preußischen Traditionen und Hegelschen Ideen entwickelte Neigung zur Staatsomnipotenz vor, welche die Rechte der kleineren Gemeinschaften aufgehoben hat, die nur mehr in absoluter Individualisierung gesehenen Einzelnen nach progressiven Modellen zu formen versucht und die Rechtsstaatlichkeit zu bloßer Gesetzmäßigkeit verdünnt hat. K.s Polemik gegen diese Tendenz und sein Einsatz für die Freiheit der Kirche, der Korporationen und der Individuen verweisen somit auf eine Grundproblematik der gesamten neueren Geschichte Deutschlands. Entgegen modischen Tendenzen in unserer Geschichtsschreibung belegen seine Schriften und Reden, daß der Kulturkampf in erster Linie ein Weltanschauungskampf (und nicht ein Bismarckscher Versuch „negativer Integration") war und daß die deutsche Innenpolitik in den 1870er Jahren sehr stark vom Liberalismus geprägt worden ist. Seine naturrechtlich-antiliberale Argumentation erweitert K. auch in mehreren der hier abgedruckten Schriften folgerichtig zum Einsatz für die Arbeiter, für die er u. a. das Recht auf genossenschaftliche Verbindungen wie auf staatlichen Schutz vor Ausbeutung fordert.

Passau Rudolf Lill

Baier, Helmut: **Kirche in Not.** Die bayerische Landeskirche im Zweiten Weltkrieg. – Neustadt a. d. Aisch: Degener & Co. 1979. XVI, 471 S. (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns Bd 57) geb. DM 64.–

Man kann den Kirchenkampf im Dritten Reich aus verschiedener Blickrichtung betrachten: vom Kampf der Weltanschauungen her, die trotz aller Versuche, Nationalsozialismus und Christentum zu verbinden, unversöhnlich blieben; vom Feld der Institutionen her, der Position also von Staat und Partei auf der einen, der Bischofskonferenzen und der neugeschaffenen DEK bzw. der Landeskirchen auf der anderen Seite, die miteinander leben mußten, um überleben zu können; oder von der Auswirkung her, die der Kampf auf Kirchenvolk und Gemeinden hatte, bis hin zum Einzelschicksal der tapferen Bekenner wie der unsicheren Mitläufer auf beiden Seiten. Für jede dieser Betrachtungsweisen liegen Arbeiten und auch Quelleneditionen vor, darüber hinaus haben sich nicht wenige Werke mit Teilgebieten des Kirchenkampfes befaßt, mit der Geschichte bestimmter Diözesen oder Landeskirchen etwa, oder, gerade im evangelischen Bereich, mit Fragen des Bekenntnisses. Durchgehend waren dabei zwei Eigenheiten der Kirchenkampfforschung zu beobachten: einmal das Interesse an der Zeit vor dem Krieg, besonders an den Jahren 1932/33, sowie der Epoche der heftigsten Auseinandersetzung um 1936/38, zum anderen das starke persönliche Engagement der Autoren, sei es um das Verhalten der Kirche zu rechtfertigen oder zu verurteilen, was jedoch in jedem Fall eine Vernachlässigung der Ziele, Aktionen und auch Mißerfolge der (nazistischen) Gegenseite mit sich brachte.

Von da aus kann das neue, 1973 abgeschlossene, doch erst jetzt erschiedene Werk des Vf.s, der besonders durch seine Geschichte der Deutschen Christen Bayerns (1968) bekannt geworden ist, eingeordnet und beurteilt werden. Gleichfalls engagiert geschrieben, gehört es in die Reihe jener Werke, welche die Geschichte eines Kirchenbezirks, hier der evangelischen Landeskirche Bayerns (ohne die Pfalz) behandeln, und bildet in Anlage und Aufbau in gewissem Sinn ein Gegenstück zu Neuhäuslers Werk über die katholische Kirche (Kreuz und Hakenkreuz, 2 Bde, 1946), das zwar seinen Blick auf ganz Deutschland lenkte, aber vornehmlich die Akten des Münchner Ordinariatsarchivs auswertete. Schon von diesem Vergleich her wird man an das überaus materialreiche, laufend mit archivalischen Nachweisen versehene Buch mit großem Interesse herangehen. Es wird noch vermehrt durch die erfreuliche Tatsache, daß der Schwerpunkt einmal auf die Jahre nach 1938 gelegt wurde, was ein dringendes Desiderat war.

Die Materialfülle ist zugleich das Problem des Buches. Der Autor hat die Masse des Stoffes sachlich in 12 große Abschnitte gegliedert (Angriffe auf die Kirche; Gemeindeaufbau; besondere Seelsorge im Krieg; Jugendarbeit; Religionsunterricht; diakonische Arbeit; Nichtarierbetreuung; Presse; volksmissionarische Arbeit; Pfarrerverbände; Deutsche Christen; Zusammenarbeit mit Landeskirchen und Reichskirche), dazu einen längeren Dokumentenanhang beigefügt. Das Material, das fast ausschließlich dem Landeskirchlichen Archiv entnommen ist – Literatur und anderweitige Quellen wurden nur wenig berücksichtigt –, belegt damit hauptsächlich die Tätigkeiten der Amtsstellen der evangelischen Kirche Bayerns und vor allem des Landesbischofs Meiser selbst; Auswirkungen auf das Kirchenleben im Lande konnten nur insoweit deutlich werden, als entsprechendes Material bei der Kirchenleitung anfiel. Desgleichen tritt der chronologische Zusammenhang zurück – die ausführliche Zeittafel am Schluß des Buches kann dies nicht korrigieren –, ebenso Anlässe, Hintergründe und Folgen der einzelnen Aktionen und die großen Linien der Gesamtentwicklung. Freilich hätte auch jede andere Anordnung, wenn man das gesamte Material bringen will, ihre Probleme gehabt. Jedenfalls ist so ein umfassendes Materialwerk für die Jahre 1939/45 entstanden: ein Werk freilich für „Insider", das genaue Kenntnisse der innerkirchlichen (theologischen wie institutionellen) Vorgänge voraussetzt und mit Erklärungen und Verweisen sparsam ist; auch eine kurze Übersicht der Herkunft und Wertigkeit der einzelnen Quellen des Archivs wäre nützlich gewesen. Die oft hinderliche Beschränkung auf die Zeit ab September 1939 hat der Autor selbst öfters durchbrochen, etwa bei der interessanten Geschichte der NS-Oberschule Starnberg (197ff). Zugunsten der Fülle bürokratischer Aktionen treten übrigens auch die lebensvolleren Beispiele zurück (anders als bei Neuhäusler), was bedauert werden muß, aber wohl schwer zu umgehen war. Kritischer möchte man die strenge Beschränkung auf die evangelische Kirche beurteilen, was angesichts der konfessionellen Lage in Bayern und der Gleichzeitigkeit der großen Vorgänge manche Frage offenläßt, freilich dem damaligen Selbstverständnis der Kirchen durchaus entsprach. Auch ist das Prinzip des Autors, der ja keine Geschichte der Kirchen in Bayern im 2. Weltkrieg, sondern „einen kleinen Abschnitt der Historie ... transparenter und verwertbarer" machen wollte (1), durchaus zu akzeptieren und zu würdigen.

Tut man das, so sind die Ergebnisse dieses Buches höchst beachtlich. Allein schon der lückenlose Nachweis der umfangreichen kirchlichen Tätigkeit, die trotz aller Nadelstiche, Beschränkungen und brutaler Verbote der Machthaber immer neue Wege der Verkündigung und Betreuung fand, zwingt zum Überdenken mancher Urteile; die Gesamtheit des Materials über Art und Möglichkeiten diakonischer, volksmissionarischer und seelsorglicher Arbeit im weitesten Sinn während des Krieges wird bei der Beurteilung des Kirchenkampfes insgesamt beachtet werden müssen. Entgegen dem ersten Eindruck, als habe der Krieg die Auseinandersetzungen beruhigt und mehr Raum für kirchliche Aktivitäten geschaffen, stellt Vf. mehrfach fest, daß auf Dauer keine Anzeichen religiöser Vertiefung feststellbar sind, vielmehr sich je länger je mehr eine Ermüdung kirchlicher Widerstandskraft zeigte (63, 72f) – man denke nur an die ins Ungemessene gestiegenen Aufgaben der Pfarrer und Laienkräfte angesichts der Einziehung vieler Geistlicher. Letztere wie übrigens auch etwa die Kriegsschäden an kirchlichen Gebäuden werden durch ausführliche Statistiken belegt. Verdienstvoll scheint auch, daß neben Religionsunterricht und Jugendarbeit fast vergessene Bereiche, die aber damals von zentraler Bedeutung waren, ans Licht gebracht wurden, die Seelsorge nämlich an Kriegsgefangenen und Internierten, die Arbeit in Lazaretten und unter Flüchtlingen, der Kampf um die religiöse

Unterweisung der landverschickten Kinder und anderes mehr. Dabei verschweigt der Autor das Versagen auf manchen Gebieten nicht, so die Enge Meisers in bezug auf Kompetenzen der Reichskirche oder hinsichtlich Kontakten zu den Bruderräten, was – vor allem in bezug auf die Bekenntnisfrage – ausführlich erörtert wird. Im ersten Kap. wird auch deutlich, daß auf nicht wenigen Gebieten der Klerus noch an seinen traditionellen Besitzstand dachte und alle, auch echt kriegsbedingte Einschränkungen, als Maßnahmen des Kirchenkampfes ansah (z. B. 16ff). Wenig Gutes ist auch von der Betreuung der Nichtarier zu melden, obwohl schon die Tatsache, daß man in Bayern fest blieb und eigene judenchristliche Gemeinden ablehnte, nicht gering zu bewerten ist. Weit überwiegt aber doch das Positive, Tapferkeit, Einsatz und Opferfreude inmitten der Heimsuchung. Daß gerade die innerkirchliche Tätigkeit hervortritt gegenüber den äußeren Beziehungen, ist ein besonderer Vorzug des Werkes. Mit ihm liegt für Bayern ein Materialwerk vor, das grundlegend für weitere Arbeiten auf diesem Gebiet bleiben wird.

Regensburg Walter Ziegler

Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949–1963. Hrsg. von Albrecht Langner. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1978. 142 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen) kart. DM 18.80

Der vorliegende, von A. Langner herausgegebene Band „Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949–1963" geht auf ein gleichnamiges Symposion vom 5. bis 7. Oktober 1977 zurück; er ist die zweite Publikation des Rauscher-Kreises zur Nachkriegsgeschichte des deutschen Katholizismus. Hatte der erste, 1977 erschienene Bd die unmittelbare Nachkriegszeit zum Thema, so befaßt sich der zweite mit den vierzehn Jahren der Ära Adenauer. Der Rücktritt Adenauers vom Amt des Bundeskanzlers liegt dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils und dem Tod Johannes' XXIII. zeitlich nahe. Es war daher in mehrfacher Hinsicht sinnvoll, die Zäsur in das Jahr 1963 zu legen.

Die einzelnen Tagungsbeiträge beleuchten das Rahmenthema aus unterschiedlichen Perspektiven: Klaus Gotto fragt nach dem Wahlverhalten der deutschen Katholiken und nach den Einflußnahmen kirchlicher bzw. organisiert-katholischer Kreise auf die Bundestagswahlen. – Die schon in den Wahlergebnissen zum Ausdruck kommende auffällige Nähe der katholischen Bevölkerungsmehrheit zu den Unionsparteien untersucht Rudolf Morsey in einem weiteren Beitrag. Er macht deutlich – und Jürgen Aretz bestätigt dies in seinem Referat über Katholizismus und SPD –, daß die häufig kritisierte ‚Bindung' der Kirche und des Verbandskatholizismus an die CDU/CSU von diesen ursprünglich nicht beabsichtigt war, sondern konkreter tagespolitischer Erfahrung und der Unzugänglichkeit der Sozialdemokratie für zentrale katholische Forderungen entsprang. Ähnliche Beobachtungen treffen auch für die Beziehungen Katholizismus–FDP zu, die leider nicht eigens behandelt worden sind.

In welchem Ausmaß sich das katholische Deutschland in dem von Adenauer geprägten Staat wiederfand und seine politischen Grundentscheidungen mittrug, belegt Heinz Hürten am Beispiel der Sicherheits- und Bündnispolitik. Der deutsche Katholizismus, lautet sein Fazit, habe sich zwar nur zögernd von der Notwendigkeit der militärischen Westintegration überzeugen lassen, sich dann aber desto entschlossener für die Einbindung der Bundeswehr in den Rahmen der verfassungsrechtlichen Ordnung eingesetzt.

Erst mit der Bundestagswahl 1957 meldete sich auch ein „anderer Katholizismus" zu Wort, der das Eintreten für die politischen Ziele der christlichen Parteien mit kritischer Elle maß und Sympathien für die Sozialdemokratie nicht verleugnete. Der Verlauf des Godesberger Parteitages der SPD schien 1959 jene zu bestätigen, die prinzipieller „Offenheit" des Katholizismus das Wort redeten und weg vom „restaurativen Charakter der Bundesrepublik" strebten. Die letzten Jahre der Adenauer-Ära zeigen denn auch beim Katholizismus – sofern er sich öffentlich artikulierte und als geschlossene gesellschaftliche Kraft auftrat – bereits Symptome der Auflösung, ein Vorgang, der sich dann im Verlauf des Zweiten Vaticanums ganz wesentlich beschleunigt hat. Im fünften Beitrag des Bandes beschreibt Bernhard Hansler diesen „Pluralisierungsprozeß ... und seine gesellschaftlichen Auswirkungen" in ebenso kenntnis- wie geistreicher Weise.

Was eine Aussprache über alle fünf Referate an ergänzenden Hinweisen erbrachte, hat Albrecht Langner in einem abschließenden Diskussionsbericht festgehalten.

Es liegt auf der Hand, daß Symposien ihr Thema nicht erschöpfend behandeln, daß sie nur Umrisse skizzieren und weiterführende Fragen stellen können, deren Klärung dann Aufgabe künftiger Forschung ist. Welch aufschlußreiche Ergebnisse zu erwarten sind, macht der vorliegende Band in eindrucksvoller Weise deutlich.

Bonn Ulrich von Hehl

Schierse, Franz Joseph: **Christologie.** – Düsseldorf: Patmos (1979). 140 S. (Leitfaden Theologie Bd 2) kart. DM 12.80

Vorwiegend an junge Menschen gerichtet, will dieser zweite Bd der Reihe „Leitfaden Theologie" Grundinformationen anbieten, die ein weiterführendes Verständnis christologischer Probleme ermöglichen (9, 134).

Nach einem Überblick über die Fragestellungen und Methoden der Christologie werden einige Begriffe geklärt, die heute den Zugang zu ihrem Verständnis erschweren. In einem ersten Kap. („Wer war Jesus von Nazareth?") kommen sodann der äußere Rahmen der Jesusgeschichte und ihre außerchristlichen Quellen zur Sprache, wird vorläufig auch die Frage nach der Persönlichkeit Jesu, seinen Vorstellungen und Absichten gestellt, die Vf. dann im zweiten Kap. („Vorösterliche Ansatzpunkte der Christologie") im Gesamtzusammenhang des Redens und Wirkens Jesu weiter entfaltet. Ein drittes Kap. ist dem „österlichen Christusglauben" gewidmet. Zu Eingang des umfangreichsten, vierten Kap. („Titel und Vorstellungen neutestamentlicher Theologie") entscheidet sich Sch. angesichts der Vielfalt von möglichen Auswahl- und Gliederungsprinzipien – z. B. historischer Verlauf des christologischen Reflexionsprozesses, Christologie der einzelnen neutestamentlichen Schriften bzw. Schriftengruppen, christologische Titel – für den Ansatz bei den verschiedenen Lebensäußerungen der Kirche. Unter den Gesichtspunkten: Missionspredigt, Taufkatechese, liturgische Texte wird ein recht guter Einblick in die Christologie des Apostels Paulus (bzw. der von ihm aufgenommenen Traditionen) geboten, kommen kurz auch der Kolosserbriefhymnus und der Logoshymnus des vierten Evangeliums zur Sprache. Fast völlig übergangen werden auf diesem Wege allerdings die theologischen Ansätze der Synoptiker. Hilfreich die Skizze der christologischen Auslegungen des AT im NT (105–109) und ebenso die kurze Information über „Umstände und Tendenzen der christologischen Dogmenbildung" (Kap. 5). Der Schlußabschnitt („Hauptprobleme heutiger Christologie") bietet eine gegliederte Übersicht über die wichtigste jüngere Literatur.

Die Einführung gewinnt durch die abwägende Zurückhaltung des Vf.s im Hinblick auf das, was als historisch gesichert gelten darf – sowohl in bezug auf Jesus selbst wie den Traditionsprozeß frühchristlicher Theologie –, ebenso durch eine klare Position mit Rücksicht auf den Stellenwert der frühen Konzilsentscheidungen. Sehr deutlich spiegelt dieses Büchlein aber auch die Aporien heutiger Exegese und ihrer Hermeneutik. Die richtige Unterscheidung zwischen dem „irdischen Jesus" („die gesamte zeitliche Existenz des Menschen Jesus von seiner Geburt bis zu seinem Tod am Kreuz", 11) und dem „historischen Jesus" („der Gegenstand historisch-kritischer Leben-Jesu-Forschung. Er beschränkt sich ... auf jene Daten, die der Wissenschaft jeweils als gesichert gelten", 12) etwa hilft nicht viel, wenn nicht zugleich nach den Möglichkeitsbedingungen adäquaten Erkennens des „irdischen Jesus" gefragt wird. Welcher von beiden kommt jeweils im ersten und dann besonders im zweiten Kap. in den Blick? Kann überhaupt – in historisch-kritischer Zurückhaltung des eigenen Bekenntnisses – die Frage, „was für ein Mensch denn Jesus gewesen sei" (26), gestellt werden, ohne daß man im Ansatz bereits Gottheit und Menschheit Jesu voneinander scheidet, die, der grundlegenden Einsicht Chalcedons wie schon aller neutestamentlichen Autoren zufolge, nicht voneinander zu scheiden sind, wenn man nach der Persönlichkeit dieses Menschen fragt.

Gegen Ende des Buches hebt Sch. als Wesensmoment (biblischer Epiphaniechristologie) heraus, daß „Gott sich in einem gewöhnlichen Menschenleben, im Wirken, Leiden und Sterben des Menschen Jesus geoffenbart hat" (127). Wie geht dies aber mit der Ansicht zusammen, daß der Osterglaube – als der entscheidende Ort christologischer Erkenntnis – „nur auf eine göttliche Intervention zurückgeführt werden kann" (53), also einen weiteren Offenbarungsakt Gottes nach dem Abschluß dieses Menschenlebens? Fällt Sch. nicht doch – bei aller berechtigten Kritik an „den sehr komplizierten und fragwürdigen Rekonstruktionen des ... Frankfurter Neutestamentlers" (vgl. 49) – hinter den mutigen Schritt R. Peschs zur Überwindung des künstlich ausgeworfenen Grabens zwischen Karfreitag und Ostern zurück?[1]

[1] Vgl. meine fundamentaltheologischen Überlegungen zum primären Ort der Ostererfahrung in „Christologische Brennpunkte" (Essen 1977), die Sch. wohl noch nicht zugänglich waren.

Ein wenig unter dem sonstigen Niveau des Buches scheint mir der abschließende Versuch zur Ehrenrettung Anselms von Canterbury zu liegen: „Es ging also nicht um die verletzte Eitelkeit eines Feudalherrn, um den Rachedurst eines Despoten, sondern um das Wohl und Wehe der Menschen, die einem verantwortungsbewußten Herrn anvertraut waren" (131). Gibt es zwischen diesen Alternativen nicht noch ein anderes: die durch nichts Menschenmögliches wiedergutzumachende Beleidigung der unendlichen Liebe Gottes und damit Störung einer Ordnung, die nur diese Liebe wiederherstellen kann? Wenn dann am Ende „das neugewonnene historische Verständnis der Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury ... ein Impuls sein (soll), nach der Rolle und den Funktionen Gottes und seines Christus im Rahmen einer wirklich humanen, pluralistischen Gesellschaft zu fragen" (132f), so erscheint mir dies als eine Einführung in eine Christologie, die besser nicht sein sollte.

Essen Hansjürgen Verweyen

Anthropologie als Thema der Theologie. Hrsg. von Hermann Fischer. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 212 S. kart. DM 32.–

Der vorliegende Sammelband faßt die Ergebnisse der Studien der Fachgruppe Systematische Theologie zusammen, welche innerhalb der 1974 gegründeten wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie arbeitet. Einige Beiträge sind Referate des III. Europäischen Theologenkongresses in Wien vom 4. bis 8. 10. 1976, andere wurden auf einer Fachgruppentagung vom 6. bis 8. 10. 1975 in Würzburg vorgetragen. Wie der Herausgeber erklärt, sollten zwei verschiedenen Interessen in der Publikation vereinigt werden. Einmal geht es darum, „das Erbe der Theologie Karl Barths und Rudolf Bultmanns zu reflektieren", zum anderen soll „auf das zentrale, in der gegenwärtigen Theologie vielfach behandelte Problem der Anthropologie" (Vorwort) reflektiert werden. Beide Aspekte hängen für die Autoren offenbar in der grundlegenden Einsicht der christlichen Theologie zusammen, „daß Theologie als Rede von Gott zugleich Rede vom Menschen ist, die menschliche Wirklichkeit also den fundamentalen Bezugspunkt für die theologischen Aussagen darstellt" (9). Hermann Fischer weist in seiner Einführung mit dem Titel „Tendenzen zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie" darauf hin, daß diese Einsicht den Standort der Theologie unter den Bedingungen des neuzeitlichen Bewußtseins konstituiert und bereits von Calvin programmatisch formuliert worden sei. Es wird auch auf Schleiermacher verwiesen, welcher den Plan hatte, seine Glaubenslehre als theologische Anthropologie zu konzipieren und von einem solchen Verständnis von Theologie eine freiere und lebendigere Behandlungsweise der Glaubenslehre erhoffte. Fischer vermißt, daß ein so konzipiertes Programm von Dogmatik bisher nicht eingelöst worden ist. Denn statt einer solchen Konzeption „zeichnet sich im 20. Jahrhundert hingegen die aufschlußreiche Entwicklung zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie in dem Sinne ab, daß das christliche Verständnis des Menschen zunehmend auch außerhalb des dogmatischen Gesamtentwurfes christlicher Lehre zur Darstellung kommt" (11). Er sieht darin „eine hintergründige Ironie" am Werk, weil die sogenannte „dialektische Theologie" bei Emil Brunner mit einer schroffen Polemik gegen Schleiermacher einsetzte, gleichwohl aber sehr bald begann, theologische Anthropologie zu treiben. Fischer bietet eine wohl vollständige Literaturliste solcher theologischer Anthropologien, angefangen von Emil Brunners „Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein" aus dem Jahr 1930 bis hin zu Jürgen Moltmanns „Wer ist der Mensch?" (1975) und Thielickes Entwurf einer christlichen Anthropologie mit dem Titel: „Mensch sein – Meinsch werden" (1976).

Warum kommt es in der Theologie unseres Jahrhunderts zu einem solchen explosionsartigen Aufbruch theologischer Anthropologie? Fischer begründet dies im Rückgriff auf eine These von Odo Marquard über die Neubelebung der philosophischen Anthropologie in unserem Jahrhundert. Danach ist philosophische Anthropologie als Bewegung des Denkens durch eine Abkehr von der traditionellen Schulmetaphysik und der mathematischen Naturwissenschaft als Hinwendung zur Lebenswelt bedingt. Für Marquard bedeutet dies zugleich einen Rückgriff auf die Natur des Menschen in der Abwendung von der Geschichtsphilosophie. Nach Fischer muß nun in diese anthropologische Bewegung auch die Theologie einbezogen werden. Es ist zu fragen, „wieweit Marquards Deutung der hohen Kursgängigkeit philosophischer Anthropologie den theologischen Entwicklungsprozeß mitumgreift" (14). Dabei spielt der von E. Brunner geprägte Begriff des „Anknüpfungspunktes" und Bultmanns Begriff des „Vorverständnisses" eine entscheidende Rolle. Sie zeigen nämlich, daß es hinsichtlich der Bedeutsamkeit der Anthropologie zwischen Philosophie und Theologie nicht nur zu einer epochalen Gleichsinnigkeit der Tendenzen kommt – diese These Fischers läßt sich ja durchaus auch im Hinblick auf die katholische Theologie verifizieren –, sondern gibt nach Fischer auch „einen Hinweis auf das Motiv für die Gesprächsbereitschaft und -willigkeit der Theologie mit der Philosophie und neuerdings den Humanwissenschaften ..." (15). Beide Termini konvergieren dabei für Fischer im gemeinsamen sachlichen Interesse der Philosophen und Theologen an „Wirklichkeit". Von theologischer Seite erhofft man sich am Gespräch mit der Anthropologie philosophischer Art und mit den Humanwissenschaften „eine Vermittlung mit der Erfahrung des wirklichen Menschen" (15), und zwar angesichts eines in der Vergangenheit „oft zu phantastischen" Verständnisses des Menschen sowie der „wachsenden Diskrepanz von kirchlicher Lebenswelt und allgemeinem Bewußtsein" (15). Dieser Versuch, den wirklichen Menschen des neuzeitlichen Bewußtseins und seine grundlegenden Lebenseinstellungen für das Verständnis der christlichen Botschaft wiederzugewinnen, muß sich allerdings auch der Tatsache stellen, daß die Philosophie heute nicht mehr als Fundamentalwissenschaft verstanden werden kann. Sie hat nämlich entscheidende, „den Menschen und seine Welt berührende Themen und Fragestellungen" an andere Wissenschaften verloren, die man „als Erfahrungs-, Human- oder Sozialwissenschaften zu bezeichnen pflegt", so daß sich „der Gesprächspartner der Theologie vervielfältigt" hat und sich die Kommunikation als „interdisziplinäre" vollzieht. Fischer bemerkt dabei mit Recht, daß dieser sehr „gängige Begriff" zwar eine „sachliche Notwendigkeit ... artikuliert", aber auch „eine Verlegenheit kaschiert" (18).

Eben damit stoßen wir auf das Problematische des vorliegenden Sammelbandes. Er enthält eine Reihe von fundierten Beiträgen, welche innerhalb des jeweiligen Sachzusammenhanges wichtige Partien des Dialoges zwischen Theologie und anderen Wissenschaften zur Sprache bringen, welche sich mit dem Menschen beschäftigen. Es gelingt aber kaum, über das zitierte Interesse an Kontakten der Theologie mit heutigen außertheologischen Fragen nach dem Menschen hinaus, den Punkt deutlich zu machen, aus dem eine Theologie erwachsen könnte, welche als ganze, unbeschadet ihres theologischen Charakters, anthropologisch wäre, wie es der Rückgriff auf Schleiermacher verlangt. Es müßte eine Theologie sein, die weder anthropozentrisch noch autonomistisch wäre, sondern zeigen könnte, in welchem Sinne und aus welchem Grunde der Mensch als Mensch sich als der mögliche Hörer einer möglicherweise ergehenden Offenbarung (im Sinne K. Rahners) erweisen läßt. Jedenfalls weichen die verschiedenen Beiträge des Bandes in dieser entscheidenden Frage stark voneinander ab. Nach Erhard Kamlahs Darstellung der Anthropologie als Thema der Theologie bei Rudolf Bultmann ist für diesen ein solcher ein für allemal anerkannter Ansatzpunkt unmöglich. Eben darum führt das Denken, diese Unterscheidung muß man, auch wenn man in der Frage jenes Ansatzpunktes anders denkt, für fruchtbar halten, „nicht zum Weltbild, vielmehr zur Struktur der Welterfahrung" (37), von daher zur Freiheit und zur Ungewißheit der Zukunft. Christofer Frey vertritt in seinem Beitrag „Zur theologischen Anthropologie Karl Barths" dagegen die These, Barth sei es „zu danken, daß er so provokant einseitig Anthropologie in der Christologie begründete" (67). Von diesem Standort aus kommt es zu einer sehr lesenswerten theologischen Kritik der Systemtheorie, der Herstellung einer „idealen Sprechsituation im Sinne von Habermas oder der Theorie der ‚original position' bei Rawls" (66). Freiheit, auch für Frey ein entscheidender Gesichtspunkt, konstituiert sich erst im Sinne Barths dadurch, daß sie abläßt, hochmütig sich selbst zu begründen, indem sie sich „dem ans Kreuz gegangenen Gottessohn anheim" (67) stellt. An Freys Beitrag wird auch erneut der Vorbehalt evangelischer Theologie gegen die Transzendentalphilosophie sichtbar und Barths Denken als Versuch dargestellt, den Subjektivismus der Transzendentalphilosophie durch den radikalen Verweis auf die Objektivität des Offenbarungsereignisses zu überwinden. Leider wird, das ist vom

ökumenischen Gesichtspunkt her sehr zu bedauern, ein Verständnis von Transzendentalphilosophie, wie es die Theologie Karl Rahners mitkonstituiert, mit keinem Wort erwähnt. Gerade von hierher wären aber manche Schwierigkeiten, denen sich die Autoren des vorliegenden Bandes gegenübersehen, einer Lösung entgegenzuführen. Es würde dann deutlich, daß die Offenbarung unbeschadet ihrer Unableitbarkeit, die im souveränen Handeln Gottes selbst gründet, eine Offenheit des Menschen für diese Offenbarung voraussetzt, die gerade nicht in den Fixierungen eines „Menschen" – oder „Weltbildes" besteht. Darum vermag sie den Menschen nicht nur in seiner Geschichtlichkeit zu sehen, sondern diese noch einmal als eine Struktur des Menschen transzendental zu begründen. Von daher wäre auch die Meinung Fischers zu revidieren, die er von Marquard übernimmt, Anthropologie müsse im Gegenzug zu Geschichtsphilosophie betrachtet werden. Daran mag historisch einiges richtig sein, die These trifft aber sachlich nicht zu.

Am meisten mit dem hier im Anschluß an Rahner vertretenen Gedanken einer Vermittlung von Philosophie und Theologie dürfte der Beitrag von Gerhard Sauter „Mensch sein – Mensch bleiben. Anthropologie als theologische Aufgabe" übereinstimmen, so daß vor allem von seinem Ansatz her ein weiterführendes ökumenisches Gespräch um das Thema Theologie und Anthropologie zu wünschen wäre. Sehr wichtig erscheint uns seine Warnung der Theologie „in einen Ethizismus hineinzugeraten, der die Anthropologie bedroht und sie zu wesentlichen Teilen schon aufgelöst hat" (116). Dabei müßte freilich, wie sich im Blick auf andere Beiträge des Bandes zeigt, die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Humanwissenschaften wissenschaftstheoretisch thematisiert werden, um den Dialog der Theologie mit beiden von ihrer Unterschiedenheit her aufgreifen zu können.

Der Band enthält außer den genannten noch folgende Beiträge: Wilfried Härle, Humanität. Überlegungen zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik; Joachim Track, Erfahrung und Interpretation, Überlegungen zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik aus sprachkritischer Sicht; Falk Wagner, Der Mensch zwischen Selbstbestimmung und Abhängigkeit. Thesen zum Verhältnis von Anthropologie, Ethik und Gotteslehre; Eilert Herms, Die Funktion der Realitätsauffassung in der Psychologie Sigmund Freuds. Überlegungen zur möglichen Bedeutung von Theo-logie für die psychoanalytische Theoriebildung; Hans-Martin Barth, Partnerzentrierte Seelsorge als Herausforderung an die systematische Theologie.

Oberhausen Georg Scherer

Flury, Johannes: **Um die Redlichkeit des Glaubens.** Studien zur deutschen katholischen Fundamentaltheologie. – Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag 1979, XV, 325 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd 13) kart.

Vf., evangelischer Pfarrer in Sent (Engadin), hat sich der staunenswerten Mühe unterzogen, in der Hauptsache gestützt auf Sekundärliteratur, das Anliegen katholischer Fundamentaltheologie (Fth) herauszuarbeiten und kritisch zu würdigen. Die Frucht seiner Arbeit legte er im Herbst 1977 der Theol. Fakultät Zürich als Diss. vor, die dann unverändert in der obengenannten Reihe erschien.

Was der Leser zu erwarten hat, sagt Vf. in dem Abschnitt „Eingrenzungen" (2ff). Eine Geschichte der katholischen Fth ist nicht beabsichtigt (vgl. 2; 149). Unter Beschränkung auf den deutschen Sprachbereich – zur Verdeutlichung geht Vf. aber auch auf Bautain, Blondel, Rousselot und die Positionen der „Nouvelle Théologie" ein – setzt Vf. drei Schwerpunkte: Er arbeitet die Bedeutung des Vaticanum I für die Ausformung der sogenannten „traditionellen Fth" im Zuge der Neuscholastik heraus, behandelt dann die durch die „Modernisten" hervorgerufenen Wirren und ihre Auswirkung auf die Apologetik sowie die Reaktion des kirchlichen Lehramtes darauf und den noch konsequenteren Ausbau der traditionellen Form der Fth im Geiste der Neuscholastik als Antwort auf die Reaktion des Lehramtes und stellt schließlich als dritten Schwerpunkt die Versuche dar, Neuansätze zu finden, die zu einem Pluralismus von fundamentaltheologischen Konzepten führten.

In sachlicher Hinsicht geht Vf. so vor, daß er „exemplarische Positionen" (5) einer Anzahl von katholischen Theologen eingehend behandelt. Die Auswahl geschieht unter dem leitenden Interesse, „möglichst deutliche Beispiele für fundamentaltheologische Problemstellungen präsentieren zu können" (21).

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile, von denen der erste die Überschrift trägt: „Die Ausformung der Fundamentaltheologie bis zur und in der Modernistenkrise". Vf. sucht den geistigen Standort der Kirche um die Mitte des 19. Jh.s folgendermaßen zu bestimmen: In geistig-philosophischer Hinsicht war sie geprägt von der Neuscholastik (vgl. 18f). Angesichts der politischen und sozio-kulturellen Strömungen infolge von Revolutionen betrachteten sich Papst und Kurie als Hort der „Restauration". Es entwickelte sich eine „defensive(n) Haltung, die geradezu zum Merkmal der katholischen Kirche und der Schultheologie werden sollte" (12).

Vf. kommt dann auf den sog. Syllabus und auf die Vorarbeiten zum Vaticanum I zu sprechen, um darauf dessen Konstitution „Dei filius", in der „nichts weniger als eine Grundlegung der Fundamentaltheologie als Wissenschaft geleistet wurde" (42), eingehend zu analysieren.

Das Kernstück des ersten Teils bildet der Abschnitt mit der Überschrift „Die traditionelle Fundamentaltheologie im Umkreis des Vatikanums". Anhand von Hettinger, F.: Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik wird die in der demonstratio religiosa, christiana und catholica entfaltete fundamentaltheologische Thematik dargestellt. Daran schließt sich die Kritik an F. Hettingers Positionen.

Nach kritischen Bemerkungen, welche die „schillernden Begriffe" Modernismus und Antimodernismus betreffen, führt Vf. den Begriff „Neuapologetik" für die fundamentaltheologischen Neuansätze ein und stellt sie der „traditionellen oder neuscholastischen Schultheologie" gegenüber (90). In diesem Zusammenhang verwendet er die Begriffe „Reformkatholiken" und „Reformkatholizismus" (2; 102), die aber ebenso schillernd und unbestimmt seien. Zur Sprache kommen die „Immanenzapologetik" des Philosophen M. Blondel und die Anliegen von H. Schell.

Nach einer kurzen Analyse des Dekrets „Lamentabili" und der Enzyklika „Quanta cura" sowie des Antimodernisteneides wendet sich Vf. den deutschen Antimodernisten zu. Er bezeichnet es als ein Ziel seiner Arbeit, „den Antimodernismus als Konsequenz der neuscholastischen Fundamentaltheologie darzustellen" (114). „Durch den Gegensatz zum Modernismus wird die traditionelle Fundamentaltheologie durchwegs zu einer Verschärfung ihrer Positionen geführt" (128). Gewissermaßen als Resümée stellt Vf. fest: „Man wird gewiß nicht bestreiten können, daß die traditionelle Fundamentaltheologie durch ihr Vorgehen hie und da geradezu kontraproduktiv gewirkt hat. Nur so ist die harte Kritik an dieser Form verständlich, wie sie durch die Modernisten und die Vertreter der Neuansätze geübt wurde" (135, Anm. 331).

Von der im zweiten Hauptteil („Auf dem Weg zu einer neuen Fundamentaltheologie") bearbeiteten, ungemein großen Stoffülle kann nur in knappsten Andeutungen ein ungefähres Bild vermittelt werden. Im ersten Abschnitt werden K. Adam, K. Eschweiler und G. Söhngen besprochen, soweit sie veränderte Positionen gegenüber der von der Neuscholastik geprägten traditionellen Fth beziehen.

In einem weiteren Abschnitt stellt Vf. „das Fortbestehen der traditionellen Fundamentaltheologie" (199) „bis weit in die sechziger Jahre" (sc. unseres Jh.s) fest (vgl. 199, Anm. 132). Das besagt, daß die Struktur des fundamentaltheologischen Beweisganges durchweg erhalten bleibt, daß die Fth als „Vorbau" zur eigentlichen Theologie (jedoch durchaus als theologische Disziplin) verstanden wird (201). An Neuerungen erwähnt Vf. u. a. folgende Punkte: „Die Kritik ist genauer" (202). Die Fth berücksichtigt stärker die historisch-kritische Methode der exegetischen Wissenschaft (vgl. 205f). Vf. weist auf die in der Fth von A. Kolping hervortretende „beeindruckende und überwältigende Fülle von Material und Literatur, von exegetischen, philosophischen und religionsgeschichtlichen Fakten" hin, die „letztlich zur Absicherung der in sich gleich gebliebenen Ansicht vom rational erkennbaren und vom Ungläubigen nachvollziehbaren Vorbau des Glaubens und der Theologie dient" (202). „Nicht nur die Glaubwürdigkeit, auch die Glaubwilligkeit wird hervorgehoben, m. a. W. subjektive Momente bleiben nicht völlig ausgespart" (203). „Kolping will die Glaubensbegründung als solche mehr in das Personale verlegen" (215). Der Atheismus wird differenzierter und die Aufgabe der Fth ihm gegenüber eindringlicher gesehen, wobei wiederum auf A. Kolpings Fth hingewiesen wird (vgl. 207f). „Immer mehr wird in neuester Zeit auch von der traditionellen Form die hermeneutische Bedeutung der Fundamentaltheologie herausgearbeitet" (211).

Im letzten, umfangreichen Abschnitt werden fundamentaltheologisch bedeutsame Positionen der „Nouvelle Théologie", P. Rousselots und K. Rahners behandelt.

Im kurzen dritten Hauptteil äußert sich Vf. nach einem gedrängten Rückblick auf den in seiner Arbeit eingeschlagenen Weg kritisch zur katholischen Fth und macht Bemerkungen zu einer evangelischen Fth, wobei er es bei „etwas kryptischen Hinweisen" (299) bewenden läßt.

Rez. bemühte sich, von dem Inhalt des Werkes einen Eindruck zu vermitteln, um die Stoffülle anschaulich zu machen, die Vf. unter fast ausschließlicher Benutzung von Sekundärliteratur bearbeitet hat, wie eingangs schon bemerkt. Seine wissenschaftliche Leistung besteht also darin, daß er die ausschlaggebenden Themen der Fth in ihrer verschiedenen Ausformung und Behandlung im Laufe eines Zeitraumes, der sich vom Vaticanum I bis in die siebziger Jahre unseres Jh.s erstreckt, anschaulich darstellt, um zunächst einmal zu einem besseren Verständnis der katholischen Fth beizutragen (vgl. VII). So zeugt die Arbeit von einem enormen Fleiß des Vf.s, der auch Frucht getragen hat; denn was die katho-

lische Fth will und welche Wege sie zu ihrem Ziel einschlägt, ist sachlich einwandfrei dargestellt.

Zur rechten Beurteilung seines Werkes sind aber auch die weiteren Ziele zur Sprache zu bringen, die Vf. mit seiner Arbeit verfolgt.

Sie hat „nicht in erster Linie eine kontroverstheologische Zielsetzung" (2), sondern soll – im Sinne heutiger ökumenischer Bestrebungen – dazu dienen, „das Verständnis für die gegenseitige theologische Arbeit zu fördern" (2). Vf. findet denn auch freundliche Worte für die katholische Fth. Er spricht von ihren „großen Leistungen" (296; 299), von einer „Bewunderung abnötigenden Entwicklung" und von einer „Durchhalte- und Wandlungskraft ohnegleichen" (299) und weist mit Recht darauf hin, daß alle in den letzten Jahren unternommenen Versuche von Fundamentaltheologen, ihre Disziplin neu zu gestalten, bisher noch keinen Ansatz erkennen lassen, der sich so durchzusetzen vermochte wie der in der traditionellen Fth (vgl. 218).

Vf. spart jedoch nicht an Urteilen, die von seinem protestantischen Standpunkt aus gefällt werden, und übt Kritik an der gesamten Struktur des fundamentaltheologischen Beweisganges. Er spricht – ganz mit Recht – davon, „daß in der Fth alle konfessionellen Differenzen zusammenlaufen und alle Themen der Kontroverstheologie hier berührt werden" (87). Er erinnert an die Frage des Glaubensverständnisses, des Kirchenbildes, der Autopistie der Schrift, an die Erbsündenproblematik und die damit verbundene Frage nach der Möglichkeit natürlicher Theologie, an die Problematik um die praeambula fidei wie auch an die Kontroverse um Autorität und Amt in der Kirche (vgl. 88). Von da aus kommt er zu dem Urteil, daß „das fundamentaltheologische Problem selbst als das kontroverstheologische Problem bezeichnet" werden müsse (88), daß ein anderer Weg gangbar sei und begangen werden müsse (vgl. 298), daß „damit gewiß die katholische Ausformung dieser Disziplin, um einmal pauschalierend und ungeschützt zu formulieren, als Irrweg bezeichnet werden" könne (299). Da Vf. bemerkt, er müßte dem vorliegenden Werk ein weiteres anhängen, wenn er das konfessionelle Problem, und damit eines der wichtigsten fundamentaltheologischen Probleme, in extenso behandeln wollte (vgl. 299), muß auch Rez. alle damit zusammenhängenden strittigen Fragen im Raume stehen lassen, zumal hier alle Differenzpunkte unmöglich zur Sprache gebracht werden können, die kaum überwindbare Bekenntnisverschiedenheiten signalisieren.

Rez. vermag nur einige Dinge herauszugreifen, die vom katholischen Standpunkt aus einer Korrektur bedürfen bzw. Fragen provozieren.

Mit Bezug auf die im Zusammenhang mit dem heute weit verbreiteten Phänomen des Atheismus von A. Kolping erhobene Forderung, es müsse eine größere Rationalität der Glaubensvorlage erreicht werden, meint Vf.: „Durchwegs ist die Tendenz zu vermerken, durch größere Rationalität Überzeugungen zu vermitteln" (207, Anm. 158). Er verlangt: „Er (sc. Kolping) müßte dann aber zeigen, was für Auswirkungen die bessere Rationalität auf die credentitas haben könnte, ohne zugleich einem unerträglichen Rationalismus zu verfallen" (207). Man ist leicht geneigt, die Gegenfrage zu stellen, ob etwa eine auf anspruchslosem Niveau stehende Rationalität die Einsicht in die Glaubenspflicht besser fördert. Es drängt sich auch die Erwägung auf, daß der Mensch eine undurchschaubare Einheit von Vernunft, Wille und Emotionalität bildet, in der die Vernunft eine gewichtige Rolle spielt, und daß alle drei Komponenten aufeinander einwirken, allerdings in einer geheimnisvollen Weise, die für uns undurchdringlich bleibt und nicht weiter aufzuhellen ist.

Aus dem dritten Hauptteil möchte Rez. nur auf einen Punkt eingehen, nämlich – wie Vf. schreibt – „auf die Behandlung des Gottesbegriffs in verobjektivierter Weise, von der aus in einer perfectio-Struktur zur Behandlung des Gottesbegriffs des Alten und Neuen Testaments weitergeschritten werden kann. Einem solchen Vorgehen gegenüber, geschehe es nun in bezug auf Gott, auf den Glauben oder die Offenbarung, hat die Fundamentaltheologie (sc. die evangelische) ihren entschiedenen Protest anzumelden" (297). Ist dies die einzig mögliche Stellungnahme? Rez. möchte das verneinen, muß es aber bei „etwas kryptischen Hinweisen bewenden lassen", um ein Wort des Vf.s (s. o.) aufzunehmen. Aus dem AT und NT, die rein „als historische Zeugnisse" (6) betrachtet werden, wird in geistesgeschichtlicher Forschung das sich durch die Jahrhunderte trotz aller nationalen Katastrophen Israels stets gleichbleibende, über alles erhabene, zutiefst ethisch bestimmte „Antlitz Gottes" (wie A. Kolping formuliert), das im Leben und in der Lehre Jesu von Nazareth zu erneutem, höchstem Leuchten gebracht wird, plastisch herausgearbeitet, damit so der vorgläubige Mensch Gottes a n s i c h t i g wird – das erklärte Ziel katholischer Fth. Kann diesem Weg gänzlich die Berechtigung abgesprochen werden? Ist es unmöglich, daß der Hörende daraufhin „mein Gott" sagt, was, wie Vf. betont, der Sinn aller Rede von Gott in der Theologie ist (vgl. 297)?

Was die demonstratio catholica betrifft, so spricht Vf. zweimal (126; 127) von der „Divinisierung" des Papstamtes. Nimmt man den Begriff in seiner allgemein anerkannten Bedeutung, meint Rez., daß es sich hier um eine unsachliche, dazu überflüssige Polemik handle; denn kein Theologe kann im Ernst die katholische Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes unter eine solche Kategorie subsumieren.

F r e i b u r g i. B r. A l f r e d K r ö m e r

Wenz, Gunther: **Subjekt und Sein.** Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs. – München: Kaiser 1979, 352 S. (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie, Bd 3) kart. DM 45.–

Diese Arbeit entstand als Diss., und zwar im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität München unter Anleitung von Prof. Pannenberg. Sie wurde dort 1976 abgeschlossen.

Der erste Hauptteil A („Die Grundstruktur der Theologie Paul Tillichs" [= T.]) geht dem Einfluß nach, den die Spätphilosophie Schellings auf T. ausgeübt hat. Vorausgeschickt werden „Prolegomena" („Theologiegeschichtliches und Biographisches"), die aber durchaus als integrierender Bestandteil des Ganzen verstanden werden wollen. Teil B („Entfaltung und Aporetik der Theologie Paul Tillichs") sucht Schwerpunkte herauszustellen, die T.s philosophisch-theologisches Bemühen markieren („metalogische Methode", „Religionsproblematik", „Theologie der Kultur", „Wissenschaftslehre", „Symboltheorie", „Offenbarung") und gleichzeitig die inneren Widerstände aufzuzeigen, die sich seinen eigenen Intentionen in den Weg stellen. In Teil C schließlich geht es um „Die Endgestalt der Theologie Paul Tillichs", wie sie in „Pneumatologie", „Christologie" und „Gotteslehre" entfaltet wird.

W. geht davon aus, daß mit den Begriffen „Subjekt" und „Sein" nicht irgendwelche Teilaspekte des T.schen Systems benannt werden, sondern daß es sich um einander zugeordnete, wenn auch keineswegs gleichrangige Leitbegriffe handelt, die den Weg des Philosophen und Theologen von Anfang bis Ende bestimmen. Die Grundproblematik akzentuiert sich während des Weges unterschiedlich, hält sich aber im Kern durch. Sie läßt sich so formulieren: Wie kann der Mensch einerseits als „Subjekt", d. h. als selbständig denkendes und entscheidendes Wesen verstanden werden, und wie kann andererseits verhindert werden, daß sich das „subjektive" Tätigsein in sich selbst verschließt, statt sich als endlich, d. h. einer vorgegebenen Wirklichkeit, dem „Sein", verdankt zu erfahren und sich dadurch vor einem unproduktiven Kreisen in sich selbst und um sich selbst zu bewahren?

Das Charakteristische der Arbeit von W. besteht darin, daß er den von T. eingeschlagenen Weg, der auf eine Vermittlung der beiden oben angedeuteten Gedankenstränge abzielt, möglichst weit nach- bzw. mitzugehen versucht, hierbei aber auf Engpässe stößt und diese von einem anderen Ansatz her zu überwinden sucht.

Wir können in diesem Rahmen den Weg nicht noch einmal als ganzen ausschreiten. Wir möchten uns an einer bestimmten Stelle den beiden zugesellen, an einer Stelle, der W. eine Schlüsselbedeutung zuschreibt: „Unsere Kritik an Tillichs Theologie hat dessen Revelationslehre als für sämtliche Aporien seines Denkens verantwortlich erwiesen" (228). Unter Revelation verstehen T. und W. in erster Linie die Offenbarung Gottes in und durch Jesus Christus.

W. zieht ein frühes Dokument („Die christliche Gewißheit und der historische Jesus. 128 Thesen", 1911, S. 192, Anm. 5) heran, um die Eigenart des T.schen Ausgangspunktes zu verdeutlichen. Hier geht es T. nicht nur darum zu zeigen, daß es faktisch schwierig ist, die Glaubensgewißheit auf den historischen Jesus zu gründen, sondern er setzt die Akzente prinzipiell anders. Entscheidend für die Glaubensgewißheit ist nicht der historische Jesus, sondern die „in der Gemeinde repräsente Christuswirklichkeit" (203).

Im Blick auf die Ausgangsproblematik muß „Gemeinde" dem Leitbegriff „Subjekt" und „Christuswirklichkeit" dem Leitbegriff „Sein" zugeordnet werden. Bedeutsam ist nun, daß hier beide Wirklichkeiten so sehr ineinander verschränkt werden, daß sie kaum noch unterschieden werden können. Nach W. zeigt sich das nicht zuletzt am Gewißheitsgrad des Glaubens. Die „certitudo", die nur Gewißheit ist, insofern sie sich immer wieder neu des außerhalb des Bewußtseins liegenden Grundes zu vergewissern sucht, weicht der „securitas", der „unmittelbaren Selbstgewißheit" (203 – vgl. auch S. 205 Anm. 18). Das heißt in letzter Konsequenz: „Gemeinde" und „Christuswirklichkeit" lassen sich kaum noch voneinander abheben, „die Damaligkeit des Wirkens Jesu" wird „an die Peripherie des Gesichtskreises" gerückt (ebd.).

W. weist darauf hin, daß T. sich hier und von hier ausgehend immer neu in Schwierigkeiten verwickelt, die sein ursprüngliches Anliegen nicht nur zu gefährden, sondern in Frage zu stellen drohen: „Will Tillich wirklich der Gemeinde und ihrem Glauben un-

mittelbare Gewißheit zusprechen? – Der Textbefund deutet unzweifelhaft darauf hin! Aber kann Tillich tatsächlich securitas anstreben wollen? – Wäre ihm die Konsequenz bewußt, er könnte es nicht. ... Das Christentum hätte keinen andern Grund als sich selbst und ginge damit seines Vermitteltseins verlustig, das doch für Tillich gerade sein Wesen bildet" (204).

Den „tiefsten Grund" für die Schwierigkeit T.s, seinen eigenen Intentionen treu zu bleiben, sieht W. in der Tatsache, „daß seiner Theologie der Bezug zur geschichtlichen Selbsterschließung Gottes letztlich äußerlich bleibt. ... Wo man das Historische im Christentum ausblendet, verliert man auch die Transzendenz Gottes und verfällt eigener Unmittelbarkeit" (328f). Hier macht sich der Einfluß Pannenbergs geltend. Nach ihm läßt sich die Tendenz des Subjekts, bei sich zu bleiben, nur durch den Bezug zur Geschichte aufheben, durch den Bezug zu all dem, was sich gerade aufgrund seiner „Zu-Fälligkeit" nicht vom Subjekt setzen bzw. herleiten läßt (318). Mehr noch: im Hinblick auf Jesus von Nazareth glaubt Pannenberg zeigen zu können, daß „produktiv tätige Subjektivität" die „Christusoffenbarung" zur „Voraussetzung" hat, denn „dem Kontingenzcharakter des Heilsgeschehens korrespondierte ein geschichtliches Verständnis des Menschen, welches die Auffassung einer immerseienden menschlichen Wesensnatur verabschiedete und anthropologische Bestimmungen wie ‚Weltoffenheit', ‚Exzentrizität', ‚produktive Selbsttätigkeit' allererst ermöglichte" (215f). Die Unterstreichung der „Bedeutung der historisch-kritischen Forschung" ist vor diesem Hintergrund nichts anderes als eine notwendige Konsequenz, denn hier geht das Subjekt aus sich heraus auf die geschichtlichen Tatsachen zu, nimmt sie in ihrer „Gegen-Ständlichkeit" ernst, degradiert sie nicht zu seinem eigenen „Konstrukt" (226f).

Der Wert der Diss. von W. liegt m. E. vor allem darin, daß er mit einer tatsächlich für T. sehr zentralen Fragestellung dessen gesamten Weg in seinen wesentlichen Zügen nachvollzieht. Die Sorgfalt seiner Interpretation bewährt sich nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur (bes. Wagner, Mokrosch, Kolar).

Zu seiner Kritik an T. sei angemerkt: es ist zwar richtig, daß T. dazu neigt, nach vorgefaßten Schemata zu typologisieren und daß ihm die Bedeutung des geschichtlich Einmaligen zumindest tendenziell zu entgehen droht. Aber diese Kritik muß gerade in diesem Zusammenhang relativiert werden. Und zwar ist zu berücksichtigen, daß der „historisch-kritischen Forschung" prinzipielle Grenzen gesetzt sind. Sie zeigen sich vor allem im Hinblick auf die Frage nach der „Historizität der Auferstehung"[1].

Rosendahl Hans Röer

Rechenschaft des Glaubens. Karl-Rahner-Lesebuch. Hrsg. von Karl Lehmann und Albert Raffelt. – Zürich, Köln/Freiburg, Basel, Wien: Benziger/Herder (1979). 53* und 469 S. geb. DM 48.–

Die beiden Herausgeber, als frühere wissenschaftliche Mitarbeiter Karl Rahners mit dessen Schrifttum bestens vertraut, legen in diesem Band 159 Abhandlungen Rahners in thematischer Gruppierung vor. Dieser Reader hat gegenüber systematisch geschlossenen Einführungen in Rahners Werk den großen Vorzug, daß er auch die nichtwissenschaftlichen (insbesondere die spirituellen) Texte Rahners mit einbezieht. So ist der Band hervorragend geeignet, neuen Zielgruppen Zugänge zu diesem Theologen zu erschließen und den mit ihm Vertrauten eine breit gefächerte Wiederbegegnung zu ermöglichen.

R. Bleistein konstatierte in „Stimmen der Zeit" 104 (1979) 714f: „Es könnte nur als Beckmesserei gewertet werden, wenn man diesen oder jenen Beitrag vermißte. Wichtiger scheint die Kritik, daß laut Anmerkung zum Aufbau des Buchs (48*) zuweilen nicht unbedeutende Eingriffe in die Textgestaltung der Beiträge vorgenommen und vor allem die Auslassungen im Text nicht kenntlich gemacht wurden. Ein geschönter Rahner dürfte nicht der ganze Rahner sein; denn es bleibt doch unbestritten, daß es Rahner seinen Lesern zuweilen auch schwer machen kann, ihm zu folgen." Ich kann dieses harte Urteil nicht teilen. Ein stilistisch geglätteter Rahner ist nicht ein verfälschter Rahner, und ein Reader ist von sich her nicht zu wissenschaftlicher Zitation geeignet.

Der Band wird eingeleitet mit einem Porträt K. Rahners von Prälat Karl Lehmann, das erstmals erschienen war in: H. Vorgrimler – R. Vander Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen (Freiburg i. Br. 1970) 143–181, und das hier überarbeitet und aktualisiert wurde. Er enthält ferner für Erstinteressenten eine nützliche Übersicht über „wichtige Veröffentlichungen Karl Rahners" (461–464).

Münster Herbert Vorgrimler

Becker, Gerhold: **Theologie in der Gegenwart.** Tendenzen und Perspektiven. – Regensburg: Pustet (1978). 253 S. (Pustets Theologische Bibliothek) kart. DM 19.80

Dieses Buch verdankt seine Entstehung Gastvorlesungen, die Vf. im Sommer 1976 an der Universidad Javeriana in Bogotá (Kolumbien) gehalten hat. Es hat sich zum Ziel gesetzt, über die wichtigsten Ansätze systematischer Theologie deutscher Provenienz in der Gegenwart zu informieren. Dies geschieht im Kontext der gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Situation.

Der Zielsetzung gemäß wird zunächst das Zueinander von Theologie und Gesellschaft in den Blick genommen. Ein Hinweis auf die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer illustriert die Situation der deutschen Kirche und Theologie in der Öffentlichkeit. Der Übergang von der Volkskirche zur Entscheidungskirche spiegelt sich im Phänomen der Ungleichzeitigkeit im Großen und im Kleinen und den daraus resultierenden Polarisierungen und Konflikten. Die Positiva des deutschen Katholizismus wie seine wirtschaftliche Sicherung, seine publizistische Wirkung oder die Präsenz im Bildungs- und Erziehungsbereich dürfen die Infragestellung der Privilegierung der Kirchen und die Labilität der kirchlichen Lage nicht übersehen lassen. – Die kirchliche Situation der Theologie wird als ambivalent bezeichnet. Soziologie und Psychologie verdrängen die Theologie und damit die Frage nach der Wahrheit des Glaubens. Der desolate Zustand der Theologie manifestiert sich in einem fortschreitenden Funktionsverlust. Das Unbehagen an ihr verlangt nach einer Neugestaltung des Theologiestudiums und findet in der Rollenunsicherheit des Priesterberufs seinen Ausdruck. Die sich abzeichnenden konkreten Veränderungen verraten ein neues Selbstverständnis von Kirche in einer entsakralisierten Welt, das in die Richtung der Gemeindekirche weist. – Schon die Aufklärung hatte der Theologie auf dem Gebiet des Ethos eine gesellschaftliche Funktion zugestanden. Die heute erörterte Alternative Erlösung oder Emanzipation führt in das Zentrum der Frage nach der sozialen Dimension der Theologie. Für die Theologie ergibt sich daraus die Aufgabe, die unverzichtbare Bedeutung Gottes im Kontext menschlicher Freiheitsgeschichte aufzuweisen. Als ihre Wortführer erscheinen dabei: (1) die Theologie der Hoffnung: Entgegen einem sozialethisch orientierten Verständnis von Christentum und Theologie fragt sie nach der rechten Gesellschaft unter eschatologischem Blickwinkel. J. Moltmann ersetzt dabei den mißverständlichen Begriff Eschatologie durch den der Verheißung und charakterisiert den Glauben vor allem als Hoffnung. Die weiterentwickelte Gestalt der Theologie der Hoffnung stellt Moltmanns „politisch-kritische Kreuzestheologie" dar. (2) Die Theologie der Revolution kann als eine Konkretisierung der Theologie der Hoffnung unter extremen politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen gelten. Revolution wird als eine mit der Logik des Glaubens verwandte Grundkategorie des Handelns gefaßt. Sie zielt unmittelbar auf eine Revolution der Theologie selber und fordert deren Befreiung von gesellschaftlichen Dependenzen; die Kriterien dafür entnimmt man der Schrift. Unterschiedlich fällt die Stellungnahme zum Problem der Gewalt aus: sie reicht vom Gewaltverzicht bis zur Gewaltüberwindung. Am Stellenwert der Revolution scheiden sich zwei Richtungen: die eine erblickt in ihr das Hauptthema theologischer Ethik, die andere deklariert sie zur Mitte des Glaubens. Die Theologie der Revolution signalisiert auf alle Fälle eine Wende in der Theologie; sie gibt insgesamt mehr Fragen auf als sie löst und setzt sich unweigerlich Mißverständnissen aus. (3) Die Theologie der Befreiung bildet die lateinamerikanische Form der Theologie der Revolution. Sie empfing ent-

[1] W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz 1975⁴, S. 160 – Kasper räumt zwar Pannenberg ein, daß er „grundsätzlich die gegenseitige Interdependenz von Faktum und Deutung" beachte, aber mit einer nicht unwesentlichen Einschränkung: „er visiert eine Lösung an, die jenseits der Extreme von feststellbarer historischer Faktizität und Auflösung in die bloße Bedeutsamkeit für den Glauben liegt. Dieser Absicht ist grundsätzlich zuzustimmen, auch wenn Pannenberg faktisch die historische Methode doch überfordert und dem Faktum des leeren Grabes vielleicht doch eine Bedeutung gibt, die ihm innerhalb der neutestamentlichen Zeugnisse nicht zukommen kann" (ebd.).

scheidende Impulse von der Bischofskonferenz in Medellin und setzt sich bewußt von der europäischen Theologie ab. Im Zentrum steht der Begriff der Freiheit. Diese Theologie versteht sich als Stimme der Unterdrückten und bezieht ihre Anstöße von der konkret analysierten Wirklichkeit. (4) Die Bewegung „Christen für den Sozialismus" kommt aus der Theologie der Revolution, versteht sich als kirchliche Alternative zur offiziellen Institution und stellt eine ständig fortzuentwickelnde kritische Theorie der Ausbeutungsbedingungen dar. Im Vordergrund stehen strategisch-taktische Überlegungen. Erlösung wird verkürzend als gesellschaftliche Freiheitssicherung begriffen.

Unter dem Titel „Wiederentdeckung der Religion" wird über jene Aufmerksamkeit referiert, die neuerdings das Phänomen Religion in der Theologie findet. Das neuerwachte Interesse an Religion geht Hand in Hand mit einer Schrumpfung des institutionellen Christentums. Der Ausgangspunkt wird in der neuzeitlichen Religionskritik gesucht, die – angestoßen von Hegel – sich mit Namen wie Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Comte, Durckheim oder Weber verbindet und ihre theologische Fortsetzung in Barth, Gogarten und Bonhoeffer findet. Trotz des steigenden Interesses für Religion und religiöse Fragen sieht man sich nicht in der Lage, Religion selber zu bestimmen. Dieser Umstand bringt es mit sich, daß man phänomenologischen Umschreibungen den Vorzug gibt, wie sie durch Trillhaas, Biser oder Luckmann vorgelegt wurden. Unter Hinweis auf die verborgene oder offene Sensibilität für Religion werden „Sinnfrage und Sinnkrise" dem religiösen Themenbereich zugeordnet. Die Aufforderung zur Selbstbesinnung geht heute quer durch alle ideologischen Lager. Autonomie und Fortschritt zeigen ihre tiefe Zweideutigkeit. Die Krise spiegelt sich in den verzweifelten Versuchen des Menschen, die Alleinverantwortlichkeit für die Welt durch Entschuldigungsmechanismen diverser Art abzuwälzen. Wissenschaftsgläubigkeit und Strukturen verdecken die Individualität, technisches Wissen und Können erweisen sich als Bumerang des Fortschritts und der Humanität. Die Protestbewegungen der Jugend und die Revolte der jugendlichen Subkulturen hatten eine religiöse Sensibilisierung zur Folge, ausgelöst durch politische Frustration und die Neuentdeckung des religiösen Potentials. Religion wird darin als Protest und Macht der Ohnmächtigen erlebt. Die Grenzen dieses Aufbruchs markiert jene Grauzone, die bei den „neuen Jugendreligionen" beginnt und beim Wiedererstarken des Okkulten und Magischen endet. Diese Phänomene stellen eine ernste Frage an die Theologie dar. Daneben vollzieht sich nicht weniger eindringlich die Entdeckung der Weltreligionen. Die augenblickliche Lage läßt sich als die des Gesprächs mit den Religionen charakterisieren. Allerdings fehlen der Theologie dazu weitgehend die Voraussetzungen, wie die theologisch begründete Skepsis der Religionswissenschaft und ihre Abstinenz in der Wahrheitsfrage zeigt. Letztere müßte nach W. Pannenberg zur Bezugswissenschaft der Theologie werden. Die systematische Aufarbeitung des Spektrums der Religionen steht aus und an zugleich.

Einen weiteren Schwerpunkt der theologischen Diskussion signalisiert die Frage nach Gott. In ihr konzentriert sich die Grundfrage der Religiosität. Die ausdrückliche weltweite Bestreitung Gottes äußert sich in einer allgemeinen Orientierungs- und Glaubenskrise, die innerhalb der Theologie die Gottesfrage ins Zentrum rückt. Dazu kommt die neuzeitliche Wende von der Kosmologie zur Anthropologie, welche die Theologie auf die Suche nach einem neuen Denkinstrumentarium schickt. Die gegenwärtige Theologie hat diese Herausforderung angenommen, wie ihre Selbstbeschränkung dokumentiert. Durch die Gott-ist-tot-Theologie wurde die Frage nach ureigenster Erfahrung mit Gott wieder neu gestellt. Die geistesgeschichtliche Genese des Atheismus und die Auseinandersetzung mit ihm machen der Theologie eine fortwährende Kritik des Gottesbildes zur Pflicht. Der neuzeitliche Horizont der Gottesfrage ist vor allem durch die anthropologische Wende bestimmt. Die Theologie artikuliert die Gottesfrage als Frage des Menschen, näherhin als Sinnfrage. In der evangelischen Theologie verbindet sich diese Akzentuierung mit der von Barth zu Bonhoeffer verweisenden Bewegung. Im Rahmen der Gottesfrage kommt es zu einer Thematisierung der menschlichen Erfahrung. Das Problem der Erfahrbarkeit Gottes bezieht den Menschen in seiner existentiellen Bedrängnis und Bereicherung in den theologischen Ansatz mit ein. Das bedingt eine neue Weise des Suchens und Fragens nach Gott. Für die Theologie bedeutet das, mehr fundamentale Theologie zu werden. Diese Akzentverschiebung spiegelt sich in der Aufgabenstellung der Fundamentaltheologie, die sich von der Verteidigung zur Grundlegung gewandelt hat. Ihr ist der anthropologische Verweisungszusammenhang in Sonderheit aufgegeben, sie hat sich als integrierendes Moment der gesamten Theologie zu erweisen. Im Zueinander von Glaube und Verstehen, Sprache, Handeln oder Leiden stehen fundamentaltheologische Perspektiven zur Klärung an. Die Problematisierung der Glaubensvermittlung und die Divergenz der Lösungsversuche rufen ein verstärktes Verlangen nach Vertiefung und Verdichtung des Glaubens hervor, das sich in der Forderung einer Kurzformel des Glaubens äußert; als Exemplare dafür werden die theologische, soziologische und futurologische Formel K. Rahners erwähnt.

Einen weiteren Kristallisationspunkt theologischen Bemühens bezeichnet Jesus Christus. Den Auftakt der Vorstellung bildet ein Seitenblick auf das literarische und marxistische Interesse am Mann aus Nazaret. Das literarische Jesusbild ist auf Provokation angelegt. In der anspruchsvollen Gegenwartsliteratur erfreut sich Jesus vornehmer Schonung. Sein Ort ist der der von Staat und Gesellschaft Geächteten. In diesem Kontext ist auch das marxistische Interesse an Jesus anzusiedeln, wie es in Machovec, Kolakowski und Gardavsky zur Sprache kommt. Besondere Beachtung findet die Heimholung Jesu in Denken und Religion des Judentums. Der Glaube an den gemeinsamen Gott der Väter, Jesu exemplarische Beziehung zu Gott und sein authentisches Menschsein faszinieren die jüdische Seite. Nach wie vor aber widersteht der Jude jeder Vergottung Jesu. Der Christ selber könnte am Umgang des Juden mit Jesus lernen, was religiöse Toleranz heißt. Das Gespräch der katholischen Theologie richtet sich auf Person und Geschichte Jesu Christi, jedoch nicht außerhalb der von Glaube und Denken vorgezeichneten Spannung. Den Ausgangspunkt der Christologie hat eine Phänomenologie des Christusglaubens zu bilden. Diese ist nur möglich in einer erneuerten Hinwendung zum irdischen Jesus und einer Weiterentfaltung der Formel von Chalkedon. Die Wiederzulassung der Frage nach dem historischen Jesus lenkt die Aufmerksamkeit auf Phänomene wie die implizite Christologie, die Praxis oder den Glauben Jesu. Die dogmengeschichtliche Hermeneutik findet ihren Niederschlag in einer Aszendenzchristologie, in der transzendentalen Christologie K. Rahners oder dem Entwurf P. Schoonenbergs. Die gegenwärtigen christologischen Tendenzen werden am Beispiel der Konzeptionen von W. Pannenberg, W. Kasper, E. Schillebeeckx und E. Biser vorgestellt.

Unter der Überschrift „Grenzüberschreitungen" werden abschließend Fragerichtungen gegenwärtigen theologischen Denkens skizziert, die sich unmittelbar mit dem Phänomen der Sprache, dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit und dem Praxisbezug von Theologie und Glaube beschäftigen. Die Neubewertung der religiösen Sprache läßt sich an der wachsenden Bedeutung der hermeneutischen Besinnung ablesen; letztere verbindet sich mit Namen wie Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Bultmann, Fuchs, Ebeling, Biser, Danto, Metz oder Sölle. Wissenschaftstheoretische Überlegungen werden sowohl von außerhalb wie von innerhalb der Theologie angestellt. Ausdrücklich genannt werden Pannenberg und Sauter; noch wichtiger aber dürfte Peukerts Theorie der Theologie als Theorie kommunikativen Handelns sein. Die Ausrichtung auf die Praxis dürfte zu den hervorstechendsten Kennzeichen gegenwärtiger Theologie zählen. Ihr verdankt sich die theologische Reflexion auf das Theorie-Praxis-Verhältnis, das Bemühen um einen theologieimmanenten Praxisbegriff oder die Konzeption praktischer Theologie als Handlungswissenschaft. Die Auswirkungen davon tangieren die Relation von Praxis und Wahrheit sowie das Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft vom Menschen als einem aus dem Glauben handelnden Wesen.

Gerhold Becker informiert und referiert in einer zuverlässigen Weise über Strömungen und Perspektiven der heutigen Theologie in Deutschland. Mit Einfühlungsvermögen werden Bewegungen nachgezeichnet, in den geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext gestellt, inhaltlich und schwerpunktmäßig analysiert, Fortschritte in Fragestellung und Antworten aufgezeigt, offene Probleme und Aufgaben notiert. Jeder, der sich einen mehr als oberflächlichen Einblick und Überblick über die weithin unübersichtlich gewordene theologische Landschaft verschaffen will,

wird dankbar nach diesem Buch greifen. Dem, der nach Vertiefung verlangt, bieten ein Literaturverzeichnis und die in den Anmerkungen zitierte Literatur eine wertvolle Ergänzung und Hilfestellung.

Regensburg Christian Schütz

Böckle, Franz: **Fundamentalmoral.** – München: Kösel (1977). 340 S. Ln. DM 32.–

Wohl keine theologische Disziplin erfuhr in den letzten Jahrzehnten eine intensivere Neubestimmung, bis in die grundlegende Konzeption hinein, als die Moraltheologie. Sicher, die Entwicklungsetappen seit der Jahrhundertwende können zum Beispiel an der deutschen Moraltheologie erfaßt werden: Aufwertung der methodischen Argumentation; der biblischen Grundlegung, aber auch der interdisziplinären Ausrichtung; der pastoralen Zielsetzung usw. Während aber noch in der Zeit vor dem Zweiten Vaticanum die Moraltheologie gar nicht so sehr im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stand (von einigen ekklesiogenen Dauerthemen abgesehen), brachten das Konzil und seine Auswirkungen eine entscheidende Wende, welche zwar die Entwicklung der Moraltheologie bis zum Konzil konsequent fortsetzte, ihr zugleich aber auch eine neue Dynamik und erweiterte sachliche Zielsetzung gab. Im Grunde genommen „entdecken" jetzt fast alle theologischen Disziplinen das gesteigerte Interesse an der Herausforderung des Glaubens zur Praxis. Die große Hinwendung zur „Welt" konkret-praktischer Verantwortung erweist sich als eine allgemeine Bewegung und drückt sich aus in der theologischen Begründung existentiellen Engagements mitmenschlicher Zuwendung, politischen und gesellschaftlichen Handelns usw. Die gewissermaßen neue Entdeckung der „Welt" als umfassender und herausfordernder Wirklichkeit, in der und an deren Gestaltung sich das sittliche Engagement von Christen zu bewähren hat, läßt nun die überkommene, eher integralistische Begründungs- und Ausrichtungsstruktur sog. christlicher Moral ein Stück weit fraglich werden. Insofern nämlich, als jene individuellen und sozialen Sachprobleme, um deren Bewältigung es geht, nicht mehr mit der Mentalität einer christlichen Binnenmoral angegangen werden, sondern mit der Absicht, die Konsensmöglichkeiten in der Gesellschaft sachlich zu fördern und zugleich den christlichen Beitrag vom Glaubensstandpunkt aus argumentativ einzubringen. Das aber bedeutet bekanntlich, daß die Identität christlicher Moral noch nicht in der Festlegung und Tradierung eigener sittlicher Normen zu erfassen ist. Es ist vielmehr deutlich, daß Moraltheologie bzw. Theologische Ethik, welche ja der Entfaltung und Bewährung gelebter christlicher Moral dienen soll, das interdisziplinäre ethische Denken mitzuvollziehen hat, um auf diese Weise fähig zu sein, die verhaltensrelevanten Sinnpotentiale christlichen Glaubens aufzuschließen und kritisch-fördernd geltend zu machen. Daher kann es einer moraltheologischen Grundlegung heute in der Tat nicht darum gehen, sich „auf eine systematische Darlegung systemimmanenter Prinzipien zu beschränken. Wir müssen die Fundamente einer theologisch-ethischen Theorie auf dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Situation neu zu begründen versuchen" (15). Deshalb wählt B. für seine Grundlegung der Moraltheologie nicht mehr die traditionellen Titel „Prinzipienlehre" oder „Allgemeine Moraltheologie", sondern „fundamentale Moraltheologie" = „Fundamentalmoral". – B.s Absicht, den Umbruch in der Moraltheologie durch die Einführung eines neuen Begriffs darzutun, kann man zustimmen. Zu fragen ist freilich, ob der Begriff der „Fundamentalmoral" den Umbruch nicht eher verhüllt und zugleich allzu sperrig-monumental wirkt. Doch ist eine Debatte hierüber an dieser Stelle kaum von Belang. Entscheidender ist die Sache; und hier gibt es keinen Widerspruch.

B. unternimmt noch im Vorfeld der Entfaltung seiner Konzeption eine gedrängte Umschreibung der Aufgabe der Fundamentalmoral und der Grundlinien des entsprechenden Konzepts (13–26). Der Kernsatz lautet: „Bezogen auf die gegenwärtige geistes- und kulturgeschichtliche Situation, soll die Berechtigung einer ethischen Theorie zur Wert- und Normbegründung aufgezeigt und dabei speziell die dem christlichen Glauben zufallende Funktion dargestellt werden" (15f). Diese relativ griffige Formel bedeutet erneut: Moraltheologie betreibt aus dem Zusammenhang der gegebenen Wirklichkeitsbedingungen den Prozeß der ethischen Theoriebildung mit, weil auf diese Weise der Beitrag des Christlichen ethik-relevant erschlossen und praxisrelevant eingebracht werden kann. So kann eine unfruchtbare christliche Sondermoral vermieden werden, ohne daß der genuine Anspruch des Glaubens auf Realisierung aufgegeben wird, im Gegenteil.

Die Gesamtdarstellung ist in zwei große Teile gegliedert. Der erste gilt der sittlichen Bestimmtheit der menschlichen Existenz: „Der Mensch zwischen Anspruch und Erfüllung" (30ff); der zweite beschäftigt sich mit dem sog. Objektbereich des Sittlichen: „Grundfragen der Normbegründung" (167ff). Diese klare, durchaus traditionsgemäße Gliederung erhält ihre typische Spezifizierung durch die konkrete Ausgestaltung. Konzeptionelle Klarheit bestimmt dabei auch die Untergliederungen. So stellt der erste Teil den Menschen dar unter dem Anspruch des Sittlichen, den Menschen als Widersprechenden (in Schuld und Sünde) und den durch befreite Freiheit erfüllten Menschen.

Den „Anspruch" (29ff) stellt B. sehr ausführlich und differenziert dar. Dabei läßt er sich naturgemäß, dabei aber auch konsequent vom Interesse an der „Klärung der Frage nach dem letzten Grund sittlicher Beanspruchung des Menschen" leiten, welche Frage sofort identifiziert wird als „Frage nach dem Grund seiner Verantwortlichkeit, seiner Freiheit, seiner Autonomie" (29). Um der Antwort näherzukommen, unternimmt B. mehrere sich gegenseitig ergänzende Argumentationsschritte: „Das Sollen als Phänomen" (30) menschlicher Daseinsbestimmtheit läßt sich aus den vielfältigen Sollensansprüchen der Erfahrungswirklichkeit erhellen (30–32), aber auch rational-argumentativ erheben aus der Analyse der Moralsprache, wie es die analytische Sprachphilosophie aufweist (32–36) – wobei sich B. besonders von der Argumentation R. M. Hares leiten läßt: „Er sieht den Verpflichtungsgrund im Vollzug einer Selbstverpflichtung durch den Redenden selbst oder durch denjenigen, der eine Präskription vernimmt und ihr zustimmt." Diese Selbstverpflichtung, verbunden mit der Forderung nach „Universalisierbarkeit der Maximen und der universellen Gleichheit aller Menschen", erbringt aber noch nicht die Antwort auf die Frage nach dem letzten i n n e r e n Grund der sittlichen Beanspruchung. Diese Frage hält B., gerade wegen des Erkenntnisfortschrittes aus der analytischen Sprachphilosophie, an dieser Stelle bewußt offen. Statt dessen führt er als weiteren Akzent der Beschreibung der Sollens-Wirklichkeit eine relativ kurz gefaßte Darstellung sozialwissenschaftlicher Normdefinition ein (36–39). – Gegenüber den Sollensansprüchen der Erfahrungswirklichkeit erweist sich Sittlichkeit in der Wahlfreiheit des Menschen, welche eine bedingt-unbedingte, eine von Voraussetzungen und Grenzen, aber auch von schöpferischer Gestaltungsmöglichkeit bestimmte Freiheit ist (39–48). Der Vollzug der Wahlfreiheit wirkt prägend auf den Menschen zurück; d. h. im Bewußtsein der Bedeutung des Vollzugs der Wahlfreiheit deckt sich am Grunde aller Freiheitsentscheidungen eine Grundwahl oder Grundentscheidung auf, welche ihrerseits beweist, daß der Mensch in der sittlichen Entscheidung und Handlung zurückgebunden ist an das dynamische Interesse seiner eigenen Gestaltfindung und Gestaltformung: Es geht um „den fundamentalen Akt sittlicher Selbstbestimmung" (49).

Dies ist dann, in der Tat, der Punkt, bei dem die Moraltheologie im Mitvollzug der neueren Ethik-Diskussion an der neuzeitlichen Autonomiethese nicht vorbei-denken darf. Aus diesem sachlichen Grunde, aber auch wegen der in der Moraltheologie derzeit etwas überanstrengten Autonomiedebatte ist es gut, daß B. eine relativ ausführliche Darstellung des Autonomiedenkens von Kant bis Hegel und Marx, schließlich bis zur Theorie der „Autonomie der Praxis", letztlich bis zur Theorie kommunikativen Handelns liefert (49–69). B. läßt im Grunde keinen Zweifel daran, daß für eine heutige ethische Theorie die Einsicht in die durch rationale Kommunikation sich selbst ergründende und erhellende Vernunft der sittlichen Beanspruchung unabdingbar ist. Sittliche Autonomie im Sinne vernunftbegründeter Kompetenz zur Daseinsgestaltung ist im Vollzug des neuzeitlichen Autonomiedenkens erkennbar als wesentlichstes Signum menschlicher Freiheit. Aber auch da beharrt B. mit Recht auf der Frage, ob denn die Vernunftbegründung tatsächlich schon den Grund der „Beanspruchtheit" des Menschen selbst anzeige und ob hier nicht noch weiter gefragt werden müsse nach der vorgreifenden Ermöglichungsbasis selbst.

Dieser Frage gilt der Abschnitt: „Theologische Legitimation sittlicher Autonomie" (70–92). Es geht dabei um „den Aufweis, daß der Schöpfungsglaube die persönliche Verantwortung des Menschen nicht aufhebe, sondern gerade begründe und herausfordere" (85), aber auch darum, die Vernunft des Menschen als geschenkte und damit transzendent begründete Ausgangsbestimmung, wie aber z u g l e i c h freisetzende und ermächtigende Grundfunktion zu erkennen. Theonome Begründung der Vernunftautonomie besagt in diesem Sinne weder einen verschleierten Atheismus, im Gegenteil, noch eine unauflösbare Grund-Paradoxie.

„Mit der theonomen Legitimation des sittlichen Anspruchs wird der Widerspruch behoben, daß ein bedingtes Subjekt durch sich selbst oder durch andere bedingte Subjekte unbedingt beansprucht wird. Die Paradoxie endlicher Freiheit aber bleibt bestehen. Der Sollensanspruch wird als totale Abhängigkeit (Geschöpflichkeit) in der Unabhängigkeit der Selbstbestimmung (Personalität) verstanden. Die Freiheit besagt e i n e r s e i t s totale A b h ä n g i g k e i t, insofern der Mensch die Möglich-

keit zur Freiheitsentscheidung als Geschenk empfängt (Schöpfung als Gnade), andererseits aber auch totale Unabhängigkeit, insofern er sich der einzigen Möglichkeit der Freiheit gegenüber in der Wahl befindet. Die Paradoxie endlicher Freiheit besteht also darin, daß der Mensch als selbstzentriertes Wesen dem absoluten Selbst gegenübersteht. Er gewinnt sich selbst nur in der Anheimgabe; er ist zu sich selbst ermächtigt nur, indem er sich überantwortet. Diese Antinomie ist kein Widerspruch, wenn man die göttliche und die menschliche Personalität nicht auf einer Stufe sieht. Aber sie ist die Quelle radikaler Versuchung ebenso wie der Grund der Möglichkeit zur Selbstentfremdung, zum geschöpflichen Selbstwiderspruch, zur Sünde" (92).

Dies im Rahmen einer Besprechung relativ lange Zitat sollte im Hinblick auf die derzeitige moraltheologische Diskussion einen unmittelbaren Eindruck davon vermitteln, daß die moraltheologische Autonomiethese keineswegs einen Widerspruch zum Glauben bedeutet, sondern eine Hilfe zum Verständnis des Glaubens als Begründung sittlicher Freiheit darstellt. Sicher, es mag im interdisziplinären Streit Meinungsverschiedenheiten über die Tragfähigkeit der Autonomiethese geben. Dieses berechtigt aber nicht zu plakativen Verdächtigungen von seiten derer, die sich der schwierigen Arbeit konkreter theologisch-ethischer Moralbegründung nicht zu stellen brauchen. Solange ein nachweislich besseres Modell nicht gefunden ist, dient das Autonomiemodell der Ergründung der Bedeutung christlichen Glaubens für die Moralgestaltung am ehesten, ohne daß der Glaube auch nur im geringsten verkürzt würde. B. ist für den überzeugenden Aufweis dieses Zusammenhangs zu danken.

Im Zweiten Abschnitt des Ersten Teils: („Widerspruch", 93–149) stellt Vf. nun Schuld und Sünde als Verabsolutierung bzw. als Verletzung der schöpfungsbedingten und von Gott ermöglichten Autonomie dar: Schuld als Selbstverletzung bedingter Autonomie; Sünde als dezidierte Abkehr von der die Autonomie tragenden Kraft Gottes.

Der Dritte Abschnitt („Erfüllung", 151–161) behandelt die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus als Herstellung der befreiten und befreienden Freiheit des Menschen aus der Fixiertheit der in Schuld und Sünde überdeckten und verabsolutierten Autonomie. Mit Hilfe der entsprechenden Aspekte johannäischer und paulinischer Theologie wird die neue Ermächtigung zu einer schöpferischen Freiheit und damit auch Sittlichkeit herausgestellt; vielleicht wäre dies der sachliche Anknüpfungspunkt, um von erlöster und befreiter Autonomie zu sprechen, wenn man das Autonomiemodell auch theologisch konsequent durchführen will. So aber erscheint die Darstellung der erfüllenden Freiheit in B.s Werk schon rein quantitativ als etwas zu kanpp und damit ungleichgewichtig. Vielleicht wäre es an dieser Stelle auch richtig und sinnvoll, die vorgreifende Güte Gottes (Indikativ der Gnade), wie sie im Verhalten Jesu aufgedeckt wird, als Basis befreiter Freiheit darzustellen.

Der Zweite Teil des Werkes beschäftigt sich intensiv mit „Grundfragen der Normbegründung". Und da ist es interessant, wie B. unter diesem Oberbegriff die verschiedenen Bestimmungsaspekte einer christlichen Moral zusammenführt. Signifikant dafür wäre eine Umschreibung, wie sie – nach A. Auer – wohl von D. Mieth stammt: „Moral im christlichen Kontext" bzw. „im Kontext christlichen Glaubens". Einerseits stellt B. in einer gedrängten, aber doch sehr informationsreichen Weise das „Biblische Fundament" vor („Sittliche Normen im alten Bund", 167–196; „Die sittliche Botschaft Jesu", 197–218; „Das Ethos der Urkirche", 218–232). Andererseits stellt er unter dem Obertitel „Natur – Erfahrung – Vernunft" zunächst die traditionelle Theorie des natürlichen Sittengesetzes kritisch dar, aber auch auf den Erkenntnisgewinn für eine heutige Ethik im christlichen Kontext ausgerichtet (235–258). Dem schließt sich dann ein Kap. über „Entwicklung und Begründung sittlich-relevanter Einsichten" an (261–302), in welchem naturgeschichtliche und anthropologische Faktoren eingebracht, Erfahrung und Vernunft als Begründungsursprung und -kriterium dargestellt werden, schließlich die Glaubenserkenntnis gewürdigt wird als stimulierende Kraft bei der Begründung eines existentiellen Standpunktes im Prozeß der Moralgestaltung. B. stellt dann in einem dritten Kap. noch jene beiden Typen der Moralbegründung vor, welche B. Schüller aus der angelsächsischen Ethikdiskussion zur Deutung und Kritik traditioneller moraltheologischer Begründungsstrategien überführt hat; es geht um die sog. teleologische und deontologische Begründung.

Das Buch schließt mit dem kurzen dritten Abschnitt des zweiten Teils: „Der Beitrag der Kirche" zur Gestaltung sittlicher Normen (322–331). Dabei akzentuiert B. in drei Unterpunkten die Aspekte des Beitrags der Kirche: „Die Glaubenserfahrung der Gesamtkirche" als soziale Dimension in der christlichen Teilnahme am Prozeß der Normbildung; dem entspricht der Akzent auf dem „gesellschaftlichen Auftrag", der die Kirche zu solidarischem Handeln herausfordert. Zuletzt stellt B. die Bedeutung der kirchlichen Lehrkompetenz für eine humane Moral dar.

Bei der Würdigung der „Fundamentalmoral" B.s kommt es hier weniger auf eine Diskussion über die Detailargumentation an. Es wäre aufgrund der nach wie vor anhaltenden Grundsatzdebatte sehr verwunderlich, wenn es keine Auffassungsunterschiede gäbe über die Detailkonzeption und die angezogenen bzw. nicht angezogenen Denkmodelle aus philosophischer Ethik, Sprachphilosophie, Sozialtheorie usw. Ein wesentlicher und m. E. grundlegender Beitrag des Werkes zur konzeptionellen Arbeit an der Moraltheologie besteht darin, daß es B. mit Erfolg unternimmt, die Vielfalt relevanter theologischer und nichttheologischer Erkenntnisse konsensfähig in ein übergreifendes Konzept einzubringen. Und zwar in ein Konzept, in dem nun der Zusammenhang von schöpfungsbegründeter Autonomie, Schuldfähigkeit und Befreiung durch die Erlösung methodisch durchsichtig wird. Rein konzeptbezogen ist daher auch die Gliederung des zweiten Teils vorteilhaft. Zeigt sich doch, wie christliche Tradition (zu der auch die Vermittlung des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Ethos gehört) eine, wenn auch höchst gewichtige, Basis der Normgestaltung darstellt neben Welt- und Lebensdeutung, Erfahrungsverarbeitung und Vernunftaktivität. Dieses Konzept – nochmals sei es betont – hat seine Plausibilität darin, daß es der sittlichen Eigenverantwortlichkeit des Menschen gerecht wird und zeigt, wie die Glaubensentscheidung nicht zu heteronom-autoritär vorgegebenen Normen zwingt, sondern zu einer schöpferischen Normgestaltungsfähigkeit freisetzt. Auch ist es sehr wichtig, daß B. dabei den sozialen Aspekt (Kirche als Gemeinde) nicht zu kurz kommen läßt.

Auf dem Konzept B.s aufbauend wäre m. E. zu diskutieren, ob nicht eine übersichtlichere und vor allem kompaktere sozialanthropologische Theorie der Entstehung, Begründung und Funktion sittlicher Normen ausführlicher einzubringen wäre. Sie würde es dann vielleicht möglich machen, das alttestamentliche Ethos und das jesuanische sowie das urchristliche Ethos hermeneutisch deutlicher aufzuschließen und einzubringen in heutige Normbildungs-, -begründungs- und -korrekturprozesse. So bleibt die Darstellung der jüdisch-christlichen Vorgabe merkwürdig distanziert, ungriffig und zusammenhanglos mitten im umgebenden Text.

Schließlich muß man es zumindest für eine gravierende Lücke halten, wenn in dieser „Fundamentalmoral" das Wort „Gewissen" überhaupt nicht vorkommt. B. erklärt dazu in seinem Vorwort: „Eine Psychologie des Gewissens muß ich kompetenteren Leuten überlassen, dem begründeten sittlichen Urteil aber will das Ganze in all seinen Teilen dienen" (12). Damit soll wohl Gewissen als ein bloßes psychologisches Konstrukt bezeichnet sein, andererseits das begründete sittliche Urteil als jene Funktion, die um ihrer eigenen Klarheit willen des traditionellen Gewissensbegriffs nicht mehr bedarf. Dieser zweiten Konsequenz, falls sie so gemeint ist, sei nicht widersprochen. Deckt aber der traditionelle Gewissensbegriff nur diese Urteilsfunktion und darüber hinaus nur ein traditionelles psychologisches Konstrukt ab? Geht es dabei nicht auch um die begriffliche Erfassung der „Mitte der personalen Existenz" (A. Auer), des sittlichen Selbst des Menschen, welches als Träger der Freiheit, aber auch als „Adressat" der sittlichen Sollensherausforderung und vor allem auch des Anspruchs des Unbedingten, letztlich Gottes ist? Es scheint so, als ob eine Auseinandersetzung mit diesen anthropologischen Aspekten der Gewissenslehre auch der theologischen Begründung der Autonomie dienen könnte.

Böckles „Fundamentalmoral" gibt entschieden mehr als „eine Vorstellung der Grundstruktur der ‚renovierten' Moraltheologie" (11); sie vermittelt in einer durchweg überzeugenden Weise die Grundstruktur eines plausiblen und in einer glücklichen Weise offenen Konzepts einer Moraltheologie, welche – das sei am Schluß verstärkt wiederholt – die zeitgenössische Ethikdiskussion mitvollzieht, um die sittliche Bedeutung des Glaubens leb- und praktizierbar zu erschließen. Das Werk Böckles bedeutet eine außerordentlich wichtige Wegweisung für die erneuerte Moraltheologie.

Bamberg Volker Eid

Riedl, Alfons: **Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils.** – Freiburg: Herder (1979). X, 534 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 117) kart. DM 68.–

Diese Bonner Diss. (vorgelegt zu Beginn des WS 78/79) behandelt mit spekulativer Sicherheit und historisch-quellenkundiger Gründlichkeit sowie mit umfassenden Literaturnachweisen ein Thema, das vor allem seit der Eheenzyklika Pauls VI.: Humanae Vitae (1965) besonders aktuell ist. Es geht weniger um die Frage, ob die Ablehnung des „Ehemißbrauchs" durch die genannte Enzyklika berechtigt ist. Diese wiederholt ja nur, was 1930 schon von Pius XI. in Casti Connubii und seit unvordenklichen Zeiten vom Lehramt der Kirche verkündet wurde, so daß, wenn wir es zwar auch noch nicht mit einer effatio infallibilis, so doch mit einem effatum

infallibile zu tun haben, weil die Kirche in einer so vom allgemeinen Lehramt immer und überall verkündeten (auch unter Sünde verpflichtenden) Heilswahrheit nicht irren kann. Infolgedessen lehnen nicht wenige die sogenannte „Königsteiner Erklärung" der deutschen Bischöfe als unkatholisch ab, weil man sich als Katholik gegenüber einer solchen untrüglichen absolut verbindlichen Lehre der Kirche nicht auf sein persönliches Gewissen berufen und katholisch richtig urteilen kann.

Es ging R. primär um die Frage: „Was also sagt das 1. Vatikanische Konzil über die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral?" Nach Vorüberlegungen über „Ort der Frage", „Rekurs auf das 1. Vatikanum", „Konzeption dieser Untersuchung" befaßt sich Vf. im 1. Kap. (24–88) mit dem „lehramtlichen Hintergrund des Konzils" (8. 12. 1854–1864) (24–62) und den „Vorstellungen vom Konzil" (62–88). Eingehend wird sodann im 2. Kap. „Die Konstitution ‚Dei Filius'" (89–151) mit dem wichtigen Abschnitt über „Lehramt – Offenbarung (Glaube) – Moral" (101–151) behandelt. Das 3. Kap. (152–233) bespricht „Das Schema von der Kirche", das 4. Kap. (234–359) „Die Konstitution ‚Pastor aeternus'", in dem besonders vom „Lehrprimat und Moral" (255–275) und von der „Päpstlichen Unfehlbarkeit und Moral" (275–359) die Rede ist. Der „Schluß" (360–366) bringt eine „Zusammenfassung" und das „Ergebnis". Außer der „fides" gehören auch die „mores" zum „Unfehlbarkeitsobjekt" (363). „Grundsätzlich – dafür steht ‚mores' – kann das kirchliche Lehramt auch über Dinge des praktischen kirchlichen Lebens und nicht allein über Glaubensfragen im engeren, theoretischen Sinne definitive Lehraussagen machen, wobei Art und Grenze solcher ‚res (doctrinae) morum' nach dem Offenbarungsbezug zu bestimmen sind" (363). „Als Lehrgegenstand bezeichnen die ‚mores' in erster Linie das sittliche Verhalten" (364). Aber es ist kritisch zu beachten: „... heißt das, daß für das Thema Lehramt–Moral das Vatikanum durchaus einschlägig ist und die Moral sich nicht in einem lehramtsfreien Raum befindet. Wie weit aber dieser Bezug reicht, was er einschließt und nicht mehr einschließt, wie sich Unfehlbarkeit und zeitbedingter Normwandel verhalten, welche unfehlbare Moraldefinitionen (durch den Papst oder die Kirche) bereits erlassen wurden, all diese Fragen erörtert das Vatikanum nicht, man mag diese Lücke bedauern oder diese Zurückhaltung begrüßen" (365). Die sehr fleißige Arbeit von R. verdient dankbare Anerkennung.

Bochum Gustav Ermecke

Wojtyła, Karol / **Szostek,** Andrzej / **Styczén,** Tadeusz: **Der Streit um den Menschen.** Personaler Anspruch des Sittlichen. – Kevelaer: Butzon & Bercker (1979). 175 S., Ppb. DM 24.–

Dieser Bd enthält drei philosophische Aufsätze zum Thema einer personalistischen Ethik, die zuerst 1976 in der Ethik-Zeitschrift der Phil. Fak. der Katholischen Universität Lublin erschienen sind. Sie sind in erster Linie von jenem philosophisch-anthropologischen Streit um den Menschen her zu verstehen, wie er für die Debatte zwischen Marxisten und Christen in Polen typisch zu sein scheint. Und hier enthält der Untertitel der deutschen Ausgabe die wesentliche, im Buch unter verschiedenen Aspekten beleuchtete These: Personaler Anspruch des Sittlichen. Dies ist wiederum ganz sicher ein Thema, welches die drei Beiträge auch für eine grundsätzliche ethische Diskussion bedeutsam werden läßt.

Dem jetzigen Papst geht es in seinem Beitrag („Person: Subjekt und Gemeinschaft", 13–68) um eine Akzentuierung des von ihm in seinem Werk „Person und Tat" (1969) entfalteten Ansatzes: Der Mensch als Subjekt seines Bewußtseins, als der Selbstgestaltung und der intersubjektiven Verantwortung verpflichteter Urheber seiner Taten. Metaphysisch wird diese Subjektivität als personales „Suppositum" gefaßt, welches auf der Ebene der Praxis erst noch durch aktive Gestaltung der Lebensgeschichte konkret realisiert zu werden beansprucht. Und dies ist der Ansatzpunkt einer personalistischen Ethik (17–36). Sodann geht es dem Papst um die Bestimmung der sozialen Dimension des Menschen, um die Erfassung der dialektischen Abhängigkeit von Subjektivität und Sozialität (37–62). Dabei leitet ihn das Interesse, die Subjektivität nicht nur nicht sich verlieren zu lassen in der Sozialität (dies bestimmt er später als „Entfremdung", 56), sondern als Konstituens von Gemeinschaft aufzuweisen. Hierzu bestimmt er das Verhältnis von Person und Gemeinschaft als „Teilnahme" (so schon im erwähnten Buch von 1969), in welcher die zwischenpersonale Beziehung „Ich-Du" ebenso zu ihrem Recht kommt wie die soziale Dimension des „Wir", in welch beiden Beziehungen das Ich zugleich stabilisiert wird und stabilisierend wirkt: „Die Wir-Gemeinschaft ist jene Form des menschlichen Plurals, in der die Person sich in höchstem Maß als Subjekt verwirklicht" (54).

A. Szostek („Der Ort der Person in der Struktur des Sittlichen", 71–110) geht es um die Begründung der sittlichen Imperative in der intersubjektiven Struktur menschlichen Handelns. Erlebt der handelnde Mensch diese Imperative im Alltag auch vorwiegend als relativ unbestimmte Appelle bzw. als (eudämonistische u. ä.) Zweckmäßigkeiten, so führt eine vertiefende Betrachtung doch zum Grund: Bejahung des „Anderen" (bei Szostek auch „Objekt-Person" genannt), d. h. Bejahung und verantwortliche Wahrung der Personwürde. Szostek hat recht: Hier wird die Frage nach dem Naturrecht neu gestellt; freilich in konsequent neuer Weise. Es kann dabei nicht um die Erneuerung eines statischen Naturrechtes gehen, sondern nur um die adäquate Umsetzung der Erkenntnis von sozusagen dynamischer Konstanz und konstanter Dynamik in den Strukturen menschlicher Lebensgeschichte.

Konsequent fügt sich hier der Beitrag von T. Styczén an („Zur Frage einer unabhängigen Ethik", 113–175). Er befaßt sich mit einem typischen Aspekt der Debatte über die Autonomie der Ethik, wie sie sich in der polnischen Philosophie ergeben hat und welcher nur teilweise etwas mit unserer moraltheologischen Autonomie-Debatte zu tun hat. Freilich sei sofort zugestanden, daß die Gesamtthese des Vf.s sehr wohl auch in dieser Debatte ihre Bedeutung hat: Eine Ethik, welcher es um die Ausgestaltung des Humanum geht, kann sich gar nicht „unabhängig" (für unser Verständnis wohl besser mit „autark" als mit „autonom" wiedergegeben) bewähren, sondern ist angewiesen auf eine verbindliche Deutung des Menschen und seiner Möglichkeiten, also auf eine philosophische, schließlich auch theologische Anthropologie, welche die Würde der menschlichen Person fest-stellt und für die sittliche Praxis konkretisiert.

So gesehen, gibt der Bd mit seinen drei Aufsätzen nicht nur eine konsequente Linie personalistischer Ethik im Streit um den Menschen wieder, wie er unter den Bedingungen einer weltanschaulichen Konfrontation von Marxismus und Christentum abläuft. Er beleuchtet auch in sehr charakteristischer Weise den Beitrag des polnischen Denkansatzes für eine philosophisch-anthropologische und darin vor allem hermeneutisch-methodologische Fundierung einer Theologischen Ethik. (Man verzeihe diese zum Zwecke der Abkürzung gebrauchte Ansammlung von Formel-Begriffen.) Und in dieser Hinsicht brächte eine Intensivierung des interdisziplinären Gesprächs zweifellos große Vorteile, gerade auch für die angesprochene moraltheologische Autonomie-Debatte. Denn das lapidare und im Alltag häufig so banale Anliegen der Wahrung der Personwürde bedarf angesichts kollektivierender Zwänge unter allen weltanschaulichen, ökonomisch-sozialen Bedingungen einer nach wie vor noch nicht näherungsweise erkennbaren Abklärung und Operationalisierung.

Kardinal Höffner hat den drei Beiträgen ein als Einführung in die Problematik gedachtes Vorwort vorausgeschickt. Darin wird die Position der Mitarbeiter des Bdes und anderer Gesinnungsgenossen charakterisiert als „von Kardinal Wojtyła gegründete ‚Lublin-Krakauer ethische Schule'" (5), nachher schlicht auch noch als „Wojtyła-Schule" (7). Es sei hier nicht diskutiert, ob die Lehrtätigkeit des heutigen Papstes solcher akademischer Ornamentik bedarf. Immerhin mag damit seiner Fähigkeit zur Inspiration und zu flexibler sachlicher Auseinandersetzung ein Tribut gezollt werden, über all dem: seinem wissenschaftlichen und praktischen Engagement für die Wahrung des Humanum. Wichtig aber wäre ganz gewiß gewesen, dieser Edition eine viel stärker detaillierte wissenschaftliche Einführung in die spezifisch polnische Situation einer philosophischen Ethik im Kontext christlichen Denkens beizugeben. Der Leser der drei Beiträge hätte dessen unbedingt bedurft, um von dieser durchaus gewichtigen Veröffentlichung einen noch besseren Ertrag zu haben.

Schließlich eine fast schon pedantische Bemerkung zu einem nach Meinung des Rezensenten sehr wichtigen Problem: Es wird immer mehr üblich, Anmerkungen nicht mehr auf der entsprechenden Textseite zu drucken, sondern alle Anmerkungen zusammen am Schluß eines Abschnittes, Kapitels usw. Das mag drucktechnisch einfacher und also vielleicht auch „billiger" sein. Hilfreich ist das nicht, zumal dann, wenn – wie im vorliegenden Buch – die Anmerkungen wichtige ergänzende

Überlegungen zum Text selbst enthalten. Hier ist eine Unsitte eingerissen, der es lebhaft zu widerstehen gilt.

Bamberg Volker Eid

Gründel, Johannes: **Die Zukunft der christlichen Ehe.** Erwartungen, Konflikte, Orientierungshilfen. – München: Don Bosco (1978). 174 S. kart. DM 18.80

J. Gründel, der Moraltheologe der Universität München, legt mit diesem Buch eine Erweiterung der Vorträge vor, die er im Wintersemester 1977/78 im Fachbereich Katholische Theologie der Universität München als Kontaktstudium für Priester und Theologen angeboten hat. Seelsorgern, Religionslehrern und suchenden Christen sollen Orientierungen und Hilfe für ein rechtes Verständnis der christlichen Ehe aus moraltheologischer Sicht geboten werden.

Der Titel „Die Zukunft der christlichen Ehe" sagt an, daß der Autor bereit ist, sich den Beunruhigungen und besorgten Fragen der Gegenwart zu stellen. Das erste Kapitel behandelt „Die christliche Ehe in unserer pluralen Gesellschaft" (15–52). In einem ersten Abschnitt wird dort gefragt, ob die Ehe in der Krise steht, und es wird der Wandel des Verständnisses von Ehe und Familie erörtert. In einem zweiten Abschnitt wird untersucht, ob die Eherechtsreform ein „Eheverhinderungsgesetz" gebracht hat. Das zweite Kapitel sieht „Ehe als Partnerschaft unter dem Wort Gottes" (53–83). Zunächst wird dort die naturale und heilsgeschichtliche Dimension der Ehe erörtert und dann die Sakramentalität der Ehe dargelegt. Im dritten Abschnitt dieses Kapitels werden die anthropologischen Voraussetzungen für die Ehe als Sakrament behandelt. Kapitel drei ist überschrieben „Gelebte Ehe und Familie" (85–112). Darin wird der Neuansatz der Moraltheologie zur Lösung anstehender Konflikte dargelegt, und daran anschließend sind Hilfen zur Lösung von Konflikten benannt. Das vierte Kapitel trägt den Titel „... bis der Tod euch scheidet!" (113–163). Zunächst wird das biblische Scheideverbot und sein Verständnis im Lauf der christlichen Geschichte dargelegt. Abschließend wird erörtert, ob wiederverheiratete Geschiedene zur Eucharistie zugelassen werden können. Als Anhang sind einige bisher wenig beachtete gemeinsame Stellungnahmen von Moraltheologen abgedruckt, nämlich zu „Humanae vitae", zur Verabschiedung der Strafrechtsreform StGB §§ 218–220 und zur Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Sexualethik vom 29. 12. 1975.

Der Autor stellt sich in den moraltheologischen Erörterungen konsequent der Frage: „Hat die christliche Ehe noch eine Zukunft?". Er läßt sich betreffen von den drängenden Fragen der Gegenwart und von den Sorgen um die Zukunft. Er bedenkt die staatlichen und öffentlichen Tendenzen sowie die Diskussionen und Vorgänge innerhalb der katholischen Kirche. Indem in theologischer Reflexion das Verständnis der christlichen Ehe aufgezeigt wird, werden offene theologische Fragen als offene benannt und gleichzeitig Orientierungen und Hilfen für gläubige Christen angeboten. In der Einleitung legt Vf. seine Intention dar. Er will dem Leser Einblick in die moraltheologische Argumentation, in noch ungelöste theologische Probleme und offenstehende Fragen vermitteln; denn wenn auch aus moraltheologischen Überlegungen Orientierungen und Hilfe angeboten werden, kann der theologische Ethiker, der in Denken und Reden redlich ist, nicht den Eindruck erwecken, es könnten schon allseits fertige Lösungen für die Praxis vorgelegt werden. G. ist sich bewußt, daß nicht überall endgültige Aussagen und Definitionen zu erbringen sind, daß aber gerade in dieser Situation dem fragenden Christen Hilfe zur Selbsthilfe und zur Eigenverantwortung geboten werden kann.

Mit Vielseitigkeit und Geschick erreicht Vf. sein gestecktes Ziel. Dazu ist er auch in besonderer Weise disponiert dadurch, daß er in den vergangenen Jahren aktiv an den aktuellen Auseinandersetzungen um Sexualität, Ehe und Familie teilgenommen hat. Deshalb auch ist er in der Lage, in einer verständlichen und eindeutigen Sprache sowohl die großen Horizonte aufzuzeigen als auch Detailprobleme zu kennzeichnen. Vielseitigkeit ist das auszeichnende Merkmal der vorgelegten Schrift. Die Sensibilität für theologische und menschliche Probleme läßt alle Kurzschlüssigkeiten vermeiden. Deshalb steht zu erwarten, daß die vorgelegten Ausführungen den bekannt groben Widerspruch derer finden werden, die bisher schon in der theologischen Diskussion den Feinsinn haben vermissen lassen. Vf. ist sich dessen wohl bewußt, deshalb benennt er auch einmal ausnahmsweise in einer Anmerkung (173) einige, die durch die Schärfe ihrer Formulierungen und durch den stark polemischen Ton die sachliche Auseinandersetzung nur erschwert haben. Die Treffsicherheit, mit der der aktuelle Stand der verantwortlichen moraltheologischen Diskussion dargestellt wird, kann in einer Rezension nicht näher ausgeführt, sondern nur benannt werden. Denn der Bogen ist gespannt von bibeltheologischen Erörterungen über dogmatische Darlegungen bis hin zur Erörterung von Einzelfragen, so etwa, wann operative Sterilisation erlaubt sein kann, und bis hin zu den neuesten kirchenrechtlichen Abklärungen über die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu der Eucharistie.

Nicht in primär theologischen Fragen, sondern in der Beurteilung der vorgenommenen staatlichen Eherechtsreform wird man auch anders werten können, als der Autor es tut. Er folgt in seiner Bewertung den sehr negativen Ausführungen von L. Turowski. W. Korff hat in seinem Artikel „Christliches Eheverständnis auf dem Prüfstand" (ThQ 158, 1978, 121–138) andere und entscheidend positive Aspekte zur Bewertung aufgezeigt. Da Gründel in dem entsprechenden Abschnitt seines Buches (37–52) sachliche Darlegungen und Argumente bringt, ist die Situation offen zu fairer Diskussion der Standpunkte. – In einer Neuauflage des Buches, die hoffentlich notwendig wird, sollten die kurzen Darlegungen über „ex opere operato" (57) kritisch durchgesehen werden.

Dem Vf. ist zu danken, daß er in einem Anhang die gemeinsamen Stellungnahmen von Moraltheologen zu Fragen der Sexualethik, zur Empfängnisregelung und zur Abtreibungsgesetzgebung bekannt macht, die in der bisherigen Diskussion nicht angemessen berücksichtigt werden konnten. Der Konsens der deutschen Moraltheologen in diesen Fragen wird dort eindringlich sichtbar, wie sich auch zeigt, daß Vf. mit seinem Buch, für das Studierende und Theologen in der Praxis dankbar sein werden, die unter den deutschen Moraltheologen konsensfähigen Einsichten für eine informationsbedürftige Öffentlichkeit dargestellt hat.

Bochum Hans Kramer

Religion als Beruf. Band I: Identität der Theologen. Band II: Legitimation und Alternativen. Mit Beiträgen von Wolfgang Marhold, Udo Bußmann, Theodor Eikelmann, Wolfram Fischer, Eberhard Löschcke, Hartmut Przybylski, Michael Schibilsky und Helge Siemers. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1977). Je 232 S. (Urban Taschenbücher, T-Reihe, Bd 625/626) kart. je DM 14.–

Das von acht (ev.) Autoren aus Münster vorgelegte doppelbändige Werk berichtet über eine religionssoziologische Untersuchung, die bei 1747 vorwiegend ev. Theologen von Sommer 1974 bis Frühjahr 1975 in der Bundesrepublik Deutschland durchgeführt wurde. Das Forschungsdesign sah drei Erhebungsinstrumente (vgl. aber I 77) vor: Standardisierter Fragebogen, Einzelinterview und Gruppengespräch (II 151). Ausgangsinteresse war „die vorwissenschaftliche Beobachtung, daß im Zuge der sog. Studentenbewegung der späten sechziger Jahre eine Reihe von Theologen das Studium wechselten oder aus dem Pfarramt gingen" (I 12; 65). Der Berufswechsel von Theologen kann als der „rote Faden" dieser empirischen Studie angesehen werden.

Da „Wechsel" ein Phänomen in der Zeitabfolge ist, beabsichtigen die Vf. trotz einer bloß einmaligen ex post-Untersuchung „in einer simulierten Längsschnittstudie Einstellungen zu mindestens 3 Zeitpunkten der Biografie der Befragten zu erheben: T_1 = Zeitpunkt des Beginns der theologischen Berufslaufbahn, T_2 = Zeitpunkt des Aufgebens der theologischen Berufslaufbahn ..., T_3 = Zeitpunkt der Befragung. Dabei wird angenommen, daß die ... Einstellungen (E_{T_1}, E_{T_2}, E_{T_3}) ... Resultanten von Prozessen sozialer Interaktion darstellen" (I 67f). Mit Bezug hierauf wird die „Generalhypothese" wie folgt formuliert: „Je größer die Diskrepanz zwischen E_{T_1} und E_{T_3}, desto eher liegt zwischen den beiden Zeitpunkten T_1 und T_2 ein als krisenhaft empfundener Prozeß der Identitätsumbildung bzw. -neubildung. E_{T_2} müßte diesen Krisencharakter deutlich werden lassen" (I 68). Neben diese Generalhypothese tritt eine zweite „interaktionistische Haupthypothese ...: Wird die Diskrepanz zwischen dem lebensgeschichtlich aufgebauten Wissenssystem und dem aktuellen oder antizipierten Handlungsfeld so groß, daß beides im Interesse einer subjektiven Orientierung und einer verläßlichen Erwartung der Interaktionspartner nicht mehr aufeinander bezogen werden kann, muß entweder das Relevanzsystem (mit den konstituierenden präformierten Typisierungen) verändert werden, oder das Interaktionsfeld muß gewechselt werden. Die Aufgabe der theologischen Berufslaufbahn ist die Realisierung eines solchen Wechsels des Interaktionsfeldes" (I 26). Um diese Hypothesen zu überprüfen (I 65), wurden im genannten Zeitraum den Probanden 1747 Fragebogen zugestellt. Der mittlere Rücklauf betrug rd. 55%, gleich 958 Stück. Davon gehörten 283 der Zielgruppe an (ehemalige ev. Theologen: 225 Studenten, 33 Vikare, 25 Pfarrer; vgl. I 83, II 8), 590 der Kontrollgruppe (gegenwärtige ev. Theologen: Pfarrer, Vikare, Studenten) und 85 einer Vergleichsgruppe (ehemalige kath. Theologen: 40 Studenten, 45 Priester; vgl. I 105). Summiert man die Zahl der eigentli-

chen Amtsträger, die ihren Beruf aufgegeben hatten, so waren es bei der ev. Zielgruppe 58 Theologen, bei der kath. Vergleichsgruppe 45 Priester, also insgesamt 103 ehemalige Amtsträger. Als zweites Erhebungsinstrument kam das Einzelinterview zum Einsatz. 24 Probanden (II 81) aus dem Kreis der Zielgruppe wurden nach Abschluß der Fragebogenaktion in Einzelgesprächen exploriert. Hierbei wurden 56 Interviewstunden auf Tonband aufgezeichnet (II 82). Einige Ausschnitte hieraus werden in II 83 bis 126 abgedruckt. Die Autoren verzichten allerdings auf eine Interpretation dieser Texte. Als drittes Erhebungsinstrument diente ein kleines Pretest-Gespräch und drei längere Gruppengespräche von etwa 3–4 Stunden, an denen insgesamt 21 Zielgruppen-Theologen teilnahmen (II 130).

Obwohl letzteres Material unter vier Hauptkategorien analysiert wird: „1. berufliche Umorientierung (,) 2. Studien- und Berufserfahrung (,) 3. Sozialisation (,) 4. gegenwärtiges Selbstverständnis" (II 130), so werden doch davon unabhängig sechs Typen A-F ermittelt (II 130–151). Geht man von der Annahme aus, daß am kurzen Pretest-Gespräch drei Theologen bloß im Vorfeld zur Sprache kamen und folglich nur 18 für die drei eigentlichen Forschungsgespräche verblieben, so stehen hinter jedem der ermittelten „Typen" statistisch nur drei (!) Personen. Dann allerdings für zwei dieser „Typen" (Christentum außerhalb der Kirche und politisch motivierte Kirchen- und Religionskritik) beweisen zu wollen, daß sie „nicht zufällig" (II 153) sind, indem man „entsprechende Items des Fragebogens reoperationalisiert" (II 153) und zugleich damit eine „Validierung der Ergebnisse des (63seitigen, d. Rez.) Fragebogens" (II 152) anstrebt, kann in keiner Weise überzeugen. Auch daß aufgrund dieser „Drei-Mann-Typen" eine Ausdifferenzierung „in vier verschiedene Dimensionen" (II 153) möglich sein soll, ist, methodologisch betrachtet, unzulässig. Da Einzelinterviews und Gruppengespräche nach Anzahl und Präsentation kaum komplementär verwertbare Bezugsdaten zum standardisierten Erhebungsinstrument erbringen – möglicherweise hätten sie in der explorativen Phase hilfreich sein können – soll hier vor allem der Fragebogen, sein Theoriebezug und Forschungskontext näher beleuchtet werden. Leicht gekürzt und mit einer Randauswertung versehen findet er sich II 155–215. Bei einem Umfang von 63 Seiten (I 82) ist es nicht damit getan, daß die Autoren selbst ihn humorvoll in einem als Gesprächsstimulus konstruierten „Leserbrief" einen „unverschämt dicken Fragebogen" (II 128) nennen, vielmehr dürfte der an Schmidtchen (Priester in Deutschland, Freiburg 1973, S. XI: 76% Rücklauf bei 12seitigem Fragebogen) gemessene magere Rücklauf von rd. 55% entscheidend durch den Umfang beeinflußt sein. War schon die Stichprobe bloß im „Schneeball-Verfahren" (I 75) ermittelt, d. h. nicht repräsentativ, so muß durch die Selektivität des Rücklaufs mit weiteren erheblichen Verzerrungen gerechnet werden. Noch gravierender jedoch ist der methodische Ansatz, Einstellungen retrospektiv (I 70) gültig messen zu wollen, gar eine Längsschnittstudie zu „simulieren" (I 67) und dies vor allem im Hinblick auf das bekannte Phänomen „postdecisional dissonance". Die Autoren sind sich dessen wohl bewußt (I 69 und I 125). Offen bleibt allerdings dann die Frage, ob z. B. folgende, inhaltlich interessante Ergebnisse auch gültige sind: „Bei unserer Population schälte sich eine dezidiert christliche Weltanschauung heraus" (I 221). Oder: Wenn es zur Aufgabe der bisherigen theologischen Berufslaufbahn kommt, „dann verändert sich nicht die interne Struktur dieser Einstellung, sondern lediglich das Vorzeichen, die persönliche Bewertung des Gesamtzusammenhanges" (I 222). Zu der bei der Auswertung weitgehend benutzten Cluster-Analyse (I 91) und Konfigurationsfrequenzanalyse (I 92) wäre zu sagen, daß die erstere wohl vor allem zwecks Reduktion der Daten (I 91) eingesetzt wurde, um in der Flut der Daten nicht zu „ertrinken", die letztere wohl, weil „sie nur geringe Anforderungen an die Qualität des Datenmaterials stellt" (I 93). Die ebenfalls eingesetzte Faktorenanalyse – leider wird keine einzige FA-Matrix abgedruckt – (I 93f) wird, wie die Autoren selbst schreiben (I 96), keinen „strengen Maßstäben" unterworfen. Dennoch bleibt es eine Verwechslung von Forschungskonzept und Analyseinstrument anzunehmen, daß Alternativladungen deshalb wahrscheinlich sind, weil die „verwendete Faktorenanalyse ... nur orthogonal rotiert" wurde (I 96). Dies liegt vielmehr an mangelnder Eindimensionalität des Items. Und dies wiederum dürfte wohl weitgehend an mangelnder operationaler Reife des Fragebogens und eines stimmigen Theoriebezugsfeldes liegen. Schreckte der Leser bereits auf, als gleich zu Anfang von „theoretischen Hypothesen" (I 11) die Rede war, so stellte er schließlich mit Betroffenheit fest, daß, obwohl es eine „Haupthypothese" (I 26), eine „Global-Hypothese" (I 55) und eine „Generalhypothese" (I 68) gibt, auf diese später bei der Auswertung – streng genommen – nicht eingegangen wird. Vielmehr wird aus der Je-desto-Beziehung zwischen Berufszufriedenheit und Professionalisierung (Global-Hypothese) die Prämisse, „daß Berufszufriedenheit ... als Indikator (Sperrung v. Rez.) für Professionalisierung angesehen werden kann" (I 180). Damit aber wird die „Global-Hypothese" tautologisch, jede Falsifikation unmöglich. Auch die „wesentliche Hypothese" (I 227), Entkirchlichung ungleich Entchristlichung, macht hier keine Ausnahme. Offensichtlich werden verschieden definierte und verschieden zu definierende Begriffe als ungleich behauptet (I 31–33) und dieses definitorische Ex ante wird ex post als „Hypothese" mißverstanden. Sollte der Leser bereits „gewarnt" werden, als es mit Bezug auf die Haupthypothese hieß: „Forschungspraktisch ist die oben formulierte interaktionistische Hypothese kaum isoliert zu überprüfen" (I 27)? Fragte er sich doch, sind Hypothesen nicht gerade isoliert und nur isoliert zu überprüfen? Doch wer die „Haupthypothese" (I 26) jenseits der Fülle ihrer erst im II. Bd. teildefinierten Begriffselemente [lebensgeschichtlich aufgebautes (Relevanz)system, Schütz (II 59); Wissenssystem, Berger-Luckmann (II 64); Relevanzsystem, Kohli (II 72); Typisierungen, Berger/Luckmann//Schütz//Mead (II 62f u. 232: „Das theoretische Konstrukt der Typisierung ... kann hier nicht expliziert werden"; dieser Satz steht auf der letzten Seite des letzten Bandes, d. Rez.)] auf ihre Aussagestruktur reduziert, erkennt sofort ihren Entweder-Oder-Charakter. Ein Kriterium aber dafür, wann „entweder" bzw. wann „oder" vorliegt, findet sich nicht. Daß sich mißverständliche grafische Darstellungen finden (z. B. I 111, 152f, II 16), aber auch fehlleitende – eine 100% schwarze Histogrammsäule beruht auf bloß N = 1, d. h. nur einer Person (I 228) –, erscheint ebenso als Randphänomen der Publikation wie Abkürzungen z. B. RELSOZEL, RELSOJU, RELPRAEL (I 125). Sprachfehler liegen wohl vor, wenn z. B. die Forschung gewarnt wird „bewußtlos (gemeint: unbewußt, d. Rez.) oder apolitisch" (I 11) zu handeln. Auch wird man Probanden, die keine Kritik üben, nicht schon eine „unkritische Einstellung" (I 224) nachsagen dürfen. Daß der kath. Leser und Theologe zudem viele materiale Vorbehalte erheben muß, wird er ev. Theologen und Sozialwissenschaftlern nicht vorhalten. Wenn allerdings die Autoren selbst feststellen: „Eine weitere Einschränkung ist dadurch gegeben, daß die theologischen Aspekte im ursprünglichen Forschungsansatz keinen selbständigen Ort hatten, sondern in die anderen aspekthaften Fragestellungen eingebettet waren und erst nachträglich zu einem thematisch eigenständigen Teil zusammengestellt wurden" (I 39), dann wird er allerdings auch als Theologe und Sozialwissenschaftler seine Bedenken anmelden; denn entweder ist die Einarbeitung im Vorhinein geschehen, dann ist sie kein Grund zur Einschränkung der Interpretation, oder aber sie erfolgte erst im Zuge einer nachträglichen Überarbeitung, dann ist sie ein Hinweis auf einen Mangel im Forschungsansatz.

Von hierher versteht sich, daß die empirisch gewonnenen Ergebnisse zu Sozialisation, Motivation und Identitätsproblematik der Probanden im einzelnen hier nicht dargelegt werden.

Möglicherweise litt die Publikation der sicher belesenen Autoren (Literaturverzeichnis: II 216–231) unter Koordinationsschwierigkeiten.

Bonn Lothar Schneider

Rivera, José R. de: **Kommunikationsstrukturen in den geistlichen Exerzitien des Ignatius von Loyola.** – Hamburg: Buske (1978), XIV, 233 S. (Forschungsberichte des Instituts für Kommunikationsforschung und Phonetik der Universität Bonn, Bd 71, Reihe I Kommunikationsforschung) kart. DM 32.–

Mit seiner Untersuchung versucht Rivera (= R.) einen Ausweg aus der kommunikationstheoretischen Sackgasse. Mit Hilfe kommunikationstheoretischer und wissenssoziologischer Analysen der ignatianischen Methode will R. „ein Versäumnis mancher kommunikationstheoretischer Arbeiten sichtbar" machen; durch Anlehnung an die naturwissenschaftliche Methodologie hätte man es oft unterlassen, „die Problematik der notwendigen Einbeziehung der inneren Elemente des Kommunikationsprozesses zu thematisieren" (186). Mögen über diese Zielsetzung und Durchführung der Untersuchung die angesprochenen Fachleute als primäre Adres-

saten befinden; sekundär ist diese Analyse der Methode der „Geistlichen Übungen" (= GÜ) auch an Theologen, vor allem theologische Praktiker (Seelsorger, Exerzitiengeber) gerichtet, versteht R. doch seine Untersuchungen auch als Analyse seiner eigenen Praxis des Exerzitien-Gebens und -Nehmens (13; 211).

Die zehn Abschnitte (mit einem Anhang) der Arbeit R.'s lassen sich – was leider nicht geschieht – in drei Hauptteile gliedern, von denen ein erster Hauptteil die mehr grundsätzlichen, einleitenden und methodologischen Fragen angeht (Abschnitte I–III). Die Abschnitte IV–VII bilden dann einen zweiten Hauptteil, der für die Einzelanalyse der GÜ und für den theologisch Interessierten wichtige Fragen behandelt: „Die Strategie" (gemeint ist das methodische Vorgehen) der GÜ; „die Funktion des Exerzitiengebers und die Integrationsproblematik"; „die Bedingungen gegenseitigen Verstehens und die Anpassungsproblematik" und schließlich „die ignatianische ‚Mantik'", ein Begriff, den R. aus einer leider nur gelegentlich erwähnten und referierten, aber nicht ausführlicher problematisierten Untersuchung des französischen Strukturalisten und Literaturtheoretikers Roland Barthes (Sade, Fourier, Loyola. – Paris: Seuil, 1971) übernimmt; ‚Mantik' läßt sich demnach verstehen als regelrechtes Vorgehen (als kommunikativer Prozeß) zu einer Entscheidung. Ein dritter Hauptteil mit den Abschnitten (VIII–X) „‚Rationale' Strukturen in den Exerzitien", „Phänomenologische Analyse der ‚Programmierung' der Erfahrung des Exerzitanten", „Semantische Dimensionen des Kommunikationsprozesses in den Exerzitien" erfordert für den Leser ein hohes Maß an fachwissenschaftlichen (philosophischen, psychologischen, soziologischen) Kenntnissen.

Im Abschnitt X („Semantische Dimensionen ...") wird endlich auch das Ziel der langwierigen und teils sogar umständlichen Untersuchung R.'s ausdrücklicher und deutlich: „Deshalb betrachten wir die Exerzitienmethode als einen Gegenstand, der die Methodik der Kommunikationsforschung – in gewissem Umfang – in Frage stellen kann" (187). Der Anhang führt wieder mehr zu praktischen Problemen mit einem „Vergleich Psychoanalyse – Exerzitien unter kommunikationstheoretischem Aspekt". Anmerkungen, Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister schließen die Untersuchung ab.

Nach Meinung des Rezensenten liegen die theologisch relevanten Ergebnisse dieser Untersuchung gerade dort, wo Vf. sich mehr von Fragen leiten läßt, welche die Exerzitien-Praxis direkt betreffen, also im zweiten Hauptteil mit den Abschnitten IV–VII. So ist z. B. die kommunikationstheoretische Erhellung des Exerzitienprozesses anhand des biblischen METANOIA-Begriffes aufschlußreich (56–86). Höchst problematisch ist es jedoch, in der „Strategie der Herbeiführung des Kommunikationsprozesses Exerzitant – Gott" (als Hauptelement) „die Strukturierung der Entscheidungskrise" zu sehen; richtig dagegen sieht R. in den GÜ einen Weg zur besseren Abstimmung des Verhältnisses Orthodoxie – Orthopraxie als Lebensvollzug angeboten. In seiner Analyse der sog. Voraussetzung (praesupponendum) der GÜ (Nr. 22) unterstreicht R. die Bedeutung dieser „Goldenen Regel jedes Kommunikationshandelns" zur Herstellung einer inneren Konformität als „Vorbedingung für Verständigungsprozesse" (201; vgl. auch 102–116). Konsequent bezieht R. dann auch diese Vorbemerkung GÜ Nr. 22 auf die „Betrachtung zur Erlangung der Liebe" (GÜ Nr. 230–237), denn das dort entwickelte „Prinzip der Reziprozität des Sich-Gebens in der Liebe" sei auch maßgebend für die Reziprozität der kommunikativen Mitteilung. Trotz R.'s mehrfach beschworener „Epoché" (im husserlschen Sinne), als Einklammerung der theologischen Problematik einer Existenz des übernatürlichen Kommunikationspartners „Gott", bietet die Arbeit für die theologische Perspektive noch weitere wertvolle Hinweise, die hier nur noch kurz erwähnt seien: die Bedeutung der Unterscheidung von „vorprädikativer Erfahrung" und „kategorialer Erfahrung"; R. identifiziert diese vorprädikative Erfahrung mit dem ignatianischen „inneren Erkennen" („geistlichen Gespür") und interpretiert sie „als den Kern des religiösen Erlebens, das die Exerzitien herbeiführen" (155); – eine phänomenologische Analyse des Wahlvorgangs in den GÜ; – die Bedeutung der Ich-Du-Beziehung in den GÜ als ein Gestalt-Ganzes, d. h. man darf die Denkprozesse eines Kommunikationsprozesses nicht von den anderen Komponenten der Kommunikation trennen; – Vergleiche und Kontrastierung der Problemstellung und Problemlösung Ignatius von Loyola's mit denen von Martin Luther und Karl Marx bieten wertvolle Einsichten und interesseweckende „Seitenblicke"; – R.'s Versuch einer Verhältnisbestimmung und Unterscheidung von psychoanalytischer Methode und ignatianischer Methode gibt eine Perspektive an, die weiterzudenken ist.

Bei allem inhaltlich Anregendem ist indes die Fülle formaler Mängel in dieser Arbeit nicht zu übersehen und nicht zu übergehen:

Wie oben schon angedeutet, hätte eine Gliederung in drei Hauptteile der thematischen Orientierung mehr gedient. Die bibliographischen Angaben und die Zitation der Quellen ist sehr mangelhaft und unzuverlässig (so z. B. werden Zitate aus dem sog. Pilgerbericht mit „S. .." statt richtig mit „Nr. ..." angegeben); die übermäßigen Tippfehler und sprachlichen Schlampigkeiten (auf manchen Seiten gehäuft) können nicht aus der unzureichenden Kenntnis der deutschen Sprache herrühren, da Vf. in der Arbeit seine gute sprachliche Gewandtheit unter Beweis stellten konnte. Durch anfängliche negative Erfahrungen mit der Zitation skeptisch geworden, fand der Rezensent die Ungenauigkeit fortlaufend bestätigt, so z. B. S. 103 lies richtig: „MHSJ, MI II, II, Directoria, Romae 1955, 500; Doc. 31, Nr. 62"; G. Fessard, La Dialectique des Exercices ... wird mehrfach falsch zitiert mit: FESSARD (1956–1962), statt richtig: (1956–1966); die Anmerkung 55 (zu S. 196) fehlt; auch das Literaturverzeichnis mit seinen ungenauen bibliographischen Angaben ist größtenteils unbrauchbar und keine zuverlässige Arbeitshilfe; das Namen- und Sachregister ist unvollständig, Stichproben: „Sachsen, L. von" fehlt „39" und „171"; „MARX" fehlt „115". Im Haupttext stören die häufigen fremdsprachigen Zitate, da sie auch sachlich nicht notwendig scheinen; diese wären im Anmerkungsteil gut aufgehoben, wo sich auch einige befinden. Am fragwürdigsten ist wohl noch inhaltlich das Ignatius-Bild des Vf.s, das die traditionellen, verzerrten Klischees voll bestätigt. Loyola in der Gestalt des religiös transformierten Militaristen zu sehen und zu präsentieren, wirkt auf den heutigen Leser eher als unerträgliches Reizbild, das höchstens Abwehr auslöst, gerade auch gegenüber dem, was dieser Loyola noch mit seiner „ignatianischen Methode" zu sagen und zu bieten hat (vgl. dazu 23; 39; 42f.; 52; 57; 117; 157; 171; 198). Es scheint, als sei Vf. hier selbst – in Unkenntnis der neueren Literatur zum Leben des Ignatius und seiner Beurteilung – durch das eigenwillige fachwissenschaftlich-kommunikationstheoretische Vokabular und die Kategorien („Strategie", u. a.) seiner Gewährsleute in diese höchst fragwürdige Engführung getrieben worden. Schließlich, was den in der Zusammenfassung (VII) erhobenen Anspruch betrifft, „wahrscheinlich die einzige systematische Studie seit mehreren Jahrzehnten" zu sein, „die aus einer nicht-theologischen Perspektive das Hauptwerk LOYOLAs untersucht": In seinem Vergleich der „ignatianischen Techne der Seelenführung" mit der sophistischen Rhetorik (X; 7–10; 166–171) hätte R. die ausgezeichnete (altphilologisch-philosophische) Studie von Paul RABBOW, Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike, München 1954, nicht übersehen dürfen.

Münster Hermann Josef Repplinger

Gesprächsseelsorge. Theologie einer pastoralen Praxis. Mit Beiträgen von Heinrich Fries, Karl Kertelge, Reinhold Bärenz. Hrsg. von Reinhold Bärenz. – Regensburg: Pustet 1980. 141 S. kart. DM 17.50

Um die vorliegende Neuerscheinung in der Pastoraltheologie kritisch und gerecht einzuordnen, muß man sich die paradoxe Situation vergegenwärtigen: Während die ehrwürdige Tradition der „directio spiritualis" seit dem 18. Jh. versandet, wird extra ecclesiam das Wort als Heilmittel neu entdeckt, es entwickeln sich psychotherapeutische Methoden und Schulen in Menge. Um der gleichzeitig steigenden Erwartung nach einer soliden Gesprächsseelsorge gerecht zu werden, genügt die optimistische Forderung des Konzils mitnichten, „alle von der heutigen Psychologie und Soziologie zur Verfügung gestellten Hilfsmittel zu verwerten" (Opt. tot. 2, u. a.); die pastorale und theologische Redlichkeit verbietet uns ein bloßes Kopieren und jeden Eklektizismus und Synkretismus. Was wir dringend brauchen, ist eine theologische Theorie der Gesprächsseelsorge in Wechselbeziehung zu einer verantwortbaren Praxis. Der Sammelband setzt sich genau diese hochaktuelle Aufgabe zum Ziel.

Von verschiedenen Seiten her stoßen die drei Beiträge zur Mitte vor. H. Fries geht im ersten Teil „Theorie einer Praxis" (11–48) von philosophischen und fundamentaltheologischen Überlegungen aus: die Sprache als Konstitutivum des Menschseins, als Thema der Philosophie von Kant bis zu den heutigen Existenzialisten und als Thema neuzeitlicher Theologie; schließlich „der Dialog als Grundbestimmung der Katholischen Kirche in der Gegenwart". Im zweiten Beitrag „Die Sorge Jesu um den Menschen und ihre Bedeutung für die Seelsorge heute" (49–68) zieht K. Kertelge aus bibeltheologischer Forschung Konturen der Individualseelsorge nach dem NT aus. Die Begegnung Jesu mit Zachäus wird als verbindliches Modell dargestellt, die befreiende Hilfe

für den Menschen in Schuld und Leid als Schwerpunkt herausgehoben. Im dritten Beitrag „Verkündigung als Lebenshilfe" (69–125) befaßt sich von der Pastoraltheologie her R. Bärenz mit Aufgaben und Chancen des pastoralen Einzelgesprächs. Zunächst zeigt er aufgrund von Umfrageergebnissen und einer Interpretation von M. Horkheimer und P. Handke: der Mensch ist in seinem geistigen und gesellschaftlichen Sein bedroht; es bietet sich für die Heilsvermittlung der Kirche heute kaum ein geeigneteres Medium als die Gesprächsseelsorge an, um ihn aus seiner Lebensisolierung herauszuholen (83). Dann kommt er zur grundsätzlichen Frage: das Gespräch als konstitutives Element jeder kirchlichen Seelsorge, „daß Christsein letztendlich identisch ist mit einer Lebenshilfe, die auf die Rettung der ganzen menschlichen Existenz abzielt" (94). Durch das individuelle Zeugnis wird der not-wendende und sinnstiftende Glaube vermittelt. Bei der Abgrenzung des Seelsorgegespräches nach innen, d. h. gegenüber anderen pastoralen Vollzügen, und nach außen, d. h. gegenüber außerkirchlichen Hilfen erhebt sich auch die in der protestantischen Theologie so virulente Frage nach dem „Proprium der Seelsorge". Leider übergeht hier Vf. die weittragenden Unterschiede in der Definition von Seelsorge und hofft die leidige Konkurrenz von kirchlicher und säkularisierter „Seelsorge" dadurch zu überwinden, daß er die eine am Heil und die andere an der Heilung orientiert. Schließlich werden Konsequenzen reflektiert: die notwendige Zuordnung der Humanwissenschaften zur Pastoral; der partnerschaftliche und integrative Stil der Gesprächsmethode (wobei nach H. S. Sullivan und J. Rattner die Mutter-Kind-Beziehung als Analogie nahegelegt wird); spirituelle und psychologische Voraussetzungen und eine sehr überzeugende „Option für eine pastorale Spiritualität" (116. – Sie stimmt mit den Erfahrungen aller Gesprächsausbildung überein). „Statt einer praktischen Anleitung" ist ein Gesprächsbeispiel aus Madame Bovary von G. Flaubert angeführt. Dankbar verzeichnet man die gut ausgewählte Literatur sowie das Namens- und Sachregister.

Die Arbeit bietet noch kein methodisches Rezept oder eine Auseinandersetzung mit dem Angebot an Gesprächstechniken, wohl aber eine solide und notwendige Vorarbeit für die anstehende Aufgabe: daß die Pastoraltheologie sich die Heilswege zum Menschen mit ihrer genuinen Methode erarbeitet. Insofern muß man dem Buch die verdiente gute Aufnahme wünschen.

Salzburg Gottfried Griesl

Wegman, Hermann A. J.: **Geschichte der Liturgie im Westen und Osten** [Aus dem Niederländischen ins Dt. übertr. von Michael Grütering]. – Regensburg: Pustet (1979). 300 S., kart. DM 38.–

Wer heute als einzelner Autor die Reihe der liturgiewissenschaftlichen Standardwerke und Handbücher um ein neues Kompendium der Liturgiegeschichte vermehrt, wird über das Besondere seines Vorhabens Rechenschaft geben müssen. So bekennt denn auch die Einleitung des vorliegenden Werkes, dieses sei „aus der Überzeugung geschrieben, daß ein Zusammenhang bestehen muß zwischen dem Glauben und seinen Ausdrucksformen in Sprache und Zeichen" (13), ja der Klappentext verspricht „die erste ökumenische Geschichte des christlichen Gottesdienstes". – Wenn die so angedeutete theologische Sicht tatsächlich inmitten der Fülle liturgischer Formen aus zwei Jahrtausenden und allen Liturgiegebieten zur Geltung kommen soll, bedarf es freilich einer sorgfältigen Herausarbeitung der überlieferungsgeschichtlich repräsentativsten Traditionsströme und einer besonders ausgewogenen Dokumentation nach Quellen und weiterführender Literatur.

Wie es mit diesen Voraussetzungen bestellt ist, lassen allerdings schon die allgemeingeschichtlichen Einleitungen der den einzelnen liturgiegeschichtlichen Epochen gewidmeten Kap. erahnen. In diesen Teilen der Kap. I–VII begegnet man (jeweils unter „1. Geschichtliches", „2. Kulturelle Daten") einer glaubensgeschichtlich nicht weiter spezifizierten Nacherzählung aus den ohnehin am weitesten verbreiteten Lehrbüchern der Kirchengeschichte, die immer wieder im Literaturvorspann der Kap. und Abschnitte mit vollem Titel angeführt werden und für speziellere Literatur kaum noch Raum lassen. Die Eigenleistung des Vf.s wird man also in den einzelnen Kap. unter „3. Die Liturgie: Riten und Texte" mit ihrer jeweils reich gegliederten Exposition des liturgiegeschichtlichen Materials zu suchen haben. Und es wird zu fragen sein, inwieweit hier der glaubens- und überlieferungsgeschichtliche Aspekt, der im Vorwort so betont wurde, zur Geltung kommt; ferner, ob der verheißene ökumenische Ertrag nur aus der parallelen Schilderung aller Liturgien, oder aber aus der besonderen Qualität der überlieferungsgeschichtlich bestbezeugten Traditionen sich ergeben soll.

Zu der vom Vf. mit Recht besonders hochgeschätzten frühchristlichen Liturgie (Kap. I: 15–46) wird freilich viel Wissenswertes über die Zusammenhänge mit den Formen jüdischen Kultes gesagt. Doch schon hier (und erst recht in der altkirchlichen Weiterentwicklung der Liturgie) erkennt man selbst in den Skizzen über Taufe, Herrenmahl und Ordinationsliturgie nur mit Mühe die genuin neutestamentlichen Glaubensstrukturen wieder: Inwiefern ist z. B. eine Taufpraxis „im Anschluß an Röm 5 und 6" (sic!) gegenüber dem 2. und 3. Jh. sekundär (36, ähnlich 92)? – Kann man angesichts 1 Kor 11,23–26 die vage Formulierung verantworten: „Ebenso wird vom Brotbrechen gesprochen und vom Gedächtnis dessen, was der Herr beim letzten Abendmahl vor seinem Leiden getan hat; es wird ein Zusammenhang hergestellt zwischen dem Mahl und dem Tod des Herrn..." (39); und: „Auf der Basis der Erinnerung an Jesu Abendmahl bittet die Gemeinde, würdig teilnehmen zu dürfen in dem Hoffen auf die Einheit aller in der Kirche des Herrn" (41)? – Am erstaunlichsten ist die Gleichsetzung „Episkopus-Diakonus" (sic!) für das NT und die erste nachapostolische Zeit (44, mehrfach), für die keinerlei Beleg gegeben wird (– Apg 6 als einzig mögliche Stütze einer solchen Sicht für die Jerusalemer Urgemeinde ist jedenfalls nicht gemeint).

Die gebotenen Textbeispiele frühchristlicher Liturgie sind nicht eindeutig genug entwicklungsrepräsentativ ausgewählt (lange Zitate aus den Thomasakten stehen im Großdruck; die so aufschlußreichen Texte Hippolyts dagegen in denkbar knapper Zitation im Kleindruck – noch dazu mit undeutlicher Wiedergabe der Epiklese, für die wirklich Botte 16 und 17 heranzuziehen wäre –, und bleiben nahezu unausgewertet: 42, 44).

Vom II. Kap. ab tritt immer mehr ein gravierender Mangel der schlecht betreuten deutschen Ausgabe zutage: das seitenlange Zitieren griechischer Quellen in französischer Sprache, – obwohl gleichwertige deutsche Übersetzungen in der Fachliteratur längst existieren (so bei Theodor von Mopsuestia: 96f; Addai und Mari: 110; und bei der Jakobusanaphora: 70–72, für die der Rekonstruktionsversuch von A. Tarby auch am deutschen Text vorgeführt werden könnte). Groteske Formen nimmt dies an, wenn das für den ganzen Westen einst epochemachende Übersetzungswerk der liturgischen Bücher des byzantinischen Ritus (einschließlich der Hymnarien) von A. v. Maltzew, und gar die hervorragenden und leicht zugänglichen Nachdichtungen der Hymnen durch K. Kirchhoff (4 Bde, 2. Aufl., Münster 1960–63) ignoriert werden und der deutsche Leser den griechischen Hymnen ausschließlich in französischer Sprache begegnet (222ff).

Die Darstellung der orientalischen Liturgien des 4.–5. Jh.s in Kap. II („Der Gottesdienst in der Reichskirche": 47–115) ist teilweise grob verzeichnet. Bei aller Hervorhebung der die Mysterien des Lebens Jesu nachbildenden Elemente der Jerusalemer Kirchenjahrfeier, wie Egeria sie beschreibt, sind die Verdikte: „Man begann, die Heilsgeschichte wie einen Mythos zu schildern" (68), und: „Aus der Liturgie wurde ein statischer Kult" (69) gänzlich unangebracht. – Man beachte die Anamesiskonzentration nicht nur der bewahrten älteren Schichten der Kirchenjahrfeier (Osternacht), sondern auch innerhalb der Neubildungen (z. B. Evangelium von Tod und Auferstehung in der Sonntagsvigil vor Sonnenaufgang).

Die Analyse des syrisch-byzantinischen Hochgebets vom Wortlaut der Jakobusanaphora her ist wegen der (trotz Rekonstruktionsversuchs durch A. Tarby) wesentlich schlechteren Überlieferungslage (gegenüber den Texten des Basileios und Chrysostomos) zumindest ein Umweg. Die für jede Anaphoraforschung grundlegenden Arbeiten von H. Engberding und A. Baumstark scheinen dem Vf. nicht erwähnenswert; die Bedeutung von G. Wagner, Der Ursprung der Chrysostomusliturgie, Münster 1973, wird verkannt (vgl. dagegen ThRv 71, 1975, 145–148). – Die spezifische Eigenart der Chrysostomosanaphora wird flüchtig gestreift, ihre einzigartige Wandlungsepiklese gänzlich übergangen. Kein Wunder, denn der Vf. weiß mit dem ebendort vorkommenden Metabolé-Begriff nicht viel anzufangen: In der Epiklese geht es ihm zufolge (und zwar erst in zweiter Linie?) um die „Heiligung der Gaben zum Leib und Blut des Herrn, oder (was dasselbe ist – sic! –) um die Veränderung der menschlichen, sündigen Gaben zur Feier des Gedächtnisses von Jesu Opfer" (105; – man könnte meinen: im Sinne eines bloß intentionalen Bedeutungswandels!).

Ein Buch, das sich als ökumenische Liturgiegeschichte versteht, sollte gerade die diesbezügliche Bedeutung des wichtigsten Hochgebets orthodoxer Überlieferung (zusammen mit der Basileiosanaphora) erkennen und Kriterien entwickeln, wie die konfessionsgeprägten heutigen Kirchen in ihrem gemeinsam überlieferten (geschichtlich als Liturgie zum Ausdruck ge-

kommen) Glauben auch wieder die eine ihnen vorgegebene Bekenntnisbasis entdecken können (vgl. den entsprechenden Versuch meiner Studie: Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung, Paderborn 1976).

Als mißglückt muß leider Kap. V („Die byzantinische Synthese": 186–234) betrachtet werden. Hier wirkt sich auch die Fachunkundigkeit des Übersetzers am nachhaltigsten aus. Die Unsicherheit des Vf.s auf diesem Gebiet beweisen schon die spärlichen Literaturangaben (195, 196), unter denen (sobald man die beiden nicht zum Thema Byzanz gehörigen Titel ausscheidet) kein einziges einschlägiges deutsches Werk sich befindet. Aber auch die anderenorts vom Vf. genannten Standardwerke byzantinischer Liturgiegeschichte in anderen Sprachen (z. B. J. M. Hanssens, R. Bornert, R. F. Taft) werden in diesem Kap., in das ihr eigentlicher Ertrag gehört, nicht mehr benutzt. So kann denn unbeschwert durch Literatur- und Quellenkenntnis die These vom „Leerraum in der Kenntnis der Evolution des byzantinischen Gottesdienstes" zwischen dem 5. und 9. Jh. (197) vertreten und mit den waghalsigsten Erklärungsversuchen verbunden werden.

Die Fülle von falsch übersetzten Formulierungen, unmöglichen Transskriptionen und Druckfehlern auf diesen Seiten auch nur zu notieren, hat der Rezensent schon während des Lesens bald aufgegeben. Angemerkt seien als Beispiele falscher Übersetzung: „im Augenblick", statt: nach heutiger Ordnung; „Verfeierlichung ... von Justin beschrieben", statt: Verfeierlichung des von Justin beschriebenen Ritus (beide: 209); ferner die Transskription griechischer und slavischer Worte, bald nach holländischem, bald französischem Klangbild, unverarbeitet aus Notizen übernommen (z. B. 204). Die Wiedergabe der griechischen Buchstaben β, η, ϰ, υ wechselt bisweilen innerhalb einer einzigen Zeile mehrfach.

Bezeichnend für die Methode des Vf.s in diesem Kap.: Er entnimmt dem Register des von J. Mateos edierten Typikon (Hs. Hl. Kreuz, Nr. 40) eine Reihe von Stichworten (208ff), fast ohne jede logische Ordnung (besonders vom Anfang des Alphabets) und versieht sie mit Erklärungen aus einem Wörterbuch, welches Verfahren schließlich in Staunen darüber ausklingt, daß die Begriffe aus der Hymnographie überwiegen (215). Als ob dies bei einem Typikon, das vorwiegend die veränderlichen Texte für die einzelnen Tage bezeichnet, nicht vom Charakter des Buches schon selbstverständlich wäre! – Vom zusammenfassenden Kommentar zur (eucharistischen) Liturgie sind von 7 Sätzen 4 als falsch zu bezeichnen (z. B.: „Die Friedenslitanei bildet den Schluß der Enarxis": 229).

Auch das abschließende VII. Kap. („Erneuerung": 263 bis 280), das in einem Buch mit solchem Aktualitätsanspruch besonders sorgfältig verfaßt sein müßte, enttäuscht aufs neue. Von den deutschsprachigen Werken der nachkonziliaren Liturgie, wie sie z. B. E. J. Lengeling, A. Adam, B. Kleinheyer zu verdanken sind, begegnet man keinem einzigen. Die Skizze der einzelnen Gottesdienste der erneuerten Liturgie (273–280) ist allzu lapidar und unausgefeilt.

Insgesamt schwankt die Darstellung zwischen telegrammstilartiger Amputation des sprachlichen Ausdrucks und Stichwortreihen einerseits, oder aber rhetorischen Floskeln und betulichen Ratschlägen andererseits. Aufzeichnungen, wie sie für den Vorlesungs- und Seminarbetrieb geeignet sind, und literarische Textauszüge bestimmen vielfach den Aufbau und die Darstellung, ohne zur Druckreife gediehen zu sein. Was an theologisch unscharfen Aussagen auf das Konto des in der Materie unerfahrenen Übersetzers geht, oder aber der theologischen Mode als Tribut vom Vf. gezollt wird, ist oft schwer zu entscheiden. Das Werk bedürfte deshalb, vorgängig zu aller fachlichen Diskussion, der textlichen Überarbeitung hinsichtlich der für eine deutschsprachige Ausgabe geeigneten Literatur- und Quellennachweise, sowie einer Prüfung der Übersetzungstreue in Abstimmung mit den theologischen Intentionen des Vf.s.

Würzburg Hans-Joachim Schulz

Die göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang. Hrsg. von Fairy v. Lilienfeld. Heft A: Griechisch-Deutsch, Heft B: Russisch-Kirchenslawisch-Deutsch, Heft C: Einführung in den Gottesdienst der orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung des eucharistischen Gottesdienstes (Göttliche Liturgie). – Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens 1979. 274, 283, X u. 76 S. (Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie Bd 2) kart. DM 39.50

Die bereits mit fünf anderen Bden seit 1974 bestens eingeführte Reihe weist mit der Ausgabe der Göttlichen Liturgie als Bd 2 (die Position 1 bleibt einer Untersuchung zur kirchenslavischen Textüberlieferung der Bibel reserviert) auf eine wesentliche Orientierung ihres Arbeitsprogramms hin, auf die Erschließung der Liturgie als den königlichen Weg ins Leben und Denken der Orthodoxie, der in dieser Bedeutung hier nicht nur postuliert wird, sondern in reicher ökumenischer Erfahrung sich immer wieder bestätigt hat. „Von diesem Gottesdienst und seinen liturgischen Aussagen her wird auch die moderne orthodoxe Theologie weitgehend getragen. Hier findet sie das Zentrum des Glaubens des orthodoxen Kirchenvolkes und auch der Glaubensaussagen der Theologie – beides möchte sie nicht voneinander trennen." (C, I)

Eine neue Ausgabe des gleichbleibenden Ordo der (eucharistischen) Liturgie in zwei doppelsprachigen Textbänden stellt sich naturgemäß dem Vergleich mit früheren Editionen ähnlicher Zielsetzung, die mehr bieten als nur sprachliche Hilfe für die Mitfeier der Liturgie, andererseits aber in der Präsentation des authentischen Textes doch hinter den (nicht schwer erhältlichen) liturgischen Ausgaben (in griechischer und kirchenslavischer Sprache) selbst zumindest in technischer Hinsicht zurückbleiben. Bei einem solchen Vergleich kann die neue Ausgabe entscheidende Vorteile für sich anführen.

Die Hefte A und B sind synoptisch (seitenentsprechend) geschrieben, so daß ein Vergleich des griechischen und des in russischer Schrift gebotenen kirchenslavischen Textes leicht die voneinander abweichenden Stellen erkennen läßt und die um präzise sprachliche Wiedergabe bemühte deutsche Fassung zusätzlich beim übereinstimmend gemeinsamen Erbe doch die sprachlichen Nuancen der kirchenslavischen Textform kenntlich macht. – Insbesondere aber zeichnen sich die beiden Textbände vor anderen Ausgaben dadurch aus, daß in Verbindung mit der authentischen Textfassung ein reichhaltiger biblischer Stellennachweis neben einer Fülle von philologischen, liturgischen und theologischen Anmerkungen den Text für Meditation und wissenschaftliche Arbeit erschließt.

Die Belege für Anmerkungen dieser Art mußte man bisher meist aus lexikalischen Anhängen oder aus der Fachliteratur auf den konkreten liturgischen Text zurückbeziehen. – Für den Nachweis biblischer Zitate aber war eine der liturgischen Praxis ferne Quellenedition wie F. E. Brigthman (Liturgies Eastern and Western, I. Eastern Liturgies, Oxford 1896, ²1965) heranzuziehen, wo allerdings nur wörtliche Übereinstimmung, nicht Sinnentsprechung, das Kriterium der biblischen Referenzen ist. So findet sich bei Brightman z. B. zur liturgischen Wendung εἴσοδος τῶν ἁγίων (368,17 = A/B 35) der Hinweis auf Hebr 10,19, obwohl der „Einzug der Heiligen", von „hl. Engeln begleitet", in den Altarraum nur sehr indirekt auf die Typologie von ἅγια (ἁγίων) = „Heiligtum" hinweist, während die Fülle der oft sinntragenden biblischen Anspielungen in liturgischen Texten aus Brightman nicht zu erschließen ist. (So wird denn auch nicht Brightman, sondern eine spezielle Arbeit von D. J. Constantelos als Basis für die biblischen Stellennachweise genannt: C, VI; 62.)

Der liturgische Text ist dem Hieratikon der Kirche von Griechenland, Apostolische Diakonie, Athen 1962 (und Ausgabe von 1968? vgl. C 59) bzw. dem Služebnik des Moskauer Patriarchats von 1958 (und Ausgabe von 1952? vgl. A 230) entnommen. Diese Wahl ist hinsichtlich des Hieratikon nicht unproblematisch, denn in der Verschmelzung des Eucharistiebeginns mit dem Orthros (Matutin mit Laudes) und in der Gestaltung besonders der Proskomidie geht die neugriechische Praxis von Athen mit eigenwilligen Rubriken und zusätzlichen Texten eigene Wege, die von dem überlieferungsgeschichtlich besser bezeugten (noch im Athener Hieratikon von 1951 in Übereinstimmung mit den Altpatriarchaten und der kirchenslavischen Tradition bewahrten) Brauch beträchtlich abweichen, und dies leider nicht im Sinne einer Reform, sondern rubrizistisch-allegorischer Hypertrophie. Dies zeigt sich am befremdlichsten beim Umgang mit dem Wort θύειν in der Proskomidie: Während das Symbolwort Θύεται ὁ Ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ... liturgischer Mysterienerfahrung entspricht (welche seit dem 8. Jh. die Bereitung des Opferbrotes ins Licht der Kreuzesanamnese stellt) und die diakonale Aufforderung an den Priester θῦσον δέσποτα im Zuge der Dialogdramatik noch vertretbar erscheint, wirken die folgenden Abweichungen von der überlieferten Textform fast unerträglich kulttechnisch. So, wenn es statt der Worte (ὁ ἱερεὺς) θύει αὐτὸν (τὸν ἅγιον Ἄρτον) σταυροειδῶς nun heißt: θύει καθέτως αὐτὸν (τὸν Ἀμνόν) = „er opfert von oben herunter" (A 12 G); und noch symbolwidriger: θύων αὖθις τὸν

'Αμνὸν ὁριζοντίως. – Vielleicht sollte doch die Übersetzung hier, obwohl (oder gerade, weil) sie den Sinn besonders genau wiedergeben will, den im Deutschen nicht so technisierbaren Ausdruck „opfern" entlasten und einfügen: „indem er schneidet..." (Vgl. zu den Grenzen der Proskomidiesymbolik und zum theologischen Problem des rechten Sprechens vom eucharistischen Opfervollzug: meine liturgiegeschichtliche Untersuchung „Die byzantinische Liturgie...", Freiburg 1964, wesentlich erweiterte Neuauflage, Trier 1980, sowie die Erwägungen in: OrChrP 45, 1979, Heft 2 und 46, 1980, Heft 1).

Diese Vorbehalte wenden sich jedoch nicht eigentlich gegen die Heranziehung des Athener Textes, denn der Erlanger Edition geht es darum, die Liturgie in einer für das tatsächliche Leben der Orthodoxie möglichst aufschlußreichen Weise wiederzugeben und die Spannweite auch unterschiedlichen Brauchtums in Erscheinung treten zu lassen.

Von den Heften A, B und C des Gesamtbandes wird zweifellos die „Einführung in den Gottesdienst der orthodoxen Kirche" von F. v. Lilienfeld (Heft C) die größte Beliebtheit gewinnen. Mit dieser Einführung ist für ökumenische Begegnungen, wie auch für die Arbeit mit Studierenden in Seminaren und Akademien, eine Hilfe geschaffen worden, wie sie in deutscher Sprache in dieser Weise bisher fehlte. Sehr anschaulich werden im 1. Teil (1–28) das Gotteshaus, die liturgischen Gewänder, die Ordnung der verschiedenen Gottesdienste, die liturgischen Bücher und der Ablauf der Göttlichen Liturgie dargestellt. – Der Begriff „Einführung" wird hier mit Liebe und Sachverstand pädagogisch mustergültig realisiert. Dabei kommt es nie zur Simplifizierung; vielmehr wird von den einschlägigen wissenschaftlichen Termini (in deutscher, griechischer, kirchenslavischer Sprache) her ein für die meisten Benutzer unbekanntes Gebiet fortschreitend erschlossen. Das beigegebene Bildmaterial entstammt zum größeren Teil der reichen liturgiekatechetischen Literatur in russischer Sprache. – Der 2. Teil der Einführung (28–41) bringt sodann eine hervorragende Zusammenschau des orthodoxen Gottesdienstes nach seiner heilsgeschichtlichen und eschatologischen, dogmengeschichtlichen und theologischen, sinnhaft-künstlerischen, gemeindlichen und nationalen Dimension und spornt immer wieder zur tatsächlichen Begegnung mit dieser Liturgie in lebendiger Mitfeier an.

Zu Einzelheiten sei angemerkt: Unter den in Auswahl angeführten Übersetzungen verdient jetzt auch die 1976 im Benno-Verlag Leipzig, 1977 in der Reihe Sophia, Trier, in schöner Ausstattung erschienene Überarbeitung des Maltzew-Textes durch W. Walter Erwähnung, die ebenfalls den kirchenslavischen Text in russischer Schrift, ausführlichen Rubriken und 16 Seiten Anmerkungen bringt (– zur betr. Übersetzungstradition vgl. C, IX).

In der freilich sparsamst auszuwählenden Literatur zur Liturgiegeschichte sollten doch die grundlegenden Arbeiten zum Ursprung der Basilius- und der Chrysostomusanaphora von H. Engberding (Münster 1931) und G. Wagner (Münster 1973, vgl. ThRv 71, 1975, 145–148) nicht fehlen, durch welche die Verwurzelung der byzantinischen Liturgie in patristischer Zeit gesichert werden konnte; ebensowenig R. Bornert, Les commentaires byzantins..., Paris 1966, als gründlichste Untersuchung der byzantinischen Liturgiekommentare vom 7.–15. Jh.

Die liturgiegeschichtlichen Anmerkungen treten insgesamt hinter den biblischen und patristischen etwas zurück (offenbar, weil die aus ihnen zu gewinnende Kenntnis nur auf komplizierteren Umsetzungswegen dem liturgischen Leben selbst zugute kommen kann), bieten jedoch genügende Information. Allerdings ist C. Kucharek kein guter Gewährsmann für die Geschichte des Cherubim-Hymnus (Anm. 1 zu S. 50), wie die Heranziehung des neuen Standardwerkes von R. F. Taft (The Great Entrance, Rom 1975) zeigt, wo die von J. B. Thibaut, J. Mateos (und mir: a.a.O., 72ff) vertretene Deutung der Zeugnisse über die Einführung und die Vorgeschichte des Cherubikon bestätigt wird (S. 53–118, bes. 98).

Von den beiden Textbänden hat der kirchenslavisch-deutsche (B) gegenüber dem griechisch-deutschen (A) an Übersichtlichkeit (Wiedergabe der Rubriken in Kursivschrift), wie auch durch Beseitigung kleiner Unebenheiten (z. B. Psalmenreferenz für die Segensbitte: A 1, fehlender Hinweis auf Gal 13,13: A 10) gewonnen. – In Heft C, 43, Anm. 1 zu S. 10, muß gelesen werden: Leo III. (statt: II.); im Schriftstellenregister (C 69) beziehen sich Jo 14,16 (= 14,16f, vgl. A/B zu S. 2) und 14,17 auf dieselbe Schriftstelle (zu A/B 2 und 101). Ein Hinweis auf Lk 21,34 (βιωτικὴ μέριμνα) könnte in Anm. 2 zu S. 50 aufgenommen werden.

Insgesamt gebührt der Herausgeberin Dank für das willkommene, gerade auch in liturgiewissenschaftlichen und ostkirchenkundlichen Universitätsseminaren bestens nutzbare Arbeitsmittel, dem man weite Verbreitung wünscht.

Würzburg Hans-Joachim Schulz

Brovelli, Franco: **La „Expositio Missae Canonicae".** Edizione critica e studio liturgico-teologico. – Milano: 1979. 151 S., 3 Tafeln. (Estratto da „Archivio Ambrosiano" XXXV) kart.

Die Bemühungen der karolingischen Herrscher um eine Vereinheitlichung der zersplitterten Liturgie in ihrem großen Reich nach dem Muster der römischen Liturgie wurden begleitet von Anweisungen an die Bischöfe, die ein Minimum an religiöser Unterweisung und Prüfung der Priester, vor allem über die Glaubensbekenntnisse (Apostolicum, „Athanasianum"), das Gebet des Herrn und die Texte der Messe, besonders den Canon, forderten (16–19).

Während die Erklärungen der Glaubensbekenntnisse und des Vaterunsers von den Priestern an die Gläubigen weitergegeben werden sollten, wenden sich die „Expositiones Missae" wohl nur an die Priester. Die ältesten dieser Erklärungen sind von unbekannten Verfassern um 800 geschrieben. Kritisch ediert wurde die Expositio „Dominus vobiscum" (J. M. Hanssens, Amalarii episcopi opera liturgica omnia I (Studi e Testi 138), Città del Vaticano 1948, 283–338), während zwei andere, „Primum in ordine" (PL 138, 1173–1186) und „Quotiens contra se" (PL 96, 1481–1502) noch auf eine kritische Edition warten.

Eine ebenfalls anonyme Erklärung des Meßordo („Missa canonica") nach ambrosianischem Ritus, die in einer Sammelhandschrift vom Anfang des 11. Jh.s mit einer Lücke (Memento mortuorum bis zur Einleitung zum Vaterunser) erhalten blieb: Montpellier, Bibl. de l'Université, ms. 76, f. 73^r–81^r = M, wurde von A. Wilmart in Auszügen ediert und kommentiert: Une exposition de la messe ambrosienne: JLw 2 (1922) 47–97; italienisch: Ambrosius 7 (1931) 185–206. Eine andere Sammelhandschrift des 10./11. Jh.s: Milano, Bibl. Ambrosiana, cod. I 103 sup., enthält (f. 13^v – 20^v) eine bei „sacrificium patriarchae nostri" endende Rezension, die verschiedene Erweiterungen, meist aus den erwähnten Expositionen des römischen Ritus enthält = B. Auch die dritte, sowohl kürzende wie teilweise erheblich erweiternde Fassung ist Teil einer um 1140 geschriebenen Sammelhandschrift derselben Bibliothek: cod. I 152 inf., f. 140^r – 150^v = A.

B. ediert (40–81), wie das schon Abt B. Capelle nach Transkription der drei Rezensionen (1958–1959) geplant, aber einige Monate vor seinem Tod 1961 wegen seiner Arbeit an der Vorbereitung des Liturgieschemas aufgegeben hatte, auf den linken bzw. rechten Seiten die Rezensionen M und A. Im Apparat zu M erscheinen die Varianten nach B und gekürzt nach A.

Es folgen der liturgische Text ohne die Varianten (vgl. jedoch 86) der drei Rezensionen (82–85), eine Untersuchung über die Quellen, hauptsächlich Isidors von Sevilla Etymologiarum sive originum libri, und parallele Texte, in der Regel die oben erwähnten drei Erklärungen des römischen Meßordo, die jedoch nur den Verfassern der Rezensionen A und B bekannt gewesen sein dürften (86–104), sodann eine liturgische (105–127) und theologische Analyse (128–141) sowie Schlußfolgerungen (142–151).

Im Unterschied zu den römischen enthalten die ambrosianischen Sakramentare nicht nur den Kanon (einschließlich der Präfationen), sondern auch den übrigen Meßordo. Im Vergleich zu den erhaltenen Sakramentaren ergeben sich einige bemerkenswerte Unterschiede, von denen die wichtigsten folgende sind. Das Gloria wird in M erwähnt, während die Sakramentare den Text des Gloria und Credo bringen. Nur A enthält die Apologie des Priesters vor dem Altar „Rogo te altissime" (82) wie alle ambrosianischen (und einige andere) Sakramentare, jedoch dort mit etwas kürzerem Text und nicht als Teil der „Missa canonica" (109–112). Der Text der vier Orationen, die zur „Missa canonica" gehören (82, „super populum", „syndonem", „oblata", „post communionem"), ist identisch mit dem der Sakramentare, mit Ausnahme von zwei Varianten in M und A in der „oratio super populum" und einer Variante in der „oratio super syndonem" innerhalb der drei Textzeugen wie auch in den Sakramentaren (112ff).

Im Kanon bestehen folgende für die Datierung der ursprünglichen „Expositio" wichtige Unterschiede zu den Sakramentaren. Im „Te igitur" werden weder Bischof noch Könige (Kaiser) erwähnt (114). Im „Memento vivorum" fehlt in M und B der karolingische Einschub „pro quibus tibi offerimus vel" (114f) während die Rubrik „In hoc loco recitari debent nomina vivorum" (115f), und eine entsprechende Rubrik im „Memento mortuorum" (das in den anonymen „Expositiones" des römischen Textes fehlt) noch erhalten sind, in M mit dem Zusatz im Gebetstext („Memento famulorum famularumque tuarum illorum et illarum) et eorum

qui se nostris licet indignis precibus commendaverunt, et quorum quarumque"; hier setzt die erwähnte Lücke ein; B. ergänzt: „elemosinas suscepimus" (116ff).

Der meist knappe Kommentar der „Expositio" bezieht sich nur auf den Text, nicht auf die Riten. Er unterscheidet sich also von rituellen Ordines und erst recht lehrhaften Traktaten. Die gleichzeitig mit unserer „Expositio" bei Amalar einsetzende und später wuchernde Allegorese begegnet nur einmal in der Rezension A bei der Erklärung des Terminus „Sindon" (120). Der Gemeinschaftscharakter der Feier wird bei dem Dialog vor der Präfation erwähnt (48f; 121), ebenso, was B. nicht erwähnt, im Kommentar zu „plebs sancta" im „Unde et memores" (66f), bestimmt aber nicht den Duktus der Erklärung, die keine Aussagen macht über die Gesamtstruktur der Feier. So fehlen Hinweise auf die Bedeutung des Wortgottesdienstes (124). Es ist „Sache der Priester allein, Brot und Wein auf den Altar zu stellen und zu segnen (‚signare'), Sache des Herrn aber ist, den Segen (‚benedictionem') zu geben" (zur „Oratio super oblata"; 46f; 121 Anm. 318). In der Rezension A steht vor „Te igitur" die Rubrik „Secreta". Sie verrät den vollzogenen Übergang zur leisen Rezitation des Kanons (121). Doch wird im Unterschied zur sehr summarischen Erklärung des Kanons in der „Expositio" „Quotiens contra se" der ganze Kanontext paraphrasiert und erläutert, allerdings in sehr unterschiedlichem Maße.

Neben diesen und weiteren liturgischen Hinweisen erörtert der Hrsg. einige theologische Akzente. Die patristischen Deutungen von „Mysterium" und „Sacramentum" als Realisierung des Heilsmysteriums, das im Pascha gipfelt, weichen einer Konzentration auf die „Verwandlung" von Brot und Wein in Leib und Blut: 46f: „fiat" wie im „Quam oblationem" (62f), „vertatur" in der Erklärung von A und B (ebd.); „transiret" in M und B, „verterentur" in M (62f), „fieri" in B (130f). Die Identität von Kreuz- und Meßopfer wird nur kurz bei der Erklärung des Melchisedechopfers erwähnt: Es war ein Vorbild dafür, daß Jesus Gott Vater „pro nostra redemptione in ara crucis offerret (A: offere deberet) panem suae carnis et vinum sanguinis sui"; das folgende wird von A ausgelassen: „propter quod et discipulis in cena hoc ipsum sacrificium precepit offerendum" (70f; 131 Anm. 354 nicht erwähnt).

Als Hauptwirkung erscheinen der Nachlaß der Sünden, besonders der geringeren (so nur in M: 58f; 68f; 75; 78f; 131) und der Sieg über den Teufel (68f). Nur flüchtig erwähnt wird, daß die Kommunion die Empfänger zu Gliedern Christi macht (78f). Wie auch in den übrigen „Expositiones" wird das Kyrie trinitarisch gedeutet (52f; 93; 133). In der Schlußdoxologie wird zu „in unitate Spiritus" im Unterschied zum ursprünglich intendierten Sinn bemerkt: „Ideo additur quia patris et filii et spiritus sancti, quamvis sint personae, tanem unus est deus, quia unus (!) est substantia" (75: A; Lücke in M und B).

Die Rezensionen B und A betonen die gleichewige und gleichwesentliche Gottheit Christi (49; nur in B: 46f; 49; 134), wenngleich die Mittlerfunktion ebenfalls herausgestellt wird (50f; 60f; nur in A erhalten: 75). Zahlreich sind die mariologischen Akzente (vgl. 134); A spricht von der Jungfrauenschaft vor, in und nach der Geburt: 77.

Auffällig sind zwei prädestinatianistische Aussagen, zuerst im – in der Rezension A besonders energischen – Widerspruch zum ambrosianischen Eigentext der „Qui pridie"-Strophe: „quam pro nostra et omnium salute", der nach G. Morin (RBén 20 [1910] 513) und C. Coebergh (Ambrosius 31 [1955] 142f) eingefügt wurde, um die Universalität der Erlösungstat zu betonen, in der Zufügung „et omnium praedestinatorum salute" (M und B); „omnium, subaudis: predestinatorum salute" (A: 62f), wiederholt, anscheinend gedeckt durch den biblisch-liturgischen Text „pro vobis et pro multis effundetur", „Hic notandum (A: adtendendum) est quia non ait pro omnibus, sed pro multis (B: vobis), quoniam non omnes salvantur, sed tantummodeo praedestinati" (66f). Mit Recht sieht B. hier einen Einfluß des Gottschalk, der seine von der Mainzer Synode 848 verurteilte Häresie in Oberitalien mindestens in den Jahren 840 und 845–846 gepredigt und sich nach dem Zeugnis des Erzbischofs Hinkmar von Reims auch auf das „multi" im Kelchwort berufen hat (136–141).

Eher zu den theologischen Elementen als wie bei B. zu den liturgischen zählt die fortschreitende Akzentuierung des päpstlichen Amtes. Während M die Nennung des Papstes im „Te igitur" nicht erläutert, kommentiert A: „id est simul cum illo qui sedi apostolice preest"; B: „papa dicitur quia in vice sancti Petri sedit cui commissa est aeclesia" (56f).

Zur Datierung der „Expositio" ergibt sich aus den Analysen, daß die drei Rezensionen nacheinander in der Reihenfolge M, B, A entstanden sind. Nicht ersichtlich ist, warum B. der aus inhaltlichen Gründen sicher jüngsten Rezension das Sigel A statt B gibt. Die Rezensionen sind nicht erst zur Zeit entstanden, als sie in die Sammelhandschriften aufgenommen wurden, da sie dem damaligen liturgischen und theologischen Stand nicht mehr entsprachen. B. stellt drei Hypothesen auf: 1. M um 800, B um 810, A um 840–845; 2. M um 810, B und A um 840–845. In beiden Hypothesen ist die Annahme erforderlich, daß M und B im vorliegenden Text um 840–845 prädestinatianistisch interpoliert wurden. Am plausibelsten erscheint die dritte Hypothese, daß der Prototyp wegen des archaischen, in allen drei Rezensionen mehr oder weniger deutlichen Inhaltes um 800–810 entstanden ist, und alle drei Rezensionen kurz hintereinander zur Zeit des Bischofs Augilbert II um 840–845 verfaßt wurden, als die fortschreitende karolingische Reform den stärksten Einfluß auf die ambrosianische Liturgie gewann und der Prädestinatianismus für kurze Zeit akzeptiert wurde.

So reichhaltig der Kommentar B.s auch ist, so vermißt man doch manche naheliegenden Hinweise oder stärkere Verdeutlichungen. Einige Beispiele dafür:

Die Expositio setzt anscheinend geringe Lateinkenntnisse voraus. Selbst einfache Worte werden erklärt, z. B. „Te igitur"; „ergo te certe" (M), „idest te certe" (B), „id est ergo" (A); „clementissime": „piissime" (M), „idest piissime et d . . . s dicitur quasi habundans" (B), „idest clarissime vel piissime" (A: 54f); „Pridie": „uno die ante" (M); „idest uno die ante" (B); „id est uno die antea" (A: 62f).

Einerseits überraschen richtige Erklärungen. Z. B. wird in M und B „adunare" (fehlt in A) durch „congregare" erläutert (56f); A erklärt im „Hanc igitur" „grege . . . numerari": „id est adunari" (63). Vgl. dagegen die nicht treffende Übertragung im Deutschen Meßbuch 1975: „Schenke . . . Einheit". Es wird richtig erkannt, daß „praefatio" eine „narratio rei" ist. A. allerdings setzt davor: „praelocutio". Die Apposition „causa delectationis inducta" ist allerdings nicht gerade treffend, wird aber dann in M und A besser erläutert: „Haec ergo praefatio ideo a sacerdote canitur, ut populus suo creatori delectabiliter gratias agere provocetur" (A: populos . . . provocet; der ganze Passus fehlt in B: 48f). Auch die Erklärung der aus dem Griechischen stammenden Worte ist im allgemeinen zutreffend.

Andererseits gibt es falsche Deutungen. So wird im „Te igitur" in A und B mit Isidor (95 Anm. 183) der Bestandteil „doxa" in „orthodoxis" („vir rectae gloriae"), obwohl es vorher richtig heißt: „Orthodoxus est qui recte credit, et sicut credit vivit", nicht als Anschauung, Meinung, sondern als Herrlichkeit verstanden und (wieder mit Isidor) so interpretiert; „vir rectae gloriae. Hoc nomine non potest vocari quia aliter vivit quam credit". A läßt die Sachaussage bestehen, verzichtet aber auf die falsche Etymologie (56f). Auch lateinische Termini werden falsch gedeutet. Z. B. wird – wie damals schon generell – „benedicere" im Einsetzungsbericht nicht als „preisen", sondern als „segnen" verstanden (64f). Im „Quam oblationem" wird „adscriptam" mit „assignatam" umschrieben, in M außerdem mit „applicatam" (1. Stelle) und „adiunctam" (3. Stelle), „ratam" mit „perpetuam, dignam, firmam" (M), „firmam" (B) und – im letzten Teil nicht schlecht – „perpetuam, iudicatam sive firmatam, ut dignam illam iudicet sibi". „Rationabile" wird mit „ratione plenam" (statt „spiritualem") interpretiert (62f). „Hostia" im „Unde et memores"-Teil wird im Anschluß an Isidor (98 Anm. 208) mit „hostes" in Zusammenhang gebracht, weil früher Opfer zur Überwindung von Feinden dargebracht wurden (68f).

Unbeschadet dieser kleineren Desiderata verdienen sowohl die sorgfältige Edition wie die kenntnisreichen und überzeugenden liturgischen und theologischen Studien höchstes Lob. Das Ergebnis ist nicht nur für die Geschichte der ambrosianischen, sondern auch der römischen Liturgie und für die Dogmengeschichte von hohem Wert.

Münster Emil Joseph Lengeling

Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Hrsg. von Norbert Höslinger und Theodor Maas-Ewerd. – Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk (1979). 336 S. (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg Bd 4), Ln DM 42.–

In den letzten Jahren hat sich die liturgiewissenschaftliche Forschung öfters Einzelpersönlichkeiten, die für die Gottesdienstgeschichte bedeutsam sind, zugewandt. So etwa V. A. Winter (1754–1814), J. M. Sailer (1751–1832) und F. A. Staudenmaier (1800–1856). In diesem Zusammenhang stellt man natürlich auch die Frage nach dem Wirken von Liturgikern späterer Zeit, speziell

des 19./20. Jh.s. Daß es dabei für die Erstellung einer detaillierten Gesamt-Wirkungsgeschichte dieser Phase noch etwas früh sein dürfte, mag zutreffen. Was aber zu tun ist: das Sammeln, was man später nur noch unter erschwerten Umständen auffinden kann. Nämlich: Ansätze, Zeugnisse der Zeitgenossen, Hintergründe usw. Im besagten Zeitraum kommt nun – etwa neben der speziell liturgietheoretischen bzw. liturgiesystematischen Arbeit von O. Casel (und dem Umkreis von Maria Laach) – vor allem dem mehr liturgiepraktischen Tun von Pius Parsch (1884–1954) ein besonders bedeutsames Gewicht zu. Von daher ist es zu begrüßen, daß im vorliegenden Werk ein diesbezüglicher Anfang gemacht wird.

Das Buch stellt ein Sammelwerk dar, das sein Material, neben Vorwerk und Nachwort (F. König) in vier Hauptblöcke gliedert: (1) Pius Parsch und sein Werk, (2) Fakten und Ereignisse, (3) Einflüsse und Anregungen sowie (4) Auswirkungen. Für die Weiterarbeit und Durchdringung sind auch die folgenden Partien wichtig: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Pius Parsch, Zeittafel sowie Register. Als der Vertiefung dienlich darf man nicht zuletzt das instruktive und reichhaltige Bild- und Kartenmaterial nennen.

Im ersten Teil des Bdes (Person und Werk) kommen die beiden Hrsg. und A. Stöger zu Wort. Sie beschäftigen sich mit dem Lebenswerk Parschs (P.), seiner Beziehung zur liturgischen Erneuerung in Deutschland, sowie seiner Position im Zuge der christlichen Frömmigkeit. – Der zweite Teil vermittelt Überlegungen der Hrsg. sowie von H. Lendl und M. Bittner zu markanten Themenbereichen nebst Daten im Umkreis P.s. Es sind dies zunächst Perspektiven der liturgischen Gemeinde St. Gertrud in Klosterneuburg, der katholischen Jugendbewegung sowie der Pfarrei Floridsdorf (in der P. 1941–1946 wirkte). Dem folgt eine Abhandlung zur Reaktion P.s auf die Enzyklika Mediator dei (1947), seine Ansätze zur Erneuerung der Osterfeier sowie Aspekte des Entwicklungsgangs der Zeitschrift Bibel und Liturgie. – Im dritten Teil werden der Umkreis und die Querverbindungen der Person und des Werkes angesprochen. Es tun dies zunächst F. Röhrig hinsichtlich seiner Position im Chorherrenstift Klosterneuburg, E. v. Severus bezüglich des Verhältnisses P. und Maria Laach. Im Anschluß daran werden von W. Dürig die Beziehungen von P. zu Stanislaus Stephan und seitens W. Glade die Kontakte zwischen P. und W. Schmidt SVD beleuchtet. – Im abschließenden vierten Part berichtet der Nachfolger P.s über den Wirkungsbereich der Bemühungen dieses Liturgiepioniers. Und zwar in den Abschnitten: „P. in der Sicht seiner Zeitgenossen" (Dokumentation), „Nur Erinnerungen" und „Das Fortleben des Werkes in Klosterneuburg".

Der folgende Anhang hat ebenfalls sein Gewicht. Neben den üblichen Registern bietet er nämlich erstmals ein umfassendes Verzeichnis der Veröffentlichungen von P. Das ist insofern von besonderer Bedeutung, als dessen Werk nicht nur größere Abhandlungen umfaßt, sondern noch mehr Kleinschriften wie Arbeitshilfen, Andachtshefte, Texte, Seelsorgsbriefe und Wandtafeln, die (heute) oft schwer greifbar sind. Sehr instruktiv ist auch das beigegebene Bildmaterial, das nicht nur P. selbst, sondern sein Umfeld und Weiterleben (Bibelbewegung; Pius-Parsch-Institut für Liturgiepastoral, beide in Klosterneuburg angesiedelt) anschaulich macht.

Zusammenfassend kann man sagen, daß dieses Mosaik in vielfältiger Weise nützlich ist. Einmal bildet es eine (erste) Sammlung von Hintergründen und Fakten, die zur Beleuchtung der damaligen und heutigen Situation äußerst hilfreich sind. Daneben wirkt es anregend, den aufgezeigten Spuren nachzugehen, Kenntnisse zu erweitern, zu verifizieren oder auch andere Akzente zu entdecken. Nicht zuletzt aber ist das Buch eine Ermunterung. Wir erleben einen Menschen, der mit Enthusiasmus ein Werk verfolgt und trotz Schwierigkeiten höchsten Grades (kirchliche Verleumdungen usw.) nicht aufgibt und so mithilft, ein großartiges Ziel zu erreichen. Und das gemäß einem Motto, das von ihm stammt und das den Titel für das vorliegende Buch abgibt: Mit sanfter Zähigkeit!

Bamberg Hermann Reifenberg

Fischer, Balthasar: **Von der Schale zum Kern.** Kurzansprachen zu Zeichen und Worten der Liturgie. – Einsiedeln, Zürich, Freiburg, Wien: Benziger/Herder (1979). 96 S. (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst") kart. DM 11.50

Mit der liturgischen Neuordnung ist die Homilie wieder zum festen Bestandteil der Eucharistiefeier geworden, zumeist aber als Auslegung der Schriftlesung. Und das ist auch gut so, da die neue Perikopenordnung an Sonntagen einen dreijährigen Zyklus kennt. Die Gemeinde wäre hoffnungslos überfordert, wenn sie – vor allem dort, wo sonntäglich drei Lesungen gehalten werden, wie es die Ordnung ja an sich vorsieht – die Lesungen über sich ergehen lassen müßte, ohne daß sie ihr erschlossen würden. Doch sagt die Allgemeine Einführung in das neue Römische Meßbuch, daß Inhalt der Homilie nicht nur „eine Auslegung der Schriftlesung unter einem bestimmten Gesichtspunkt" sein könne, sondern auch „eine Auslegung eines anderen Textes aus dem Ordinarium oder aus dem Proprium der Tagesmesse unter Berücksichtigung des Mysteriums, das gefeiert wird" (Art. 41). Tatsächlich scheint es heute – zehn Jahre nach Erscheinen des neuen Missale – dringlich, an das anzuknüpfen, was man früher die Meßkatechese nannte. Was die Gemeinde in der neugeordneten Eucharistiefeier vollzieht, ist ihr in den Einzelelementen und Handlungen nicht immer ganz klar. So bedarf es hin und wieder der Erläuterung von Texten und Riten.

Vf. geht es genau um diesen Bereich. In 10 Kurzansprachen-Modellen erläutert er Zeichen und Gebärden, so Kreuzzeichen, Wasser, Salbung, aufgelegte Hände, Altarkuß, Weihrauch, ausgebreitete Hände. Es geht also nicht nur um die Eucharistiefeier, sondern auch um die Liturgie der Sakramente. 10 weitere Modelle betreffen Worte zumeist aus der Meßfeier, so u. a. Kyrie eleison, Halleluja, Wir haben die Herzen beim Herrn, Für alle Verstorbenen, um deren Glauben niemand weiß als du. Die letzten zehn Ansprachen beziehen sich auf Zeichen, Gebärden und Worte, die jeweils für das Verständnis der Kinder ausgelegt werden, kurze Kinderpredigten also.

Da es nicht hinreicht, die Liturgie zu verändern, sondern es auch der Erklärung dafür bedarf – und das ist nach wie vor für die Gläubigen zumindest noch immer nicht ausreichend geleistet worden –, handelt es sich um ein längst überfälliges Büchlein. Ein Nachteil mag sein, daß die Einzelthemen mehr zufällig gewählt scheinen, so wie sie Vf. wohl tatsächlich für eine Gemeinde gehalten (und z. T. schon in der Zeitschrift „Gottesdienst" veröffentlicht) hat. So erhält der Interessierte möglicherweise gerade über den Gestus und das Wort, das er erklären oder erklärt haben möchte, keine Auskunft. Dafür ist wohl als Ergänzung ein zweites Buch zu nennen, ohne daß es hier bewertet werden soll: H. B. Meyer (Hg.), Er brach das Brot. Eucharistiepredigten, 230 S., Innsbruck: Tyrolia (1979). Erwähnt sei aber noch, daß die Erarbeitung von Fischer für die Praxis unmittelbar zu verwenden ist, gekonnt in Sprache und Vermittlung.

Münster Klemens Richter

Welte, Bernhard: **Religionsphilosophie.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). 268 S., geb. DM 34.–

Das vorliegende Buch ist im Zusammenhang mit den Vorlesungen über Religionsphilosophie zu sehen, welche Vf. in den Jahren 1962 bis 1973 in Freiburg regelmäßig durchzuführen hatte.

Es ist in drei Kap. aufgebaut. Das erste, mit dem Titel „Einleitende Fragen" klärt in vier Paragraphen den Sinn des philosophischen Denkens überhaupt, bezieht den so gewonnenen Begriff von Philosophie auf die Religionsphilosophie und blickt nach der Erarbeitung eines Vorbegriffes von Religion auf Religion und Religionsphilosophie in der neuzeitlichen philosophischen Situation. Dabei werden Wittgensteins Traktatus, Poppers Wissenschaftstheorie, der Kritische Rationalismus in der Gestalt, welche er bei Hans Albert gefunden hat, und das Religionsverständnis der Kritischen Theorie von ihren leitenden Gesichtspunkten her zusammengefaßt und in ihrer Bedeutung für die religionsphilosophische Fragestellung in der Gegenwart herausgestellt. W. bemüht sich jeweils um den Nachweis, daß die vorgetragenen religionskritischen Argumente nicht in der Lage sind, Religion und Religionsphilosophie als sinnlos, unbegründet und somit unmöglich erscheinen zu lassen. Im Abschnitt über die Begründungsweise des philosophischen Denkens (18f) wird Entscheidendes für W.s Methode sichtbar. Das Denken versucht nach W. das aufzudecken, „was nicht einfach positiv vor Augen liegt und was gleichwohl für das besonnene Denken sichtbar werden kann." Es geht ihm um ein „Sich-selber-Zeigen" der Sache des Denkens, also um eine Phänomenologie im Sinne Heideggers. Dabei fügt er allerdings hinzu, daß niemand gezwungen werden kann, diese Sache in den Blick zu nehmen, so daß eine Differenz zwischen dem an sich Sichtbaren und der Einlösung des Anspruches des Denkens auf intersubjektive Geltung eintreten kann. Nach W. ist Philosophie gehalten, über den phänomenologischen Hinblick hinaus, was sich ihm zeigt, im Begriff zu bergen. Von daher kann er sagen: „Im denkenden Sehen und im bergenden Begreifen dessen, was durch das philosophische Denken aufgedeckt wurde, liegt die eigentliche Begründung der Philosophie" (19). Das zweite Kap. widmet sich der Frage nach Gott „als Prinzip der Religion" in sechs Paragraphen (45–165), während das dritte Kap. vom Menschen als dem „Vollbringer der Religion" spricht (§§ 12–17, 167–258). In diesem dritten Kap. ist vom Glauben, vom Gebet, vom

Gebet als Schweigen und als Sprache, vom Kult und der Gemeinde und schließlich vom Wesen und Unwesen der Religion, wovon eben schon gesprochen wurde, die Rede.

Wir wollen im folgenden einige wichtige Grundgedanken des zweiten Kap. über Gott als Prinzip der Religion hervorheben. In ihm tritt nämlich das Denken W.s in der Eigenart seiner phänomenologischen Metaphysik, seines Bezuges zur Tradition der philosophischen Lehre von Gott und seiner Auseinandersetzung mit dem Atheismus aufs deutlichste hervor. Es geht W. um einen Weg des Denkens zu Gott. Den Begriff „Gottesbeweis" lehnt er ab, damit es nicht zu einer Verwechslung mit wissenschaftlichen Beweisen im modernen empirischen Sinne kommt. Solche mißverstandenen Gottesbeweise sieht W. seit Kant als widerlegt an. Außerdem gilt, daß ein auf solche Weise bewiesener Gott kein „göttlicher Gott" im Sinne Heideggers wäre. W. sucht, ähnlich wie Descartes, ein unbezweifelbares Fundament, von dem die philosophische Argumentation bei ihrer Frage nach Gott ausgehen kann. In dieser Absicht macht W. drei „Grundtatsachen" namhaft. Die erste ist das Dasein. Niemand kann bestreiten, daß „wir da sind, inmitten anderer Menschen, inmitten unserer Gesellschaft, inmitten unserer Welt" (47). Welt wird dabei als „ein offener Raum von Erfahrungen" (47) verstanden. Unsere Existenz in der Welt kann niemals einer phänomenologischen Einklammerung im Sinne Husserls unterliegen, wohl aber bestimmte Weltinterpretationen. Ihnen liegt unser Dasein inmitten der Welt als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde. Die zweite Tatsache, welche nicht bezweifelt werden kann, ist unser Nicht-Dasein. Denn ausgehend von unserer Präsenz für uns selber, die mit unserem gegenwärtigen Dasein gegeben ist, kommt uns auch zur Gegebenheit, daß wir nicht immer da waren und nicht immer da sein werden. Hier taucht die sprachliche Schwierigkeit auf, das Nicht-Dasein als eine Tatsache zu bezeichnen. Nach W. kommt darin eine bestimmte Negation zur Geltung. Diese „bestimmte und reale Negation alles menschlichen Daseins" (50) bezieht sich nicht nur auf den Einzelnen, sondern gilt auch „von allen überindividuellen menschlichen Gebilden, von Institutionen, Gesellschaftsformen, Kulturen usw." (50). In der Gewißheit unseres Nicht-Daseins kommt nach W. eine Erfahrung des Nichts zur Gegebenheit. „Nichts" meint hier „die Negation und also das Nicht des Daseienden und damit das schlechthin Andere des Daseienden" (51). Als solches kommt ihm eine Zweideutigkeit zu. Dieses Andere des Daseins könnte als das „nichtige Nichts und das Nichts der absoluten Verbergung" (53) verstanden werden. Das nichtige Nichts meint: „Hier ist überhaupt nichts." Das Nichts der Verbergung meint: „Hier sehe ich nichts. Was hier waltet, ist mir ganz entzogen und verborgen" (52). Diese Zweideutigkeit kann zunächst nicht aufgelöst werden. Das Verhältnis des Nichts zum Menschen läßt sich in verschiedener Hinsicht noch näher bestimmen. So erscheint es als das Abdrängende. Es wird so bezeichnet, weil es etwas an sich hat, „das uns veranlaßt, nicht oder doch nicht gerne an es zu denken" (54). Es hält uns eine „starke emotionsgeladene Schranke" (55) entgegen, weil wir an ihm eine Endlosigkeit und Unbedingtheit erfahren. Sie liegt darin, daß nichts von dem, was ins Nicht-Dasein gesunken ist, jemals wiederkehrt. In diesem „Niemals" kommt die Endlosigkeit des auf uns zukommenden Nichts zum Ausdruck. Weil dieses im Tod auf uns zukommende Nichts „jeden und alle und dies für immer" verschlingt, ist es „in seiner Endlosigkeit das Ungeheuerliche" und zeigt seine „gleichsam... extensive Dimension". In ihr ist es zugleich in seiner „Unausweichlichkeit" (55) bestimmt. Das Nichts muß schließlich als das Unbedingte bezeichnet werden, weil es „aller menschlichen Macht eine Grenze" setzt. Natürlich ist das Nichts „kein Ding oder Subjekt" (56). Es ist das Andere des Daseins, aber so, „daß es im Dasein erfahren wird. Das Dasein selbst zeigt sich... als der Ort der Erfahrung oder der Gegebenheit des Nichts. Das Nichts ist gerade im Dasein als sein Anderes..." (57).

Um die Frage nach der Zweideutigkeit des Nichts einer Antwort zuzuführen, bringt W. die dritte Grundtatsache ein. Sie hängt mit der Sinnfrage und dem Sinnpostulat zusammen. W. spricht von einer „Dynamik des Vollzuges des Daseins" (59), welches dieses Dasein ständig leitet. Es ist die Sinnvoraussetzung, die wir in jeder Art von konkretem Handeln machen müssen. Wir fragen ursprünglichst nach Sinn und zielen mit dieser Frage auf das, „was unser Leben im ganzen und in seinen einzelnen Vollzügen rechtfertigen und erfüllen kann" (58). Sobald wir handeln, müssen wir diese zunächst offene Sinnfrage durch eine Sinnsetzung schließen, da ohne sie kein Handeln möglich ist. Das gilt vor allen Dingen dort, wo wir uns ethisch engagieren. Hier müssen wir postulieren, daß solche Handlungen einen Sinn haben. Der Sinn einzelner Handlungen und Handlungsziele erweist sich aber immer als unzureichend. Aus diesem Ungenügen werden wir zur Frage nach dem Sinn des Ganzen und zum Bewußtsein des eigentlichen Sinnpostulates geführt, welches auf den Sinn der Totalität zielt. Die Differenz zwischen erreichtem Teilsinn und dem noch ausstehenden Totalsinn nennt W. im Anschluß an Adorno „Negative Dialektik". Es mag sein, daß die Frage nach dem Sinn des Ganzen im Verlauf eines bestimmten Daseins erst spät gestellt wird. Das darf uns aber nicht daran vorbeisehen lassen, daß es im Menschen einen „ursprünglichen Lebenstrieb" gibt, der auf den Sinn des Ganzen zielt. Aus ihm heraus wachsen die Entwürfe und Interpretationen der Wirklichkeit. In ihnen ist der Sinntrieb und von ihm her die Forderung nach dem Sinn des Ganzen, das Sinnpostulat, als eine erste und unhintergehbare Voraussetzung anwesend: „In diesem Sinne ist das totale Sinnpostulat die Voraussetzung und der Anfang alles Lebens auf Sinn hin" (61).

Von diesen Voraussetzungen her kommt es nun bei W. zur Entscheidung bezüglich der Zweideutigkeit des Nichts. Wäre es das nichtige Nichts, so müßte die Sinnfrage des Menschen negativ beantwortet werden, Sinnvoraussetzung und Sinnpostulat wären hinfällig, „das Leben auf totalen Sinn hin" (62) selber sinnlos. Eine solche Sinnlosigkeitsthese, die sich heute häufig als redlicher, weil illusionsloser vorstellt, beruht aber selber wieder auf einer Sinnvoraussetzung. So bestätigt sie, „daß Leben und auf Sinn hin Leben oder Sinn Voraussetzen synonyme Begriffe sind. Selbst wo das menschliche Leben sich entschließt, ausdrücklich auf Sinn zu verzichten, aber dies noch eine Gestalt des wirklichen und handelnden Lebens ist, da zeigt sich, daß es, insofern es Leben ist, wiederum Sinn voraussetzt" (62). Wäre das Nichts das nichtige Nichts, so müßten auch die ethischen Unterscheidungen hinfällig werden, weil Gutes wie Böses in der Gleichgültigkeit des Nichts enden würden. W. weist in diesem Zusammenhang besonders auf eine Unterscheidung hin, die im Anschluß an Max Horkheimers Schrift „Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen" wichtig geworden ist. Horkheimer zeigt, daß, wäre das Nichts das nichtige Nichts, auch die Unterscheidung zwischen Verbrechern und Opfern hinfällig würde. Wir dürfen aber auf keinen Fall die ethischen Unterscheidungen aufgeben, müssen also die Zweideutigkeit des Nichts zugunsten des verbergenden Nichts als unbedingter und unendlicher Macht klären. Jetzt erscheint das Nichts als die lautlose Unendlichkeit und Unbedingtheit jenseits des Seienden. W. beruft sich auch auf das Gewissen, welches uns auffordert, sozusagen auf Sinn zu setzen. Durch eine solche Betrachtungsweise erreicht W. den Zusammenhang von gültiger Interpretation des Nichts und Freiheit. Die Auflösung der Zweideutigkeit des Nichts geschieht allein durch den Sprung der Entscheidung im Sinne Kierkegaards. Aber dieser Entschluß kann sich auf Argumente stützen. Es sind Argumente, welche an die transzendentalen Bedingungen alles menschlichen Sichverhaltens überhaupt rühren. Es kennzeichnet aber die Position W.s, daß er diesen auf Kant zurückweisenden postulatorischen Charakter des Sinnes und den Verweis auf Entscheidung als Signum eines existentiellen Denkens mit der alle seine Überlegungen bestimmenden Absicht zu verbinden vermag, die Dimension des Übergegenständlichen, des mit keinem fixierbaren Seienden zu verwechselnden Abgrundes zu erreichen, aus dem allein Gott gedacht werden kann. Es geht um den Gott, der im Sinne Heideggers von dem Nichts her gedacht werden soll, welches, wie es im Nachwort zur Vorlesung „Was ist Metaphysik?" heißt, der Schleier des Seins ist. Daß hierbei auch W.s langjährige Auseinandersetzung mit Meister Eckhart eine wichtige Rolle spielt, ist durch sein mittlerweile erschienenes Eckhart-Buch[1] zu belegen. Die „Religionsphilosophie" und dasBuch über Eckhart müssen zusammen gelesen werden.

Von daher entwirft W. noch einen zweiten Weg zu Gott. Der erste hat seinen Schwerpunkt in dem vom Tod her auf uns zurückenden Nichts und der damit gegebenen, alles verschlingenden Vergänglichkeit, so daß die Zukunft des Menschen von der Auflösung der Zweideutigkeit des Nichts abhängt. Der zweite Weg fragt stärker nach dem Nichts, „das hinter uns liegt" (75). Hier geht es um den Grund alles Seienden und darum um die „Grund-

[1] Bernhard Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg 1979 (Vgl. Sp. 329).

Frage" (84). Auch sie führt, da es um einen Grund geht, der alles Seiende begründet und im Seienden als dem von ihm begründeten anwesend ist, ohne mit ihm pantheistisch zusammenzufallen, um eine Macht, welche nicht innerhalb des kategorial Seienden gefunden werden kann. So zeigt sich eine letzte Einheit von dem, was allen den letzten Sinn wahrt, mit dem, was allen den ersten Grund seines Seins und seiner Wahrheit gewährt. Beides zusammen ergibt das Neue und doch Uralte, das Geheimnis des Absoluten als A und O, als Anfang und Ende alles Seienden und als seine Mitte. Von daher vermag W. wichtige Stimmen der Tradition aufzuarbeiten und zu zeigen, wie auch die Metaphysik in ihren entscheidenden Grundgedanken in den Bereich des Absoluten als des Überseienden, weil überkategorialen Abgrundes verweist, der alles Denken immer schon bestimmt. Darin kommen so verschiedene Stränge, wie Schellings berühmter Satz „Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?", die Argumente Thomas von Aquins für das Dasein Gottes, das Argument Anselms und Kants Kritik der Gottesbeweise, sofern sie allen Verwechslungen des Endlichen und des Unendlichen ein Ende macht, zuletzt überein. Es braucht wohl kaum darauf hingewiesen zu werden, daß W.s religionsphilosophisches Denken seine Kraft in der Auseinandersetzung des Christentums mit den ostasiatischen Traditionen erweisen könnte. Denn für sie ist das schlechthin Übergegenständliche, welches „Nichts" heißt, gerade weil es das Sein selber ist, immer wieder Ausgangspunkt und Ziel religiösen Denkens und Lebens geworden.

Die integrative Kraft des Denkens W.s beweist sich aber noch weiter. Er vermag auch wesentliche Einsichten des dialogischen Denkens in sein Konzept von Religionsphilosophie aufzunehmen. Für ihn ist nämlich mit der Entscheidung in der Frage, die dem Denken durch die Zweideutigkeit des Nichts aufgegeben wird, noch nicht ausgemacht, ob das Geheimnis jenseits des Seienden als Du angesprochen werden darf. In der Absicht, diese Frage zu klären, untersucht W. zunächst die menschliche Personalität. Sie ist vor allem durch Selbstvollzug = Freiheit und Kommunikation als dem Ort des Geschehens personaler Begegnung bestimmt. W. betont, daß die Bedeutsamkeit der Welt sich erst in den kopersonalen Beziehungen erschließt. Der Welthorizont, das Licht also, in dem eine Person die Wirklichkeit versteht, wird nämlich durch zwischenmenschliche Beziehungen eingefärbt. Denn das Anreden des Du geschieht immer im Bezugsgefüge einer Welt: „Ich sage nicht Du allein. Ich sage vielleicht: Du, ich will Dir etwas zeigen. Oder: Du, gib acht und hüte Dich vor jenem" (120). Ich und Du bewegen sich immer in einem Weltzusammenhang. In „Anrede und Antwort ... wird aus Deiner Welt und meiner Welt eine einzige Welt, unsere Welt" (120). Erst innerhalb der personalen Bezüge erschließt das Seiende seine Bedeutsamkeit. Darum fragt auch die Sinnfrage eigentlich nicht, was mein Leben für einen Sinn habe, sondern: „Was hat unser Leben für einen Sinn?" (123). Sie steht also immer schon in einem interpersonalen Horizont. Das zeigt sich schon in der Struktur der Frage selbst. Denn ein absoluter Sinngrund, der ein Ding wäre, und keine personale Freiheit, könnte nicht antworten. Darum zielt das Sinnpostulat notwendig auf ein Absolutes personaler Art. Es muß von sich her offen für Kommunikation mit dem Menschen, ja deren Grund, der Grund von Interpersonalität sein. So zielt das Sinnpostulat auf ein Absolutes personaler Art. Das Absolute war aber zuvor als das Ungeheure ausgelegt worden, das sich in der Unbedingtheit und Jenseitigkeit des Nichts verbirgt. Von daher gelingt es W., einen Begriff von Personalität des Unendlichen und Absoluten zu entwickeln, welcher diese Personalität gegenüber menschlicher Personalität unverwechselbar macht und zugleich durch die Analogie verbindet. Sie ist in der Entsprechung zwischen dem Grund und dem Begründeten gegeben. Für das „Unaussprechliche und Unausdenkbare" gilt, es kann „nicht weniger als personal sein, wohl aber kann es unergründlich mehr sein. Es bleibt auch als personal Verstandenes, mit Du gerufenes, das unendliche und unaussprechliche Geheimnis jenseits alles dessen, was man durch die Abwandlungen des Wortes Sein sagen kann: Jenseits des ‚Es ist', aber auch jenseits des ‚Du bist'" (131). Hiermit tritt für W. das eigentliche Wesen von Religion zutage. Denn Religion fängt für ihn „mit dem Du des Gebetes" an. Es ist aber gerade „indem es betend ausgesprochen wird, dabei gleichzeitig durchdrungen ... von dem Bewußtsein, damit das Unberührbare zu berühren und das Unaussprechliche anrufend auszusprechen" (132). Anders ausgedrückt „transzendierende Personalität" (130) umschreibt den Kern von Religion.

Der Name „Gott" führt aber im Denken W.s noch einmal einen Schritt weiter. Von Gott darf erst dort gesprochen werden, wo das absolute Geheimnis sich konkrete Gestalt in Raum und Zeit gibt, d. h. von sich her spricht, sich offenbart, seine Epiphanie gewährt. Epiphanie geschieht dort, wo das Unendliche „im Kontext der Endlichkeit ... unter die Bedingungen der Endlichkeit tritt" (135). In dieser Epiphanie schließt sich „die tiefste und gründlichste Differenz, wie wir im Denken überhaupt entdecken können, nämlich die des Überseienden und des Seienden" (136). In diesem Zusammenfall des Überseienden und des Seienden wird das Symbol zum Geschehen. In ihm eröffnet sich zugleich die „Dialektik aller Offenbarung" (137), daß sich nämlich das Absolute in bleibender Unterschiedenheit zum Seienden in dieses hineinbegibt und so für den Menschen Gestalt gewinnt. „Überschwingt" das Geheimnis, nunmehr Gott genannt, die genannte Differenz, wird es darin im Seienden anwesend, so muß gefolgert werden, daß es nicht nur eine, sondern mehrere mögliche Gestalten gibt, in denen der Gott für die Menschen anwesend werden kann (145). W. handelt hier offenbar von der Geschichtlichkeit der Offenbarung. Sie ermöglicht es, daß „angesichts des Symbols die Identitätsaussage möglich" wird: „Dies ist unser Gott" (146).

Die phänomenologische Strenge, die integrative Kraft, die spekulative Tiefe des Buches wurde im vorhergehenden wohl zur Genüge herausgestellt. Dennoch scheinen uns zwei Fragen übrig zu bleiben, welche im Weiterdenken der Ansätze von W. bedacht werden müßten. Die Erste bezieht sich auf W.s Interpretation des Nichts. Es sei unbestritten, daß das „Nichts" zur Chiffre des überkategorialen absoluten Grundes und Zieles aller endlichen Wirklichkeit werden kann. Zu fragen ist aber, ob der Zielpunkt der transzendierenden Bewegung des menschlichen Erfahrens und Denkens zuletzt „Nichts" oder „Sein" heißen muß. Auch wer zugibt, daß das Nichts zum Schleier des Seins zu werden vermag, nämlich für den, der zunächst dem Irrtum verfallen ist, das sinnlich vorfindliche und begrifflich umgreifbare Seiende erschöpfe Wirklichkeit überhaupt, wird sich fragen müssen, ob nicht das alles Seiende Begründende, ihm Existenz und Gestalt Verleihende, welches zugleich das Woraufhin der Verwiesenheit des Menschen auf Sinn ist, nicht besser vom Sein und seiner Unendlichkeit her benannt werden sollte. Damit wird der Unterschied zwischen Thomas und Eckhart berührt. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß auch für Heidegger das Nichts der Schleier des Seins ist und dieses das letzte Wort behält.

Auch muß von W.s Ansatz her gefragt werden, wie jene Erfahrungen zu interpretieren sind, in welchem der Mensch das Nichts als Absurdität, als Seinsverlust, als Einbruch in, ja als Abbruch von sinnhaften Möglichkeiten seines Seinkönnens erfährt. Es mag zutreffend sein, das im Tode auf uns zukommende Nichts als das Nahen des absoluten Geheimnisses zu interpretieren. „Nichts" im Sinne der bestimmten Negation überfällt uns aber auch in Krankheit und Ausbeutung, in der Sinnblindheit der Naturgewalten und den Vergewaltigungen der Geschichte. Wir müssen offenbar zwischen dem von W. zurecht ins Blickfeld gerückten „Nichts" und der absurden „Nichtigkeit" noch einmal unterscheiden, nachdem im Sinne der Gedankenführung W.s der Sinn des ersten Nichts geklärt ist. Das erweist sich sowohl von einer Phänomenologie der faktischen menschlichen Existenz wie von der Themenstellung der philosophisch-theologischen Tradition her als notwendig. Entfällt diese Unterscheidung, so setzt man sich allzu leicht dem berechtigten Vorwurf auf, das Nichts in seiner Zweideutigkeit all zu schnell zu „heilen". Das ist ein Problem, welches sich auch in bezug auf das Denken Heideggers stellt. Wir haben es nicht nur mit dem Nichts zu tun, das Heidegger bedacht hat, sondern auch mit dem, welches, allerdings in falscher Verabsolutierung, bei Sartre auftaucht.

Die zweite Frage lautet: Trifft es zu, daß das Symbol, also der Zusammenfall von Unendlichkeit und Endlichkeit, von unerschöpflichem Geheimnis und begrenzter Gestalt im Seienden in einer Mehrheit von geschichtlichen Konkretionen erfolgt und dies das letzte Wort der Religionsphilosophie über Gott ist, oder vermag die Religionsphilosophie darüber hinaus auch zu zeigen, daß die Idee solcher Epiphanien im Gott-Menschen Jesus Christus zu einer definitiven Endgültigkeit gelangt, so daß nach ihr keine weiteren Möglichkeiten solcher Symbole im Sinne W.s mehr mög-

lich sind? An diesem Punkt wird ein Vergleich zwischen W.s Religionsphilosophie und der Karl Rahners dringlich, da Rahners Religionsphilosophie in „Hörer des Wortes" sich ausdrücklich als eine solche versteht, welche den Menschen als den möglichen Hörer genau derjenigen Offenbarung erweisen will, die sich in dem einen und einzigen Gott-Menschen Jesus Christus vollzieht. Es ist zu vermuten, daß ein solches Gespräch zwischen den Positionen W.s und Rahners die Höhe der Möglichkeiten heutigen religionsphilosophischen Denkens ausmessen würde.

Oberhausen Georg Scherer

Welte, Bernhard: **Meister Eckhart.** Gedanken zu seinen Gedanken – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 268 S. kart. DM 32.80

Nach einem längeren Aufsatz (Meister Eckhart als Aristoteliker, in: Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 69, München 1961, S. 46–74) legt der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte eine Monographie über Meister Eckhart vor. Er selbst weiß, wie schwer es ist, bei der derzeitigen Flut von Sekundärliteratur über Meister Eckhart noch einmal etwas Neues zu sagen (11). Den Inhalt seines Buches faßt W. selbst folgendermaßen zusammen: „Es geht um eine ganz bestimmte Weise des menschlichen Daseins. Dieses Dasein ist zu fassen als ein Geschehen oder ein Vollzug. Die Weise dieses Vollzuges, auf die es mir ankommt, ist aber sehr verschieden von der gewöhnlichen Weise. Darum wird sie zuerst als Abgeschiedenheit erläutert. Es geht von da aus dann weiter und vor allem darum, mit dieser Weise des Daseins das lebendige Geheimnis, das wir Gott nennen, zu berühren, so, daß eine lebendig zu vollziehende Gotteserfahrung möglich wird. Sie kann dargestellt werden als Dasein im weisenlosen Gott oder im dunklen Licht der Gottheit. Bei dieser Weise der Gotteserfahrung wird es entscheidend sein, daß die metaphysischen Bestimmungen Gottes zwar zunächst in den Blick genommen werden, aber dann in immer weiter fortschreitenden Schritten überwunden werden in das dunkle Licht des weiselosen Gottes hinein. Weil aber menschliches Dasein seinen Ort oder sein Da zunächst in der Welt hat, so gehört zu diesem Dasein auch ein bestimmtes religiöses Verständnis der Welt. Dies ist zuletzt darzustellen. So wird schließlich der Blick frei werden auf das Ganze des Daseins in der Welt im dunklen Licht der Gottheit. Von dieser zentralen Sache oder diesem zentralen Gedanken des Meister Eckhart soll also gesprochen werden. Am Schluß und sozusagen als Anhang wollen wir dann noch darauf eingehen, warum dieser kühne Gedanke von Anfang an Mißverständnissen ausgesetzt war, und warum es zu dem Prozeß des Meister Eckhart kam." Dabei will W. nicht in erster Linie eine Arbeit zur Philosophiegeschichte oder Geschichte der Mystik bieten. Er legt „Gedanken zu den Gedanken" (24) vor. „Wir wollen selber mit unseren eignen und also heutigen Gedanken über diese Gedanken nachdenken, die uns seit langem vorgedacht sind."

Es geht dabei um eine Hinwendung zu der Sache, die Meister Eckhart zu denken vorlegt. Dabei wählt W. nicht den Weg, die Gedanken Meister Eckharts im zeitgeschichtlichen Kontext zunächst zu erfassen und dann in unsere Zeit zu übertragen. Er will sofort und unmittelbar mit eigenen Gedanken und Worten das erfassen, worum es Eckhart ging. Diese Methode macht eine Beurteilung des Buches nicht einfach. Es wäre leicht, nachzuweisen, daß W. an einigen Stellen überinterpretiert. So dürfte Meister Eckhart weder an die Überwindung der Metaphysik (84ff) noch die des Subjekt-Objekt-Schemas (90ff) gedacht haben. Hier scheinen mir Gedanken aus der modernen existenzialistischen Philosophie – verschiedentlich wird auf Heidegger Bezug genommen – in die Ideenwelt Meister Eckhardts hineingetragen zu sein. In weiten Teilen des Buches aber wird in eigenständigen Gedankengängen wirklich das getroffen, was Eckhart meinte. Dann verläßt die Sprache auch den wissenschaftlichen Fachjargon besonders heideggerischer Prägung und kann in Bildern und Symbolen jenen Bereich erreichen, in dem allein das Unsagbare aussagbar wird (z. B. 93f, 134f, 186f). Dabei gelingen W. erstaunlich gute Interpretationen einiger Texte Meister Eckharts. Eine Frage bleibt allerdings bei der Lektüre dieses Buches: Ist der Gott als das Nichts der Abgeschiedenheit wirklich noch das personale Du, das sich in Jesus Christus geoffenbart hat?

Insgesamt ein, wenn auch schwierig zu lesendes, dennoch faszinierenden Buch für den, der sich mit dem Anliegen Meister Eckharts beschäftigen will.

Mainz Bardo Weiß

Rosenzweig, Franz: **Der Stern der Erlösung.** Mit einer Einführung von Reinhold Mayer. – Haag: Nijhoff 1976. XXXVII, 516 S. (Franz Rosenzweig und sein Werk. Gesammelte Schriften II) Ln. hfl 100.–

Wenn man von Carl Maria von Weber sagen konnte, daß er auf die Welt gekommen sei, um den ‚Freischütz' zu komponieren, weil im Vergleich dazu das ganze übrige Werk nur als Vor- und Nachspiel gelten könne, dürfte man dies mit noch größerem Recht von Rosenzweigs Jahrhundertwerk „Der Stern der Erösung" behaupten, dieser eruptiven Konfession eines inspirierten Geistes, dieser grandiosen Konzeption einer aus dem Geist des Judentums entworfenen Religionsphilosophie, die gleichzeitig ein Werk der Abrechnung mit dem Idealismus, des kämpferischen Dialogs mit dem Christentum, der schöpferischen Rezeption der europäischen Kultur, der demütigen Nachzeichnung des Gangs der Offenbarungsgeschichte und in alledem ein Werk von kaum abschätzbarer Fernwirkung ist. Nach der rasch vergriffenen Auflage, die 1954 im Lambert Schneider-Verlag, Heidelberg, erschienen war, gehörte der „Stern" zu den größten Raritäten des Buchmarkts. Zweifellos hielt sein jahrzehntelanges Fehlen den Gang der Wirkungsgeschichte zu einem besonders kritischen Zeitpunkt auf, da das verbreitete Verlangen nach geistiger Neuorientierung eine intensive Rezeption begünstigt hätte. Nun liegt das Werk, bereichert um eine von Reinhold Mayer verfaßte Einführung und ein mit großer Sorgfalt erstelltes Register als Band II der unter dem Titel „Der Mensch und sein Werk" Gesammelten Schriften R.s in einer bei Martinus Nijhoff erschienenen imposanten Neuauflage vor, die vor allem im Blick auf die instruktive Einführung zu würdigen ist.

Sie versucht, wie es sich bei einem derart epochalen Neuansatz nahlegt, zunächst den Ausgangspunkt R.s in einer die geistesgeschichtliche Situation sorgfältig und übersichtlich darstellenden, die autobiographischen Implikationen aber doch wohl zu wenig akzentuierenden Analyse zu definieren. Denn so wichtig es ist, die auf die von R. vollzogene „Kehre" hinarbeitenden Tendenzen in den Blick zu bringen, bleibt der Vollzug der Kehre doch seine letztlich unableitbar freie Geistestat, über die das Briefwerk bemerkenswerte Aufschlüsse bietet. Nicht umsonst spricht R. von seinem im Jahre 1913 erlittenen „Zusammenbruch", von seinem „Grauen" vor seiner bisherigen Lebensgestalt, von seiner Suche nach dem „Einen", von seiner Hinkehr zum Glauben der Väter, und dann, unter dem Eindruck der sich ausformenden Konzeption, von der „Dusche" der Gedanken, die ihn überströme. Nur unter konsequenter Berücksichtigung dieser autobiographischen Daten wird sich die spezifische Gestalt von R.s Existenzdenken zutreffend bestimmen lassen.

Um so sorgfältiger zeichnet die Einführung dagegen den von R. beschrittenen Denkweg nach, der ihn von den im ersten Teil seines Werks erarbeiteten „Elementen" (XXIV) über die im zweiten (und nach wiederholten Beteuerungen des Autors wichtigsten) Teil beschriebene „Bahn" (XXVIff) zu der im Schlußteil erhobenen „Gestalt" (XXXIf) führt und in alledem doch nur das entfaltet, was bereits in der aus Briefdialogen mit Eugen Rosenstock und Rudolf Ehrenberg erwachsenen „Urzelle" des „Stern" enthalten war. Wichtig sind die zu Beginn dieser Themenskizze gegebenen Hinweise auf R.s Offenbarungsverständnis (XVIIIff), die Signatur seines „neuen Denkens" (XXff) und insbesondere auch auf seine dialogische Erkenntnistheorie (XXIIf), wichtiger wohl noch die abschließend gezogenen „Folgerungen" (XXXIIff), die sich freilich in der Hauptsache auf die von R. entworfene – und geforderte – Mitmenschlichkeit (XXXIV) und die Frage seiner Rezeption nach Auschwitz beziehen, eine Frage, deren positive Beantwortung Vf. vor allem an die Bereitschaft zu christlich-jüdischer Solidarität im Angesicht einer dezidiert offenbarungsfeindlichen Denkwelt geknüpft sieht.

Unter dem unmittelbaren Eindruck des Ersten Weltkriegs und seiner Todeserfahrung entstanden, ist der „Stern" aber zweifellos wie kein anderes Werk dazu gerüstet, Katastrophen, geistige wie politische und menschliche, zu überdauern und Wege zu ihrer Überwindung zu weisen. Insofern trägt er wie kaum ein vergleichbares Werk die Gewähr bleibender Aktualität in sich. Dieser werkimmanenten Gegebenheit kommt die geistige Situation unverkennbar entgegen. Denn die Konfrontation von Transzendentalphilosophie und Sprachanalyse im philosophischen Denkraum drängt ebenso auf einen Neuansatz wie der durch das Zweite Vatikanum inaugurierte Ökumenismus zu einem Dialog mit dem jüdischen Offenbarungsdenken. Es wird sich zeigen müssen, in welchem Umfang die lang erwartete Neuauflage dem Werk

zu einer breiteren Wirkung verhilft und damit den angesprochenen Desideraten entgegenkommt.

München Eugen Biser

Simons, Thomas: **Albert Camus' Stellung zum christlichen Glauben.** – (Königstein/Ts.): Hanstein 1979. 338 S. (Grenzfragen zwischen Theologie, Philosophie und Sozialwissenschaft 29) kart. DM 32.–

Zum Problem der Religion bzw. des Christentums im Werke Camus' sind in jüngster Zeit bereits mehrere deutsche Monographien erschienen.[1] S. wird mit dem hier vorgelegten Beitrag dem nun gegebenen Diskussionsstand gerecht und bereichert ihn aufgrund einer genauen Kenntnis der gesamten Primär- und eines großen Teils der Sekundärliteratur.

Nach einleitenden Bemerkungen folgt eine knappe Biographie, die einen guten Hintergrund für das Verständnis der Entwicklung des Camusschen Denkens eröffnet. Im umfangreicheren, ersten Hauptteil (Analyse der Werke Albert Camus') geht Vf. in drei Abschnitten (Die Werke des Naturgefühls, der Absurdität, der Revolte) auf nahezu alle Äußerungen Camus' ein, die ihm im Rahmen seines Themas wichtig scheinen. Unter einem vierten Gesichtspunkt (Die Werke der Liebe) wagt er einen Ausblick auf die Perspektive, in der Camus sein Werk fortsetzen wollte.

Im zweiten Hauptteil (Systematische Darstellung) fragt S. sodann nach dem erkenntnistheoretischen Ansatz Camus' sowie seiner Position gegenüber Gott und dem Menschen. Diese Ausführungen werden in einem Abschnitt „Albert Camus' Stellung zum Christentum" zusammengefaßt. Abschließend setzt sich Vf. noch kurz mit den o. g. Veröffentlichungen zur Thematik auseinander. Die Bibliographie ist repräsentativ und übersichtlich.

Was schon die Arbeit Di Méglios auszeichnete, muß auch hier besonders hervorgehoben werden: die sorgfältige Sichtung der Camusschen Werke. Die Analyse hat gegenüber der von Di Méglio den Vorteil, daß das dramatische Werk jeweils im Zusammenhang der Hauptepochen zur Sprache kommt, nicht gesondert behandelt wird. Es fehlt dieser eher trockenen Darstellung aber manches von dem feinen Gespür für Motivlinien und Nuancen, das bei Di Méglio so besticht.

Der zweite Hauptteil wirkt auf weiten Strecken etwas ermüdend. Das liegt letztlich wohl an der unangefochtenen Grundüberzeugung des Vf.s von einer gesicherten Ordnung der Dinge, die der von Camus aufgenommene Schrei Iwan Karamasoffs nicht aufzureißen vermag. Dieser Schrei wird nüchtern und sachlich dargestellt, findet aber keine eigentliche Resonanz: Camus selbst lasse sich mitreißen bis in den Todesschrei Jesu hinein – ihm fehle aber leider der Glaube an die Auferstehung. Daß ein traditionelles Verständnis der Auferweckung Jesu Iwan und seinen Nachfolgern wie ein Schlachtfest vorkommen könnte, bei dem der geopferte Mensch vom versöhnten Gott durch eine unüberbrückbare Kluft von drei Tagen getrennt bleibt, kommt nicht zur Sprache. Die Agonie des Kindes steht nicht darum im Zentrum von La Peste, weil Camus „im Tod und besonders im frühen Tod ... den deutlichsten Hinweis des absurden Bruchs zwischen Mensch und Welt ... (sieht)" (vgl. 170), sondern weil demgegenüber alle Harmonie der göttlichen Allmacht zu spät zu kommen scheint.

Vor allem der Begriff des Absurden ist vom Vf. nicht ganz exakt wiedergegeben. Die Sammlung „L'envers et l'endroit" geht – entgegen der Darstellung bei S. – zeitlich, aber auch sachlich den „Werken des Naturgefühls" voraus. Das „Gefühl einer tiefen Naturverbundenheit" steht „nicht neben dem Gefühl der Absurdität" (171), sondern konstituiert dieses wesentlich mit. Die Rückführung der „Sehnsucht nach Einheit", des „Strebens nach Absolutem" auf einen Gott würde es nicht „als sinnvoll rechtfertigen" (180); sie reißt den Begriff des Absurden vielmehr erst in seiner ganzen Schärfe auf (wie der Mythos von Sisyphos zeigt). Ebensowenig zeigt die „klare Aussage (Camus'), daß ein persönlicher Gott die notwendige Voraussetzung der menschlichen Revolte ist ..., daß für Camus die metaphysische Frage nach der Existenz Gottes nicht einfachhin ‚erledigt' oder ‚überholt' ist" (180). Nach Camus stellt zwar der Glaube an den christlichen Gott (geistesgeschichtlich und transzendental) eine notwendige Möglichkeitsbedingung der Revolte im eigentlichen Sinne dar – und es verblaßt bzw. verzerrt sich diese mit dem Fortfall jenes Glaubens. Alles metaphysische Fragen nach Gott erscheint Camus aber belanglos angesichts der ungelösten Theodizeeproblematik. Nur im Ausgang von ihr dürfte die Auseinandersetzung des Christen mit dem Werke Camus' an den Kern der von diesem aufgerissenen Fragen heranführen.

Essen Hansjürgen Verweyen

[1] G. Linde, Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert Camus, Münster 1975, vgl. ThRv 72 (1976) Sp. 68f; A. Rühling, Negativität bei Albert Camus, Bonn 1974; I. Di Méglio, Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus; vgl. ThRv 72 (1976) Sp. 177–182.

Bockmühl, Klaus: **Herausforderungen des Marxismus.** – Gießen, Basel: Brunnen-Verlag (1977). 125 S. (ABCteam-Paperback: Glauben und Denken 924) kart. DM 12.80

Der Autor geht in vier Kapiteln den Herausforderungen nach, die der „Marxismus als die augenblicklich vitalste Heilslehre im verweltlichten Westen" (8) für den Christen bedeutet. Pastorales Interesse leitet ihn: es geht um den „Hirtendienst der Lehre für die christliche Gemeinde, insbesondere ihre junge Generation", um die „Ausrüstung für das Gespräch" mit Marxisten und um die „eigene Vergewisserung des Glaubens" (ebd.). Diese Intentionen bestimmen die Art der Auseinandersetzung, die nicht apologetisch-defensiv verläuft, sondern von der Bereitschaft zur Selbstkritik geprägt ist.

Vf. versteht unter „Marxismus" nicht nur ein ökonomisches System oder eine Methodologie, sondern eine „Ideologie, ein Weltanschauungsprogramm, das den Menschen auf keinem Gebiet des Lebens ohne Antwort lassen und auch auf keinem Gebiet andere, fremde Gesichtspunkte dulden will" (10). Nur als ein umfassendes Programm, als „innerweltliche Religion" (ebd.) vermag der Marxismus eine solche Werbewirksamkeit zu entfalten, vor allem für eine Jugend, der keine tieferen Werte und Zielsetzungen mehr geboten werden; er trägt so einem menschlichen Grundbedürfnis Rechnung: „Herz und Kopf eines Menschen können nicht leer bleiben, sie müssen so oder so gefüllt werden, der Kopf mit einem umfassenden Denken, das Herz mit einer leidenschaftlichen Verpflichtung" (31). Während die Christen einer pluralistischen Welt dadurch zu entsprechen sich verpflichtet fühlen, daß sie nur zurückhaltend und wenig offensiv die Wahrheit ihres Glaubens und die Sinnhaftigkeit christlichen Lebens proklamieren, finden sich Zielstrebigkeit und ein von uneingeschränktem Sendungsbewußtsein getragenes Auftreten zunehmend nur noch bei Marxisten.

In einer solchen Situation sind die Christen aufgerufen, sich ihrer Wahrheiten und deren Bedeutung für die Praxis erneut bewußt zu werden. Das gilt im sozialen Bereich vor allem für den Protestantismus, der es versäumte, konkrete Vorstellungen für die Gestaltung der sozialen und politischen Wirklichkeit zu entwickeln. Der Pietismus des 19. Jh.s und die unter dem maßgeblichen Einfluß von Barth und Bultmann stehende Theologie des 20. Jh.s mit ihrer Tendenz zur Verjenseitigung oder Verinnerlichung des Glaubens ließ den Protestantismus in diesen Fragen weitgehend ungerüstet, der sich unter dem Druck der andrängenden Probleme darauf angewiesen sah, sozialethische Ideen von anderswoher zu borgen, und so einer „ideologischen Fremdherrschaft" verfiel (23). Diese aufzubrechen und christlich Inspiriertes an ihre Stelle zu setzen ist das Gebot der Stunde.

Der Auseinandersetzung mit der Marxschen Religionskritik gilt das zweite Kapitel. Diese bildet kein Randphänomen, sondern ist zusammen mit der „Forderung des Atheismus Voraussetzung und damit Ausgangspunkt und Grundbestandteil des marxistischen Programms" (36). Die Berechtigung der von Marx im Anschluß an Feuerbach entwickelten Religionskritik liegt in der „Aufdeckung des heimlichen Anthropozentrismus, der heimlichen Herrschaft des Menschen in weiten Gebieten von Religion und Theologie" (42f). Eine Religionskritik, die in Umkehrung der jüdisch-christlichen Lehre Gott als Ebenbild des Menschen entlarven zu können meint, fordert jede Theologie und Glaubenspraxis heraus, die zu akzentuiert den Menschen in den Mittelpunkt stellt: „Wer den Menschen zum Gegenstand der Theologie macht, wer sich selbst, seine fromme Subjektivität und ihre religiösen Erfahrungen predigt ..., wer die Theologie auf menschliche Befindlichkeiten reduziert, der präpariert das Christentum für die Vernichtung durch die marxistische Religionskritik" (45).

Im 20. Jh. trifft eine solche Warnung etwa die Bultmannsche Theologie, die „entmythologisierend" die biblisch bezeugten geschichtlichen Vorgänge bewußtseinsimmanent-psychologisch deutet. Der Psychologisierung des Glaubens entspricht im Bultmannschen Konzept dessen Entzeitlichung, wodurch der Religionskritik eine weitere Angriffsfläche geboten wird. Die durch Feuerbach vollzogene Reduzierung der Theologie auf Anthropologie geschieht unter völliger Eliminierung der geschichtlichen Fragestellung und behandelt die Religion als eine Sammlung ungeschichtlicher Sätze. Zu Recht wendet sich der Autor kritisch gegen die Vernachlässigung der historischen Komponente des Christentums sowohl durch Bultmann als auch durch Barth, die die offensive Selbstbehauptung gegenüber der Feuerbachschen Religionskritik erschweren.

Den Vorwurf marxistischer Religionskritik, der Glaube an Gott lenke vom Nächsten ab, weist Vf. als im wesentlichen ungerechtfertigt zurück unter Hinweis auf die Diakonie als „eine Schöpfung des Christentums" (48). So zutreffend dieser Einwand einerseits sein mag, so bleibt doch

andererseits das unleugbare Faktum bestehen, daß sich das Christentum manches Mal als Sorge um das Heil ausschließlich der eigenen Seele konkretisierte, in der man geneigt war, den Nächsten wie die Welt überhaupt sich selbst zu überlassen. Eine Religionskritik, die das moniert, mag in einer Zeit rapide sich ausbreitender Jugendreligionen mit den Tendenzen zu weltloser Individualisierung erneut aktuell werden.

Neben berechtigten Anliegen der Religionskritik dürfen jedoch ihre Grenzen nicht unerwähnt bleiben: nach wie vor tut sie sich schwer mit der Erklärung der Entstehung des Christentums und ist gerade in diesem Punkt „‚im wesentlichen' nicht ‚beendigt'", vielmehr im wesentlichen bisher gescheitert (54). Die Unsicherheit angesichts der geschichtlichen Vorgänge um die Entstehung des Christentums wird umso größer, je mehr man sich der Person Jesu nähert. Vielleicht scheitert die Kritik „aber auch deshalb an Jesus, weil sie nichts ist als die Aufdeckung der Herrschaft des Menschen in der Religion; Jesus kann man solche Herrschaft nicht vorwerfen" (56).

Der Anfrage, die sich aus der marxistisch-leninistischen Ethik an das Christentum ergibt, geht Vf. im dritten Kapitel nach. Hier sieht er zunächst formale Analogien: bei beiden handelt es sich „um Durchsetzung von Herrschaft ... beim Christentum um die Durchsetzung der Herrschaft Gottes, beim Marxismus um die Durchsetzung der absoluten Herrschaft des Menschen über diese Welt" (59). Das marxistische Ziel der ausschließlichen Herrschaft des Menschen bestimmt die Ethik, die – total in die Verfügung des Menschen gestellt – zur revolutionsbezogenen Situationsethik wird und so jedes Mittel rechtfertigt: „Wir sagen, daß unsere Sittlichkeit völlig den Interessen des proletarischen Klassenkampfes unterworfen ist ... Sittlich ist, was der Zerstörung der alten Ausbeutergesellschaft und dem Zusammenschluß aller Werktätigen um das Proletariat dient ..." – so Lenin in einer Rede aus dem Jahre 1920 (67). Alles Handeln verläuft nach dem Grundsatz „Der Zweck heiligt die Mittel", bei unveränderter Beibehaltung der Grundpositionen. Dagegen kennt die christliche Situationsethik „nur eine durch die Zehn Gebote begrenzte Relativität", wodurch sie die „Willkür eines rein auf das Subjekt gestellten Handelns" vermeidet und die „daraus resultierende absolute Herrschaft von Menschen über Menschen" umgeht (85). Auch ist es für Christen „unsinnig, Böses zu tun, damit Gutes daraus komme, beispielsweise ‚Haß gegen den Klassenfeind zu predigen', wo doch gleichzeitig die Brüderlichkeit aller Menschen als Fernziel gelten soll" (88).

Herausfordernd auf die Christen muß der marxistische konkrete revolutionäre Einsatz wirken, etwa die unermüdliche Tätigkeit Lenins im Dienste der Revolution, die sich nicht wahrnehmen läßt, „ohne sich auf Schritt und Tritt mit der Frage nach Analogien, nach Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten mit den Lebensformen missionarisch bewußten Christentums konfrontiert zu sehen" (77). Erforderlich ist eine „Exodusethik" nach dem Vorbild Jesu Christi; christliches Dasein muß seine eschatologische Ausrichtung und Zielbezogenheit wiedergewinnen, die in Mobilität und Verfügbarkeit um des Dienstes am Reiche Gottes willen ihren Ausdruck findet.

Der „neue Mensch" schließlich ist Thema des vierten und letzten Kapitels. Vf. konstatiert ein Wiederaufleben der anthropologischen Fragestellung im Anschluß an den jungen Marx und führt aus, welche Bedeutung der Erziehung des Menschen im sowjetischen Kommunismus zunehmend beigemessen wird. Hier hat eine deutliche Akzentverlagerung gegenüber Marx stattgefunden, der sich eine Änderung des Menschen nahezu ausschließlich von Veränderungen im sozioökonomischen Bereich versprach. Die Überwindung des Egoismus als Hauptproblem scheitert im Marxismus letztlich an dem „fundamentalen Selbstwiderspruch", der darin besteht, daß die „materialistisch-darwinistische Grundauffassung von der Entstehung und Entwicklung der Welt nicht vereinbar ist mit der Forderung nach Brüderlichkeit und Solidarität" (112). Dem Marxismus fehlt es an Motivation und tragender Begründung für Selbstlosigkeit; so muß er zu einem bloßen Legalismus werden, für den – wie für jeden anderen Legalismus – gilt: „Gesetze können das Böse zurückhalten, aber sie schaffen selten schon das Gute ... es braucht zusätzlich eine Änderung der inneren Motive der Menschen" (114).

Diese Sackgasse einer Erneuerung des Menschen aus den Kräften des Menschen allein verweist auf den christlichen Weg der Erneuerung durch Umkehr und Buße. Hier ist der genuine Beitrag der Christen zur Änderung der Welt zu suchen, und „um keinen Preis (darf man) die Verkündigung der Wiedergeburt zugunsten des sozialen Engagements zurückstellen, denn in ihr liegt der eigentliche Schlüssel zur sozialen Reform" (123).

Die pastoral motivierte Auseinandersetzung des Vf. mit dem Marxismus enthält manche wertvollen Hinweise und Anregungen sowohl für das Gespräch von Christen mit Marxisten als auch für eine erneuerte christliche Theologie und Praxis. Stellenweise hätte man sich ein – die Forschungslage stärker berücksichtigendes – differenzierteres Sprechen wünschen mögen. Zu fragen ist weiterhin, ob nicht auch der vorwiegend pastoral interessierte Leser daran interessiert sein könnte, einzelne Zitate in ihrem Zusammenhang nachzulesen und sie eventuell weiter zu verwenden; im Hinblick darauf erscheint das Fehlen von Belegen als Mangel.

Münster Angelika Senge

Greeley, Andrew: **Maria.** Über die weibliche Dimension Gottes. – Graz, Wien, Köln: Styria (1979). 255 S. (ins Deutsche übertragen von Anton Grabner-Haider und Phoebe Wyss) (Titel des amerikan. Originals: The Mary Myth) Lw. DM 24.80

Vf. ist Anthropologe und schreibt sein Buch als solcher. Der Titel der deutschen Übersetzung seines Werks ist mißverständlich. Maria soll nicht etwa als göttliche Person dargestellt werden, sondern als Symbol der „weiblichen Dimension Gottes". Alles, „was das Neue Testament über Maria sagt, ist" (nach Vf.) „theologische, typologische und symbolische Reflexion" (109). Maria erscheint als „Symbol der Grenzerfahrung sexueller Verschiedenheit und ... Offenbarung der weiblichen Komponenten Gottes" (ebda.), wobei der historischen Gestalt Mariens jedoch entscheidende Bedeutung eingeräumt bleibt (ebda.).

Vf. vertieft sich in die gesamte Religionsgeschichte mit ihren Aussagen über Muttergottheiten seit Beginn der Menschheitsgeschichte, um zu zeigen, „daß es einen Grundzug in den Religionen der Menschheit gibt, die Weiblichkeit Gottes darzustellen" (118). Sein Buch versteht Vf. dementsprechend als „eine Theologie aus soziologischer Perspektive" (28) als „Religionssoziologie" (238). Die „typologischen Argumente der frühen Christen" aus dem Alten Testament erweisen ihm, „daß es eine gewisse Einheit in der religiösen Erfahrung der Menschheit gibt ..., daß die früheren Manifestationen" (Gottes) „die späteren vorwegnehmen" (107). Maria aber ist ihm „Reflexionsmodell" als Madonna, als Jungfrau, als Gemahlin, als Mutter des toten Sohnes in der Darstellung der Pieta. Diese einzelnen Aspekte begreift Vf. unter dem Gesichtspunkt „sexueller Verschiedenheit, die in sich die Fähigkeit besitzt, eine Grenzerfahrung auszulösen" (ebda.). Entscheidend ist ihm letztlich die Frage: „Was ergibt sich" (daraus) „für unser männliches und weibliches Selbstverständnis?: Mann-Frau-Beziehung" (124f). Es ist nicht zu übersehen, daß hier sämtliche Kriterien allgemein-menschlicher Sexualität auf Maria nur insofern angewandt werden, als sie eben auch ein Mensch ist; entsprechende Realitäten ihres Lebens in dieser Hinsicht sind unbekannt, ihr Leben ist und bleibt Geheimnis.

Zölibat und Jungfräulichkeit versteht Vf. aber auch als „eine Weise, auf Jahwes Liebe zu antworten ..." (194); die Jungfrau versteht er als „Quelle geistiger Erneuerung" (175). Zur Rechtfertigung seiner Darlegungen beruft er sich auf „die großen Mystiker, die ihre ekstatischen Grenzerfahrungen in der Bildersprache der Erotik beschrieben haben" (240).

Ein neuartiges Betrachtungsbuch. Es mag Anregungen bieten zur Belebung der Marienfrömmigkeit.

Beverungen Oda Hagemeyer

Stein, Edith: **Wege zur inneren Stille.** Hrsg. von Waltraud Herbstrith. Frankfurt/Main: Gerhard Kaffke 1978. 150 S. kart. DM 14.80

Eine Sammlung von schon früher veröffentlichten Vorträgen und Aufsätzen der Vf.in aus den Jahren 1931–1938. Der 1. Teil bringt spirituelle Anregungen, speziell zu öffentlichem und privatem Gebet, aber auch zu entsprechendem praktischen Verhalten. Hrsg. betont, daß das pastorale Anliegen für Edith Stein auf die Dauer wichtiger war als das wissenschaftliche (6). In einem Aufsatz über das Gebet der Kirche weist Vf. im einzelnen auf die Verwurzelung der christlichen Liturgie im Kult und in den Riten des Alten Bundes hin (28–35). Die Frage, ob die Intellektuellen die berufenen Führer des Volkes seien, beantwortet sie mit thomistischer Beweisführung so, daß zwar intellektuelle Veranlagung notwendig ist, aber nur zur Klärung dessen, was praktisch erforderlich ist. In einem Vortrag über „Wege zur inneren Stille" werden als Attribute der Frau genannt: weit, still, leer von sich selbst, warm und klar (46). Das würde heute wohl nicht mehr so formuliert; jeder Mensch muß vor Gott leer und aufnahmebereit sein.

Das Ganze ist im Geist der dreißiger Jahre verfaßt und formuliert. Aufsätze des 2. Teils, „Heiliges Leben" (Teresa von Avila, Elisabeth von Thüringen und „Geschichte und Geist des Karmels") geben gute Überblicke. Für jene, die sich für Edith Stein besonders interessieren, hat das Buch seinen Wert; die heutigen Problematiken scheinen darin nicht auf.

Beverungen Oda Hagemeyer

munen musō – Ungegenständliche Meditation. Festschrift für Pater Hugo M. Enomiya Lassalle SJ zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Günter Stachel. – Mainz: Grünewald (1978). 464 S., Lw. DM 56.–

Diese Ehrengabe für den deutschen Jesuiten, der einen japanischen Namen angenommen hat, hat sich ein Programm gesetzt: dem Anliegen P. Lassalles Geltung und Fundierung zu verschaffen. So konzentriert sich auch vorliegende Besprechung – alle anderen

Aspekte (die Schilderung der Lauterkeit des Geehrten; Berichte über Praxis usw.) übergehend – auf dieses Anliegen.

Ein christlicher Zen-Schüler (bei W. Jäger, Christen gehen den Zen-Weg, 438–452) schildert die Erfahrung der „ungegenständlichen Meditation": „In den tieferen Schichten des Bewußtseins erfahren wir alle das gleiche. Mystik, Yoga, Zen, Sufismus, ihr Kern ist der gleiche, die Erfahrung des Urgrundes allen Seins ... In dem Augenblick, in dem die Tiefenerfahrung auf die rationale Ebene gelangt, fließt sie, ohne daß wir das wollen, in Worte und Bilder, die unserem Vorverständnis, also unserer religiösen Erziehung ... entsprechen." Noch deutlicher heißt es bei Karlfried Graf Dürckheim (Ton der Stille, 300–308): „Wo ich noch als Welt-Ich da bin, begegnet mir auch das Weiselose, wo es mich berührt, als Du, ja, als personale Instanz. Und als Welt-Ich stehe ich in der Gefahr, aus dieser Wirklichkeit der Begegnung das mir Begegnende als ein objektiv wirkliches Wesen zu nehmen." Doch im Tiefen-Ich der Meditation erweist sich konsequenterweise dieses „Du", diese „personale Instanz", dieses „objektiv wirkliche Wesen" als eine Objektivation in Gegenstandskategorien; die Wirklichkeit Gottes ist kein „Begegnendes", sondern das „Weiselose".

Hier geschieht doch das Gegenteil von dem, was Klaus Riesenhuber (Gebet als Menschlicher Grundakt, 317–339) moniert: Kein „neuzeitlicher Subjekt-Objekt-Gegensatz" wird unter der „Hülle interpersonaler Beziehung" weitergetragen, sondern personale Grunderfahrungen werden gegenständlichem Denken in Subjekt-Objekt-Kategorien zum Opfer gebracht und als „nur gegenständlich" abgeworfen – ähnlich wie P. Lassalle über die Gotteserfahrung vorsichtiger schrieb: „There does not seem to be any contradiction in saying that the Absolute can be experienced either as Person or as non-personal being. In latter case it is the essences of the Absolute that is experienced, and this is no doubt the primary experience." (Second Asian Monastic Congress, in Bangalore; die französische Ausgabe der Kongreßakten ebenso wie der wichtige Aufsatz in „Entschluß" fehlen in der Lassalle-Bibliographie des Anhangs.)

Demgegenüber steht der zentrale Aufsatz der Festgabe von Karl Rahner: Das Problem der Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht (354–368, entgegen der Versicherung des Vorworts: kein „Aufsatz aus der Schublade!", schon vor der Festschrift in mindestens zwei anderen Büchern ausgedruckt). Er spricht – wie uns scheint mit Recht – von zwei Erfahrungen, die den Namen „mystisch" in Anspruch nehmen: „Die Erfahrungen des Menschen von seiner Leibhaftigkeit, von seinem biologisch-physiologischen Habitus, von seinem Unterbewußtsein, seinem Tiefenbewußtsein, von kollektiven Archetypen, von einem Es in seinem Bewußtsein, von einer Eingebettetheit seines Bewußtseins in eine kollektive Wirklichkeit und so weiter ...". Von dieser Erfahrung ist die Gottes-Mystik als eine andere und neue zu unterscheiden. Yves Raquin (Die Meditation ohne Gegenstand und ohne Gedanken oder die Rückkehr zur reinen Spontaneität der eigenen Natur, 64–80) ordnet die Zen-Erfahrung eindeutig der ersten Selbst- oder Welt-Mystik zu. Noch klarer tut dies Jan van Bragt (Tangenten an einen vollkommenen Kreis, 378–396) in Auseinandersetzung mit verschiedenen Quellenschriften. Hans A. Fischer-Barnicol (Denken in Meditation und mystischer Erfahrung, 243–267) schreibt sogar in Anlehnung an den modernen Mystiker C. Albrecht: Es sei „leichtfertig, ja unsinnig, von gegenstandslosen Erfahrungen in der Meditation und in der Mystik zu reden." Auch Hans Waldenfels fragt – aber ohne darauf einzugehen –, ob nicht in der Zen-Terminologie das Personale verkannt werde.

So nimmt es nicht wunder, daß manche Aufsätze grundsätzlich das Festschriftwort vom „ungegenständlich" vermeiden. (Josef Zapf oder Johannes B. Lotz, der schon in seinem Titel eine andere Terminologie hervorhebt: Die transzendentale [nicht transzendent!] Erfahrung als Wurzel der übergegenständlichen [nicht ungegenständlichen] Meditation, 340–353). Verwunderung aber muß erregen, daß die beiden grundsätzlichen Beiträge von Riesenhuber und Lotz auf das von Rahner herausgearbeitete Grunddilemma der sogenannten „ungegenständlichen Meditation" nicht eingehen: Bewußtseinsmystik oder Gottesmystik. Sie berücksichtigen beide auch nicht, daß in Karl Rahners Entwurf einer transzendentalen Gottesmystik das Kreuz, das Durchkreuztwerden der Erfahrung Grundkriterium bleibt. Man muß dazu wissen, daß dies alles Fragen sind, die in der Fachliteratur schon seit langer Zeit ausgiebig und auch gründlich erörtert werden.

Erfahrung im Kreuz intendiert auch der „dritte Grad der Demut" des Ignatius von Loyola. Nach P. Lassalle (vgl. Nikolaus Brantschen, Zazen und Christusnachfolge, 430–437) fehlt aber genau dies in der Zen-Erfahrung. Früher hob er sogar hervor (Zenbuddhismus, 1966), daß im Zen-Buddhismus die sanjuanistische dunkle Nacht des Geistes fehle. Wenn jetzt William Johnston (Auf dem Weg zur „zweiten Nacht", 166–185) versucht, die „Methodologie des Zen" so in das „christliche Gebetsleben" zu integrieren, daß sie „den Betrachtenden wirksam von der ‚ersten Nacht', der Nacht der Sinne, zur ‚zweiten Nacht', der Nacht der Seele, zur Nacht des Glaubens führen werde", läßt sich eine stärkere Verkennung der Erfahrungen des Johannes vom Kreuz kaum denken: Für den Heiligen ist diese letzte Dunkelheitserfahrung eine radikale Absage an jede Methode und Methodologie.

Ähnliches läßt sich zu den meisten historischen Untersuchungen der Festschrift sagen. Entweder verharmlosen oder verkennen oder umgehen sie die klaren Aussagen der christlichen Tradition. Um nur eines zu erwähnen: Es stellt doch wohl die geschichtlichen Tatsachen auf den Kopf, wenn man die „letzten Anrufungen" des Franz von Assisi: „Du unsere Hoffnung, unser Glaube" interpretiert als: „Damit wird die Subjekt-Objekt-Spaltung überwunden ..."!

Die Festschrift hat viele sympathische Züge. Aber schon die Diskrepanz der Titel-These von der „Ungegenständlichen Meditation" zu vielen Aufsätzen (die diesen Terminus bewußt vermeiden) zeigt, daß sie der Diskussion nicht weiterhilft. Und so möchte ich in den fragenden Seufzer eines buddhistischen Mönches einstimmen. Kūon Yamada (Die buddhistische Taufe, 110–126) stellt als buddhistische Letztwirklichkeit heraus: „Da bleiben keinerlei Gedanken oder Unterscheidungen von Selbst und Anderem, Subjekt und Objekt, Verwirrung und Erleuchtung, profan und heilig, arm und reich, hoch und niedrig; es gibt da nicht den kleinsten Spalt, durch den sich Gefühle wie gut oder wie schlecht, Liebe oder Haß eindrängen können ... dieses Gesetz ist absolut unwandelbar ... Dies ist die alleinige, absolute Wirklichkeit des Universums, und so das wahre Selbst eines jeden Menschen." Dann aber vernimmt man sein fragendes Seufzen: „Hier möchte ich den christlichen Leser fragen, wie diese Wirklichkeit vom Standpunkt des Christentums aus verstanden und gedeutet wird ..."

München Josef Sudbrack

Beten in unserer Zeit. Mit Beiträgen von Rudolf Affemann, Frère Armin, Hans Urs von Balthasar u. a. Hrsg. von Joseph Sauer. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 197 S. kart. DM 19.80

Ein zeitgemäßes Buch für jene Christen, die weithin den Zugang zum Gebet verloren haben. Die Beiträge sind Frucht einer Akademietagung „Beten in einer weltlichen Welt" vom 3.–6. 5. 1978 in Freiburg. Es ging dabei auch darum, eine theologische Lücke auszufüllen, weil das Gebet, „offenbar auch ein vernachlässigtes Thema der Dogmatik ist. Es ist nicht genug, das Gebet nur der Spiritualität oder dem christlichen Handeln zuzuordnen. ‚Erst wenn einmal die Frage nach dem Ort des Gebets innerhalb der Glaubenslehre beantwortet ist, wird es den Gläubigen leichter sein, wiederum eine gewisse Unbefangenheit gegenüber dem Beten zu erlangen' (Imbach)", sagt der Hrsg. Joseph Sauer (7).

Hans Urs von Balthasar bietet theologische Grundlagen (11–41). Josef Sudbrack beschäftigt sich mit den Fragekreisen „Fraglichwerden von Gebet und Meditation" und „Verhältnis von Meditation zum Gebet" (42–64). Joseph Sauer spricht über das „Gebet der Stille" (65–72). Frère Armin von Taizé stellt heraus, wie sehr das Gebet eine Quelle der Liebe ist (73–85). Alfons Deissler legt dar, wie Beten in einer Welt der technischen Rationalität möglich ist (86–104). Meinrad Limbeck zeigt, wie „Bitt- und Klagegebet aus biblischer Sicht ein Testfall des Glaubens" ist (105–126). Klemens Tilmann aktualisiert dies alles durch den Aufweis von Möglichkeiten zur Verwirklichung echten Betens und Meditierens (127–162). Abt Thomas Denter erklärt, wie Gebet und Arbeit sich im Lebensrhythmus der Mönche miteinander verbinden (163–178). Und schließlich legt der Psychologe Rudolf Affemann seine Auffassung dar über „Beten aus der Sicht des Psychologen" (179–196). Ein bemerkenswertes Schlußergebnis: „... daß für mein subjektives Empfinden die Wirklichkeiten, die am stärksten wirken, jenseits der Einzugsgebiete unserer derzeitigen Wissenschaft liegen. Vielleicht gehört das Gebet mit zu diesen Wirklichkeiten, von denen auf nicht durchschaubare Weise mehr Bewegung ausgehen kann, als die meisten von uns derzeit annehmen" (196f). Eine lesenswerte Sammlung.

Herstelle Oda Hagemeyer

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

Lankhorst, Otto: Les revues de sciences religieuses. Approche bibliographique internationale. – Strasb: Cerdic Publ. 1979. 292 p. = Recherches institutionnelles III. Recherche documentaire; F 120,–.

Homenaje a Eleuterio **Elorduy**, S.J. – (Bilbao: Univ. de Deusto 1978.) XXI, 363 p. = Publicaciones de la Universidad de Deusto II; p. XI–XIX Bibliografía; pes 1200,–.

Nova et vetera. Studia in honorem Martti **Parvio**. Mit Zusammenfassungen. – Hels: Societas Historiae Ecclesiasticae Fennica 1978. 509 p. = Suomen kirkkohistoriallisen seuran – Finska kyrkohistoriska samfundets CV; Fm 80,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Fernández Marcos, Natalio: Introducción a las versiones griegas de la Biblia. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1979. XIII, 349 p. = Textos y estudios «Cardenal Cisneros» XXIII.

Schmithals, Walter: Kritik der **Formkritik**. – ZThK LXXVII, 1980, 149–185; S. 200–221: Gräßer, Erich: Offene Fragen im Umkreis einer **Biblischen Theologie**.

Silva, Moisés: Bilingualism and the character of Palestinian Greek. – Biblica LXI, 1980, 198–219.

2. Altes Testament

Prophètes, poètes et sages d'Israel. Hommages à Edmond **Jacob** à l'occasion de son 70ème anniversaire par ses amis, ses collègues et ses élèves. – P: Pr. Univ. de France 1979; p. 267–644 = RHPhR LIX, 1979, n° 3.4; [cont.:] p. 275–279: Chevallier, Max-Alain: L'exégèse à la recherche de la signification d'un texte; p. 281–311: Weil, Gérard E.: Trilittéralité fonctionnelle ou bilittéralité fondamentale des racines hébraïques. Un essai d'analyse quantifiée; p. 313–317: Bordreuil, Pierre: Les noms propres transjordaniens de l'Ostracon de Nimroud; p. 319–325: Siegwalt, Gérard: L'actualité de **Genèse 1**; p. 327–339: Hauret, Charles: Eve transfigurée. De la Genèse à l'Apocalypse; p. 341–350: Marx, A.: Forme et fonction de **Juges 2, 1–5**; p. 351–356: Robert, Ph. de: La gloire en exil. Réflexions sur **I Samuel 4, 19–22**; p. 357–367: Stehly, R.: David dans la tradition islamique à la lumière des manuscrits de **Qumrân**; p. 369–372: Philonenko, Marc: Une utilisation du Shema dans le Poimandrès; p. 373–384: Prigent, P. – A. Benoît: Pour une théologie de l'image: Les visions de l'Apocalypse – Remarques sur le thème de la vision chez Irénée de Lyon; p. 385–390: Peter, R.: L'hébraïsant Paul Fagius sur le chemin de l'exil; p. 391–396: Sandys-Wunsch, J.: C.P.H. Kaiser – La théologie biblique et l'histoire des religions; p. 413–426: Keller, Bernard – René Voeltzel: Les «Serviteurs» dans le livre d'Esaïe; p. 427–437: Heintz, J.G.: De l'absence de la statue divine au «Dieu qui se cache» ‹**Esaïe 45/15**›. Aux origines d'un thème biblique; p. 439–451: Martin-Achard, Robert: L'espérance des croyants face à la mort selon Esaïe **65. 16c–25** et selon **Daniel 12, 1–4**; p. 453–482: Lys, Daniel: **Jérémie 28** et le problème du faux-prophète, ou la circulation du sens dans le diagnostic prophétique; p. 483–490: Neher, André: **Ezéchiel,** rédempteur de Sodome; p. 491–498: Vuilleumier, René: Les traditions d'Israël et la liberté du prophète: **Osée**; p. 499–507: Nielsen, Eduard: Le message primitif du livre de **Jonas**; p. 509–516: Waard, Jan de: Vers une identification des participants dans le livre de **Michée**; p. 519–527: Bach, D.: Sacrifice et Eucharistie: pour une relecture œcuménique des textes d'institution de la Cène; p. 529–539: Roussel, Bernard: S. Du Bois, P. Olivétan, E. Dolet, auteurs ou éditeurs de traductions françaises de textes de Martin Bucer: l'exemple du Psaume **1**; p. 541–550: Renaud, B.: Le **Psaume 73,** méditation individuelle ou prière collective?; p. 551–557: Trautmann, C.: La citation du Psaume **85** ‹84›, **11–12** et ses commentaires dans la Pistis Sophia; p. 559–565: Rosenstiehl, J.M.: Un commentaire du Psaume **133** à l'époque intertestamentaire; p. 567–576: Maillot, A: L'Apologétique du livre de **Job**; p. 577–581: Caquot, A.: Deux proverbes salomoniens; p. 583–593: Lacocque, André: Date et milieu du livre de **Ruth**; p. 595–603: Chopineau, J.: L'image de **Qohelet** dans l'exégèse contemporaine; p. 605–615: Nishimura, T.: Un mashal de Qohelet **1, 2–11**; p. 617–642: Bibliographie des Travaux de M. Edmond **Jacob.**

Wenham, Gordon J.: The Book of **Leviticus**. – Lo [e. a.]: Hodder & Stoughton (1979). XIII, 362 p. = The New International Commentary of the Old Testament; £ 5,80.

Hauser, Alan J.: **Judges 5**: Parataxis in Hebrew poetry. – JBL XCIX, 1980, 23–41; p. 43–59: Exum, J. Cheryl: Promise and fulfillment: Narrative art in Judges **13**; p. 61–74: Dyke Parunak, H. van: The literary architecture of **Ezekiel**'s *Mar ôt Ēlōhîm*; p. 75–86: Ferch: Arthur J.: **Daniel 7** and Ugarit: A reconsideration.

Martin-Archard, Robert: Et Dieu crée le ciel et la terre . . . Trois études: **Esaïe 40 – Job 38–42 – Genèse 1.** Préface de Marc Faessler: La création, terre promise! – Genève: Éd. Labor et Fides (1979). 79 p. = Essais bibliques II; sfr 25,–.

Beuken, W.A.M.: Jesaja. Deel II A: Jesaja **40–50**. – Nijkerk: Callenbach 1979. 335 blz.; hfl 67,50.

Stuhlmueller, Carroll: **Deutero-Isaiah** (chaps. **40–50**): Major transitions in the Prophet's theology and in contemporary scholarship. – CBQ XLII, 1980, 1–29.

Aalders, W.: Wet, tragedie, evangelie. Een andere benadering van het boek **Job**. – Den Haag: Voorhoeve (1979). 393 blz.; hfl 49,50.

Berg, Sandra Beth: The Book of **Esther**: Motifs, themes, and structure. – (Missoula, Mont.:) Scholars Pr. (1979). XIII, 219 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XLIV. [Diss., Nashville]

Holland, Martin: Der Prophet **Hosea**. – Wupp: Brockhaus (1980). 176 S. = Wuppertaler Studienbibel. Reihe: Altes Testament; DM 17,80.

Jüngling, Hans-Winfried, SJ: Aspekte des Redens von Gott bei Hosea. – ThPh LIV, 1979, 335–359.

Sasson, Mack M.: **Ruth**. A new translation with a philological commentary and a formalist-folklorist interpretation. – Baltimore, Lo: The John Hopkins Univ. Press (1979). XVII, 292 p. = The John Hopkins Near Eastern Studies; $ 16,50.

Otto, Eckart: **Jakob** in Sichem. Überlieferungsgeschichtliche, archäologische und territorialgeschichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels. – Stu [u. a.]: Kohlhammer (1979). 319 S., 23 Abb. im Text = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CX.

Gerstenberger, Erhard S.: Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelieg des Einzelnen im Alten Testament. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1980. VIII, 195 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LI; Lw. DM 38,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Zijl, J.B. van: A concordance to the **Targum** of **Isaiah**. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1979). 207 p. = SLB. Aramaic studies III.

Baker, D.W.: Further examples of the *wāw explicativum*. – VT XXX, 1980, 129–136; p. 137–153: Balentine, S.E.: A description of the semantic field of Hebrew words for **"hide"**; p. 154–173: Bar-Efrat, S.: Some observations on the analysis of structure in biblical narrative.

Jagersma, H.: Geschiedenis van Israel in het oudtestamentische tijvak. – Kampen: Kok 1979. 328 blz., 8 platen; hfl 49,90.

3. Neues Testament

Globe, Alexander: Some doctrinal variants in **Matthew 1** and **Luke 2** and the authority of the neutral text. – CBQ XLII, 1980, 52–72; p. 73–82: Robbins, Charles J.: Rhetorical structure of **Phillippians 2:6–11.**

Lindemann, Andreas: Die Osterbotschaft des Markus. Zur theologischen Interpretationen von **Mark 16.1–8**. – NTSt XXVI, 3, 1980, 298–317.

Nolland, John: Impressed unbelievers as witnesses to Christ ‹**Luke 4:22a**›. – JBL XCVIII, 1979, 219–229; p. 231–253: Wahlde, Urban C. von: The terms for religious authorities in the Fourth Gospel: A key to literary strata?; p. 255–267: Richard, Earl: The polemical character of the Joseph episode in **Acts 7**.

Pöhlmann, Wolfgang: Die Abschichtung des Verlorenen Sohnes ‹**Lk 15 12f.**› und die erzählte Welt der Parabel. – ZNW LXX, 1979, 194–213; S. 214–237: Hofrichter, Peter: «Egeneto anthropos». Text und Zusätze im Johannesprolog; S. 238–242: McCormick, Michael: Two leaves from the lost uncial Codex 0167: **Mark. 4,24–29** and **4, 37–41**; S. 243–248: Witherington III, Ben: On the road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna, and other disciples – **Luke 8, 1–3**.

Barbi, Augusto: Il Cristo celeste presente nella Chiesa. Tradizione e redazione in **Atti 3, 19–21**. Presentazione di Emilio Rasco. – R: Biblical Institute Pr. 1979. 199 p. = Analecta biblica LXIV; Lire 16 000.

Richard, Earl: Acts **6:1 – 8:4**. The author's method of composition. – (Missoula, Mont.:) Scholars Pr. (1978). XIII, 379 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XLI.

Paul de Tarse, apôtre de notre temps. La communauté monastique de s. Paul en mémoire du pape Paul VI. Contributions de G(iovanni) Benelli [e. a.]. Par le soin de Lorenzo De Lorenzi. – R: Abbaye de Saint-Paul-hors-les-murs 1979. 806 p. = Série monographique de "Benedictina". Section paulinienne I; Lire 35 000; [cont. e.a.:] p. 25–60: Descamps, A.-L.: Paul, apôtre de Jésus-Christ; p. 61–74: Legrand, Lucien: Les devanciers de Paul dans la mission selon les Actes des Apôtres; p. 75–100: Benoît, Pierre: Genèse et évolution de la pensée paulinienne; p. 101–162: Turbessi, Giuseppe: L'apôtre Paul, «homme de Dieu» ‹Biographie spirituelle›; p. 165–173: Festorazzi, F.: Coherence and value of the Old Testament in Paul's thought; p. 175–199: Penna, R.: «L'évangile de la paix»; p. 201–232: Siotis, Markos A.: La «ΧΡΗΣΤΟΤΗΣ» de Dieu selon l'Apôtre Paul; p. 233–248: Dreyfus, François: Pour la louange de sa gloire ‹**Ep 1, 12.14**›. L'origine vetero-testamentaire de la formule; p. 249–258: Orchard, Bernard: Ellipsis and parenthesis in **Ga 2: 1–10** and **2 Th 2: 1–2**; p. 261–268: Martini, C.M.: Pierre et Paul dans l'Eglise ancienne. Considérations sur la tradition textuelle des Actes des Apôtres; p. 269–289: Panimolle, S.A.: L'autorité de Pierre en **Ga 1–2** et **Ac 15**; p. 291–309: Pesch, Rudolf: Peter in the mirror of Paul's Letters; p. 311–338: Gribomont, Jean: Facti sumus parvuli: la charge apostolique ‹**1 Th 2, 1–12**›; p. 339–362: Pesce, M.: «Christ did not send me to baptize, but to evangelize» **1 Co 1, 17a**; p. 363–397: Sánchez Bosch, J.: Le charisme des pasteurs dans le corpus paulinien; p. 399–454: Lorenzi, L. de: Paul «diákonos» du Christ et des chrétiens; p. 455–470: Gnilka, Joachim: La relation entre la responsabilité communautaire et l'autorité ministérielle d'après le NT, en tenant compte spécialement du »corpus

paulinum«; p. 473–483: Lohse, Ernst: Sola fide; p. 485–508: Wilckens, Ulrich: Eucharistie et unité de l'Église; p. 509–527: Lyonnet, Stanislas: Agapè et charismes selon **1 Co 12,31**; p. 529–539: Montagnini, F.: Christological features in **Ep 1:3–14**; p. 541–558: Grech, P.: Christological motives in Pauline ethics; p. 559–574: Cullmann, Oscar: Les conséquences éthiques de la perspective paulinienne du temps de l'Église; p. 575–593: Garofalo, S.: Un chef d'œuvre pastoral de Paul: la collecte; p. 595–618: Cipriani, S.: Saint Paul et la «politique»; p. 619–638: De la Potterie, Ignace: «Mari d'une seule femme». Le sens théologique d'une formule paulinienne; p. 641–654: Rossano, Piero: La communication de l'Évangile selon saint Paul; p. 655–664: Chevallier, M.-A.: «Vous êtes la construction de Dieu... le Temple de Dieu ‹**1 Co 3,9** et **16–17**›; p. 665–685: Schnackenburg, Rudolf: L'idée de «Corps du Christ» dans la Lettre aux Ephésiens: perspectiva pour notre temps; p. 687–696: Dupont, Jacques: L'Église à l'épreuve de ses divisions ‹**1 Co 11, 18–19**›; p. 697–720: Burini, Clara: Les «vieillards», «nos parents» dans l'Église de Dieu – **1 Tm 5, 1–2** –; p. 751–794: Cambier, J.-M.: Paul de Tarse, un homme libre, nous interpelle aujourd'hui.

Schmithals, Walter: Die theologische Anthropologie des Paulus. Auslegung von **Röm 7,17–8,39**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1980). 204 S. = Kohlhammer Taschenbücher MXXI; kart. DM 16,–.

Romaniuk, K.: Il Cristiano e l'autorità civile in Romani **13, 1–7**. – RBibl XXVII, 1979, 261–270; p. 271–312: Lupieri, E.: La morte di croce. Contributi per un'analisi di **Fil. 2, 6–11**.

Collins, R.: A propos the integrity of **I Thes**. – EThL LV, 1979, 67–106.

McCullough, J.C.: The Old Testament quotations in **Hebrews**. – NTSt XXVI, 3, 1980, 363–379; p. 380–396: Auffret, M. Pierre: Essai sur la structure littéraire et l'interprétation d'**Hébreux 3, 1–6**.

Wilde, James A.: The social world of Mark's Gospel: A word about method. – Society of biblical literature 1978. Seminar papers. Vol. II, Missoula 1978, 47–70; p. 159–181: Klassen, William: Foundations for Pauline sexual ethics as seen in I Thess. 4:1–8; p. 183–192: Buchanan, George Wesley: The Word of God and the Apocalyptic vision; p. 193–207: Robbins, Vernon K.: Prefaces in Greco-Roman biography and Luke-Acts; p. 209–222: Via, E. Jane: An interpretation of **Acts 7:35–37** from the perspective of major themes in Luke-Acts; p. 223–237: Miesner, Donald R.: The circumferential speeches of Luke-Acts: Patterns and purpose; p. 239–249: Glusman, Edward F., Jr.: Criteria for a study of the outlines of Mark and John; p. 251–260: Maynard, Arthur H.: Common elements in the outlines of Mark and John; p. 261–267: Brodie, Louis T.: Creative rewriting: Key to a new methodology; p. 269–279: Kittlaus, Lloyd R.: John and Mark: A methodological evaluation of Norman Perrin's suggestion; p. 281–287: Smith, Morton: **Mark 6:32–15:47** and **John 6:1–19:42**.

Telford, William R.: The barren temple and the withered tree. A redaction-critical analysis of the cursing of the Fig-Tree pericope in Mark's Gospel and its relation to the cleansing of the Temple tradition. – Sheffield: (JSOT Press) 1980. XVI, 319 p. = Journal for the Study of the New Testament. Suppl. I; £ 9,95.

Laufen, Rudolf: Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums. – Königstein/Ts., Bonn: Hanstein 1980. 614 S. = Bonner biblische Beiträge LIV; Lw. DM 136,–; [Diss., Bonn]

Hughes, Graham: Hebrews and Hermeneutics. The Epistle to the Hebrews as a New Testament example of biblical interpretation. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Press (1979). XII, 218 p. = Society for New Testament Studies – Monograph series XXXVI; £ 7,75.

Court, John M.: Myth and history in the Book of **Revelation**. – Lo: SPCK (1979). VIII, 200 p.; £ 12,50.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Cairns, Earle E.: God and man in time. A Christian approach to historiography. – GrR, Mich.: Baker Book House (1979). 191 p.

Taylor, Justin: Church history as the history of evangelization. – Australasian Catholic Record LVI, 1979, 259–268.

Dülmen, Richard van: Religionsgeschichte in der Historischen Sozialforschung. – Geschichte und Gesellschaft VI, 1980, 36–59.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Historia de la Iglesia en **España**. [Vol.] I: La Iglesia en la España romana y visigoda ‹siglos I–VIII›. Dirigido por Ricardo García Villoslada. Vol. V: La Iglesia en la España contemporánea ‹1808–1975›. Dirigido por Vicente Cárcel Ortí. – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos, (de EDICA) 1979. LXXVI, 759 p.; XXXVII, 805 p. = Biblioteca de autores cristianos. Maior XVI. XX.

Binz, Louis: Le diocèse de **Genève** – L'archidiocèse de **Vienne** en Dauphiné. Par Louis Binz, Jean Emery et Catherine Santschi. Rédaction: Jean-Pierre Renard. – Bern: Francke (1980). 391 p. = Helvetica Sacra. Abt. I: Archidiocèses et Diocèses III.

3. Alte Kirchengeschichte

Pietas. Festschrift für Bernhard **Kötting** (zu seinem 70. Geburtstag am 29. März 1980). Hrsg. von Ernst Dassmann u. K. Suso Frank. – Mstr: Aschendorff 1980. XIII, 593 S., 29 Taf. 4° = Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband VIII; Lw. DM 215,–; [enth.:] S. IX–XIII: Verzeichnis der Schriften von Bernhard Kötting; S. 3–14: Dörrie, Heinrich: Überlegungen zum Wesen antiker Frömmigkeit; S. 15–29: Beierwaltes, Werner: Deus est veritas. Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie; S. 30–38: Waszink, Jan Hendrik: Die Vorstellungen von der „Ausdehnung der Natur" in der griechisch-römischen Antike und im frühen Christentum; S. 39–54: Dihle, Albrecht: Zur spätantiken Kultfrömmigkeit; S. 55–77: Speyer, Wolfgang: Die Hilfe und Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen und eines Heiligen in der Schlacht; S. 78–92: Schmöle, Klaus: Die pneumatische Gnosis und Ansätze zu einer christlichen Geschichtsmetaphysik im Werk des **Klemens** von **Alexandrien**; S. 93–104: Aland, Barbara: Cogitare Deum in den Confessiones **Augustins**; S. 105–113: Stockmeier, Peter: Herrscherfrömmigkeit und Totenkult. Konstantins Apostelkirche und Antiochos' Hierothesion; S. 114–117: Hiltbrunner, Otto: Seneca auf der Benedictus-Medaille; S. 121–139: Aland, Kurt: Noch einmal: Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte; S. 140–154: Brox, Norbert: Spiritualität und Orthodoxie. Zum Konflikt des **Origenes** mit der Geschichte des Dogmas; S. 155–164: Stritzky, Maria Barbara von: Der Begriff der Eusebeia und seine Voraussetzungen in der Interpretation des Origenes; S. 165–178: Speigl, Jakob: Herkommen und Fortschritt im Christentum nach **Tertullian**; S. 179–197: Fenger, Anne-Lene: Zur Beurteilung der Ketzertaufe durch **Cyprian** von Karthago und **Ambrosius** von Mailand; S. 198–216: Feldmann, Erich: Christus-Frömmigkeit der Mani-Jünger. Der suchende Student **Augustinus** in ihrem „Netz"?; S. 217–227: Fischer, Joseph A.: Die ersten Konzilien im römischen Nordwest-Afrika; S. 228–236: Schindler, Alfred: Die Unterscheidung von Schisma und Häresie in Gesetzgebung und Polemik gegen den Donatismus ‹mit einer Bemerkung zur Datierung von Augustins Schrift: Contra epistulam Parmeniani›; S. 237–242: Colpe, Carsten: **Bar Hebräus** über die Manichäer; S. 245–249: Rordorf, Willy: Zum Problem des „großen Sabbats" im Polykarp- und Pioniusmartyrium; S. 250–266: Kraft, Heinrich: Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus; S. 267–279: Baumeister, Theofried: Der Märtyrer **Philemon**; S. 280–283: Gaiffier, Baudouin de: Sainte **Angadrisma** ‹VIIe siècle›. A propos de son culte; S. 284–312: Puzicha, Michaela: Vita iusta ‹dial. 2,2›. Grundstrukturen altkirchlicher Hagiographie bei **Gregor** dem **Großen**; S. 313–324: McCulloh, John M.: From Antiquity to the Middle Ages: Continuity and change in papal relic policy from the 6th to the 8th century; S. 325–355: Reekmans, Louis: Siedlungsbildung bei spätantiken Wallfahrtsstätten; S. 359–368: Thraede, Klaus: Zum historischen Hintergrund der ‚Haustafeln' des NT; S. 369–380: Frickel, Josef: Die **Zöllner**, Vorbild der Demut und wahrer Gottesverehrung; S. 381–392: Schneemelcher, Wilhelm: Das Kreuz Christi und die Dämonen. Bemerkungen zur Vita Antonii des **Athanasius**; S. 393–398: Stuiber, Alfred: Psalmenlesung oder Zwischengesang?; S. 399–410: Normann, Friedrich: Zur Laienfrömmigkeit bei **Johannes Chrysostomus**; S. 411–446: Gnilka, Christian: Die Natursymbolik in den Tagesliedern des **Prudentius**; S. 447–457: Cramer, Winfrid: Mens concordet voci. Zum Fortleben einer stoischen Gebetsmaxime in der **Regula Benedicti**; S. 458–471: Frank, K. Suso: Die Vaterunser-Erklärung der Regula Magistri; S. 472–482: Diesner, Hans-Joachim: **Eugenius II** von Toledo im Konflikt zwischen Demut und Gewissen; S. 483–498: Engemann, Josef: Der „corna"-Gestus – ein antiker und frühchristlicher Abwehr- und Spottgestus?; S. 499–508: Moorsel, Paul van: Le sarcophage de Marcia Romania Celsa: un nouveau sujet de divergence d'interprétation?; S. 509–527: Dassmann, Ernst: Die Szene Christus-Petrus mit dem Hahn. Zum Verhältnis von Komposition und Interpretation auf frühchristlichen Sarkophagen; S. 528–538: Wegner, Max: Das Nabuchodonosor-Bild. Das Bild im Bild; S. 539–558: Andresen, Carl: Betrachtungen zur Madebakarte in Göttingen; S. 559–565: Ulbert, Thilo: Zwei sigmaförmige Mensaplatten aus Syrien; S. 566–583: Hauck, Karl: Völkerwanderungszeitliche Bildzeugnisse eines Allgottes des Nordens und ihre älteren mediterranen Analogien (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XVII); S. 584–593: Schumacher-Wolfgarten, Renate: „Dextrarum iunctio" bei **Giotto**.

Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie. In Verb. mit vielen Fachgenossen hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. Bd. XVIII/XIX: Die Erscheinungen der Jahre **1973** und **1974**. – B, NY: de Gruyter 1980. XLVI, 307 S.; Lw. DM 124,–.

Campenhausen, Hans Frhr. von: Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze. – Tü: Mohr 1979. VII, 360 S.; Lw. DM 98,–.

Schüssler Fiorenza, Elizabeth: "You are not to be called Father". Early christian history in a feminist perspective. – Cross Currents XXIX, 1979, 301–323.

Guillaumont, Antoine: De nouveaux Actes apocryphes: les Actes de Pierre et des Douze Apôtres. – RHR CXCVI, 1979, 141–152.

Quispel, Gilles: Ezekiel 1:26 in Jewish mysticism and Gnosis. – VigChr XXXIV, 1980, 1–13; p. 14–18: Hamilton, Andrew: **Athanasius** and the simile of the mirror; p. 19–23: McDermott, William C.: Saint **Jerome** and **Domitius Afer**; p. 24–35: Opelt, Ilona: Das Bild Solons in der christlichen Spätantike; p. 36–46: Perkins, Pheme: On the origin of the world ‹CG II, 5›: A Gnostic physics; p. 47–55: Church, Forrester F. – Gedaliahu G. Stroumsa: Mani's disciple **Thomas** and the psalms of Thomas; p. 56–70: Przybylski, Benno: The role of calendrical data in Gnostic literature; p. 71–88: Lieu, Samuel N. C.: Nestorians and Manichaeans on the South China coast.

Galitis, Georg: Apophatismus als Prinzip der Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern. – EvTh XL, 1980, 25–40.

Baumeister, Theofried: Die Anfänge der Theologie des **Martyriums**. – Mstr: Aschendorff 1980. XII, 356 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLV; kart. DM 98,–; [Habil.-Schrift, Münster]

Lies, Lothar: Zum Stand heutiger **Origenes**forschung. – ZKTh CII, 1980, 61–75. 190–205.

Vogt, Hermann Josef: Die Geltung des Alten Testaments bei **Irenäus** von **Lyon**. – ThQ CLX, 1980, 17–28.

Orbe, Antonio: San Ireneo y la doctrina de la reconciliación. – Gr LXI, 1980, 5–50.

Frazee, Charles A.: Anatolian asceticism in the fourth century: **Eustathios** of **Sebasta** and **Basil** of **Caesarea**. – CHR LXVI, 1980, 16–33.

Vermander, Jean-Marie: Un arien d'Occident méconnu: **Firmicus Maternus**. – BLE LXXXI, 1980, 3–16.

Schultze, Bernhard, SJ: **Epiphanius** über Petrus. – AHP XVII, 1979, 7–68.

Opelt, Ilona: Des Hieronymus Heiligenbiographien als Quellen der Historischen Topographie des östlichen Mittelmeerraumes. – RömQu LXXIV, 1979, 145–177.

O'Donnell, James J.: **Augustine**, Confessiones 10.1.1–10.4.6. – Augustiniana XXIX, 1979, 280–303; p. 304–315: Ferrari, Leo Charles: The gustatory Augustin.

Schobinger, Jean-Pierre: La portée historique des théories de la lecture. ‹Réflexions à la lumière du *De doctrina christiana* de saint Augustin›. – RThPh CXII, 1980, 43–56.

Scicolone, Stefania: Aspetti della persecuzione giulianea. – RSCI XXXIII, 1979, 420–434.

4. Mittelalter und Neuzeit

Bostoen, K. J.: De handschriften in de Dutch Church Library (Austin Friars) te Londen. – NAKG LX, 1980, 56–89.

Vaz, Henrique C. de Limá: Teologia medieval e cultura moderna. – Síntese XVII, 1979, 3–17.

Chauvin, Benoît: Une nouvelle liste des abbesses de Colonges ‹XIIIe–XVIIe siècles›. – Cît XXX, 1979, 249–259.

Ryschawy, Franz: Die Geschichte des Augustiner-Eremitenklosters **Mariakron** von der Gründung bis zu seinem Untergang. – Augustiniana XXVII, 1977, 431–477; XXVIII, 1978, 155–182. 400–424; XXIX, 1979, 425–444.

5. Mittelalter

«Sapientiae doctrina». Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts au R. P. Dom Hildebrand **Bascour** O.S.B. – Leuv: (Abbaye du Mont César) 1980. XVIII, 480 p. = Recherches de théologie ancienne et médiévale. Numéro spécial I; FB 1600; [cont.:] p. 1–23: Bultot, Robert: Cosmologie et «contemptus mundi»; p. 24–37: Dekkers, Eligius – Anselmus Hoste: De la pénurie des manuscrits anciens des ouvrages le plus souvent copiés; p. 38–60: Delhaye, Philippe: Quelques points de la morale d'Abélard; p. 61–67: Glorieux, Palémon: Le Commentaire sur les Sentences du ps. **Bernard** de **Trilia**; p. 68–90: Haacke, Rhaban: Die mystischen Visionen **Ruperts** von **Deutz**; p. 91–108: Häring, Nikolaus M.: Ein Lehrgedicht des Gilbertschülers **Iordanus Fantasma**; p. 110–118: Hissette, Roland: Esse-essentia chez Roger Marston; p. 119–136: Hödl, Ludwig: Theologische Neuansätze zum Verständnis des «peccatum originale» im 12. Jhd.; p. 137–147: Hunt, Richard W.: Liber Florum: A twelfth century theological florilegium; p. 148–179: Jeauneau, Edouard: **Guillaume** de **Malmesbury**, premier éditeur anglais du «Periphyseon»; p. 180–184: Labowsky, Lotte: Cardinal **Bessarion**'s library and Arethas's collection of early christian writers; p. 185–198: Leclercq, Jean: Autour de la correspondance de **S. Bernard**; p. 199–211: Longère, Jean: Deux sermons inédits sur **S. Benoît**; p. 212–230: McEvoy, James: The absolute predestination of Christ in the theology of **Robert Grosseteste**; p. 231–237: Manning, Eugène: Réflexions sur l'authenticité des chapitres 8–18 de la Regula Benedicti; p. 238–248: Manselli, Raoul: Enrico del Carretto e il suo trattato sulla povertà a Giovanni XXII; p. 249–264: Mathon, Gérard: Les fondements de la morale chrétienne selon le «Manuel» de Dhuoda; p. 265–270: Schneyer, Johann Baptist: Klippen bei der Sammlung und Registrierung der lateinischen Predigten des Hoch- und Spätmittelalters; p. 271–298: Silvestre, Hubert: La répartition des citations nominatives des Pères dans l'œuvre de **Rupert** de **Deutz**; p. 299–311: Smalley, Beryl: An early Paris lecture course on St Luke; p. 312–326: Thouzellier, Christine: Cathares et manichéens; p. 327–358: Van den Auweele, Dirk: Un abrégé flamand du «De regimine principum» de **Gilles** de **Rome**; p. 359–374: Van Steenberghen, Fernand: La philosophie au XIIIe siècle. Dialogue avec le P. Enrique **Rivera** de **Ventosa**; p. 375–385: Verbraken, Pierre-Patrick: **Grégoire** le **Grand**, premier témoin de l'usage d'onctions rituelles aux ordinations?; p. 386–427: Welkenhuysen, Andries: Louis Sanctus de Beringen, ami de Pétrarque, et sa «Sentencia subiecti in musica sonora» rééditée d'après le ms. Laur. Ashb. 1051; p. 437–478: Michiels, Guibert: Deux périodiques jubilaires. Table des articles. Table des auteurs étudiés.

Haubrichs, Wolfgang: Die Kultur der Abtei **Prüm** zur Karolingerzeit. Studien zur Heimat des althochdeutschen Georgsliedes. – Bo: Röhrscheid 1979. 203 S. = Rheinisches Archiv CV; kart. DM 58,–.

Sieben, Hermann-Josef: Konzilien in Leben und Lehre des **Hinkmar** von **Reims** ‹† 882›. – ThPh LV, 1980, 44–77.

Stirpe, Marcello: Eremi ed eremiti di **Veroli** dal X al XIX secolo. – RSCI XXXIII, 1979, 435–454.

Evans, G(illian) R.: **Anselm** and a new generation. – Oxf: Clarendon Pr./Oxford Univ. Pr. 1980. XVIII, 212 p.; £ 12,–.

Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters. Hrsg. von Albert Zimmermann. Für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem. Halbbd. II. – B, NY: de Gruyter 1980. VIII, S. 337–619: = Miscellanea mediaevalia XII; Lw. DM 128,–; [enth. u.a.:] S. 337–340: Seńko, Władysław: La doctrine de la perfectio personalis et de la perfectio status dans le De ecclesiastica potestate de **Gilles** de **Rome**; S. 341–350: Comoth, Katharina: Pax universalis. Philosophie und Politik in **Dantes** Monarchia; S. 351–368: Piaia, Gregorio: Interpretatazione allegorica ed uso ideologico della prima profezia di Daniele agli inizi del trecento; S. 369–388: Miethke, Jürgen: Zur Bedeutung der Ekklesiologie für die politische Theorie im späteren Mittelalter; S. 427–438: Quillet, Jeannine: La problématique de l'empire et son enjeu doctrinal dans le mandement Fidem catholicam ‹1338›; S. 439–448: Włodek, Sophie: Les idées theologico-politiques dans l'ecclésiologie de **Thomas Netter Waldensis**; S. 460–466: Chmielowska, Bozena: Les notions de loi naturelle et de loi positive chez **Stanislas de Skarbimierz**. (vers 1360–1431); S. 467–497: Aduini, Maria Lodovica: Biblische Kategorien und mittelalterliche Gesellschaft: "potens" und "pauper" bei **Rupert von Deutz** und **Hildegard von Bingen** (11. bzw. 12. Jh.); S. 517–533: Häring, Nikolaus: Auctoritas in der sozialen und intellektuellen Struktur des zwölften Jahrhunderts; S. 540–557: Goddu, André: The failure of exorcism in the Middle Ages.

Walker Bynum, Caroline: Did the twelfth century discover the individual? – JEH XXXI, 1980, 1–17; p. 19–39: Webb, Diana: Eloquence and education. A humanist approach to hagiography.

Thomas, A. H.: Une version des statuts de **Prémontré** au début du douzième siècle. – APraem LV, 1979, 153–170.

Marcuzzi, Pier Giorgio: Una soluzione teologico-giuridica al problema dell'usura in una questione "de quolibet" inedita di **Guido Terreni** ‹1260–1432›. – Sales XLI, 1979, 647–684; p. 801–818: Gastaldelli, Ferruccio: Un vescovo letterato del secolo XII, **Arnolfo** di **Lisieux** (con un testo inedito).

Luchs, Alison: Alive and well in Florence. Thriving Cistercians in Renaissance Italy. – Cît XXX, 1979, 109–124; p. 125–188: Longère, Jean: Théologie et pastorale de la pénitence chez **Alain** de **Lille**; p. 189–200: Friese, Alfred: **Reginhard** von **Abenberg**. Abt von Bronnbach an der Tauber (1150–1167) und von Neustadt am Main ‹1168–1182›, Bischof von Würzburg (1171–1186). Ein Beitrag zu seiner Biographie; p. 201–220: Berman, Constance Hoffman: Administrative evidence for the Cistercian grange. The record of the Cartularies of Bonnecombe; p. 221–248: Bell, David N.: Greek, Plotinus, and the education of **William** of St. **Thierry**.

Iammarone, Giovanni: Dalla "città dell'avere" alla "città dell'essere". **Francesco** d'**Assisi** testimone dell'"Essere". – MF LXXIX, 1979, 60–84; p. 133–148: Quaglia, Armando: Il testamento di S. Francesco e la regola.

Ciccarelli, Diego: Contributi alla recensione degli scritti di S. **Chiara**. – MF LXXIX, 1979, 347–374; p. 375–391: Nessi, Silvestro: Contributo per una nuova biografia di **Iacopone** da **Todi** con un documento inedito del 1259; p. 392–440: Gatti, Isidoro Liberale: Il Palazzo della Rovere e il Convento dei Santi Apostoli in Roma attraverso i secoli.

Paolini, Lorenzo: Le origini della "**Societas Crucis**". – RStLR XV, 1979, 173–229; p. 230–249: Volpe, Rosanna: Intento religioso e impianto retorico in una commedia inedita del XV secolo, lo "Zenobius" di **Pietro Domizi**.

Kieckhefer, Richard: Meister **Eckhart**'s conception of union with God. – HThR LXXI, 1978, 203–225.

Siegroth-Nellessen, Gabriele von: Versuch einer exakten Stiluntersuchung für Meister **Eckhart, Johannes Tauler** und **Heinrich Seuse**. – Mchn: Fink 1979. 290 S. = Medium aevum XXXVIII; Lw. DM 78,– [Diss., Würzburg]

Cuesta Leyva, Manuel, SJ: Salvación y cruz. Un capítulo de la soteriología de **Hugo** de **Saint-Cher**. – Granada: Facultad de Teología 1980. XII, 108 p. = Biblioteca Teológica Granadina XIX.

D'Alatri, Mariano: Una sentenza assolutoria dell'anno **1347** per l'inquisitore **Giovanni** da **Spello**. – CollFr XLIX, 1979, 215–221; p. 277–289: Schmucki, Octavianus: Assisii civitas tempore sancti Francisci.

Polc, Jaroslav V.: Statutes of the **synods** of **Prague, 1362–1377**. – Apollinaris LII, 1979, 495–527.

Zumkeller, Adolar: Erbsündenlehre des deutschen Augustinertheologen Johannes **Klenkok** ‹† 1374›. – Augustiniana XXIX, 1979, 316–365.

Kahsnitz, Rainer: Der **Werdener Psalter** in Berlin. Ms. theol. lat. fol. 358. Eine Untersuchung zu Problemen mittelalterlicher Psalterillustration. – Düs: Schwann 1979. 287 S., 160 Bildseiten = Beiträge zu den Bau- und Kunstdenkmälern im Rheinland XXIV; Lw. DM 72,–.

Schüller-Piroli, Susanne: Die Borgia-Päpste **Kalixt III** und **Alexander VI**. – Mchn: Oldenbourg 1980. 432 S., Taf. u. Karten; DM 38,–.

Hauf, Albert G.: El "Ars praedicandi" de Fr. **Alfonso** d'**Alprãho**, O.F.M. Aportación al estudio de la teoría de la predicación en la Península Ibérica. – AFrH LXXII, 1979, 233–329; p. 106–133. 330–428: Dansette, Béatrice: Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la "Dévôtion moderne"? Relation inédite d'un pèlerinage effectué en 1486; p. 429–464: Ferrari, Mirella: Per una storia delle biblioteche francescane a Milano nel Medioevo e nell'Umanesimo.

6. Gesamte Neuzeit

Nasrallah, Joseph: Histoire du mouvement littéraire dans l'Église **Melchite** du Ve au XXe siècle. (Vol. IV:) (Période Ottomane 1516–1900.) 1: ‹**1516–1724**›. – Louv: Ed. Peeters; P: Selbstverl. 1979. 316 p.

Kunz, Erhard: Protestantische **Eschatologie**. Von der Reformation bis zur Aufklärung. – Frb/B, Basel, Wien: Herder 1980. 113 S. = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 7c ‹T. 1›.

Bonet I Baltà, Joan: La Bíblia en llengua vulgar en els Països Catalans després de l'autorització emesa per la Inquisició. – Revista Catalana de Teologia IV, 1979, 167–212.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Iserloh, Erwin: Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß. – Pad: Bonifacius-Dr. 1980. 214 S.; kart. DM 17,80.

Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland = The urban classes, the nobility and the reformation. Hrsg. von Wolfgang J. Mommsen in Verb. mit Peter Alter und Robert W. Scribner. – Stu: Klett-Cotta 1979. 392 S. = Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London V; Lw. DM 48,–.

Auksi, P.: Simplicity and silence: The influence of Scripture on the aesthetic thought of the Major Reformers. – The Journal of Religious History X, 1979, 343–364.

Hurtubise, Pierre: Fidélité en temps de crise: l'exemple d'**Érasme**. – EglTh XI, 1980, 33–55; p. 57–75: Hardy, Richard P.: Fidelity to God in the mystical experience of Fray Juan de la Cruz.

Augustijn, C.: Erasmus und die Juden. – NAKG LX, 1980, 22–38; p. 39–55: Loades, D.M.: The Netherlands and the Anglo-Papal reconciliation of 1554; p. 90–106: Nijenhuis, W.: Een monoloog van Dirk Volckertsz Coornhert; p. 107–113: Booma, J.G.J. van: Acta van een reeds in **1579** gehouden Overijsselse synode.

Lienhard, Marc: Martin **Luthers** christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie. [Aus dem Frz. von Robert Wolff.] – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 306 S.; Lw. DM 36,–.

Luther und die Theologie der Gegenwart. Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung. Lund, Schweden 14.–20. August 1977. Hrsg. von Leif Grane und Bernhard Lohse. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 197 S.; kart. DM 38,–; [enth. u. a.:] S. 9–16: Wingren, Gustaf: Luther and the situation of the church today; S. 17–80: Jüngel, Eberhard: Zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige Theologie; S. 112–124: Prenter, Regin: Luther als Theologe; S. 134–144: Lindhardt, P.G.: Luther und Skandinavien.

Schwarzwäller, Klaus: Theologische Kriterien für politische Entscheidungen bei Luther. – KuD XXVI, 1980, 88–108.

Liebmann, Maximilian: Urbanus **Rhegius** und die Anfänge der Reformation. Beiträge zu seinem Leben, seiner Lehre und seinem Wirken bis zum Augsburger Reichstag von 1530 mit einer Bibliographie seiner Schriften. – Mstr: Aschendorff 1980. XVI, 479 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXVII; kart. DM 135,–.

Olin, John C.: The Idea of pilgrimage in the experience of Ignatius **Loyola**. – ChH XLVIII, 1979, 387–397.

Houlbrooke, Ralph: Church courts and the people during the English Reformation 1520–1570. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1979. XI, 304 p. = Oxford historical monographs; £ 10,–.

Dolista, Karel: Materialia ad reformationem circariae Hungariae ineunte saeculo XVI. – APraem LV, 1979, 214–225.

Nunes Carreira, José: Tradição e inovação no comentário de Frei Luís de Sotomaior ao Cântico dos Cânticos. – Didaskalia IX, 1979, 155–208; p. 209–235: Bragança, Joaquim O.: "Memorial dos pecados" de Garcia de Resende.

Coxito, Amândio A.: Método e ensino em **Pedro** da **Fonseca** e nos Coimbricenses. – Revista Portuguesa de Filosofia XXXVI, 1980, 88–107.

Ratschow, Carl Heinz: Von der Einheit der Kirche. Erwägungen zum **Marburg**er Religionsgespräch **1529**. – JbHessKV XXX, 1979, 261–294.

Schüler, Sibylle: Die Klostersäkularisation in **Kent 1535–1558**. – Pad: Schöningh (1980). 164 S. = Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart. [Diss., Erlangen]

Matabuena, Antonio G.: Origen y exigencias históricas de la obra misional de **Verapaz**. – CTom, A. LXXI = T. CVII, 1980, 76–116.

Pflug, Julius: Correspondance recueillie et éditée avec introduction et notes par J.V. Pollet, O.P. Tome IV: L'épiscopat. (II): Juillet 1553 – septembre 1564. – Lei: Brill 1979. 648 p.; hfl 150,–.

Molinari, Franco: L'uso della Bibbia e dei Padri nei "Sacri Ragionamenti" di Federico Borromeo. – RLSE XI, 1979, 33–44.

8. Neuere Zeit

Faivre, Antoine: Théosophie et mystique spéculative du siècle baroque en Allemagne. Note sur l'œuvre de Bernard **Gorceix**. – RHR CXCVI, 1979, 53–77. 153–183.

Quintrell, B.W.: The Royal Hunt and the Puritans, 1604–1605. – JEH XXXI, 1980, 41–58; p. 59–88: Morrish, P.S.: The struggle to create an Anglican diocese of Birmingham.

Weber, Reinhard: Würzburg und Bamberg im Dreißigjährigen Krieg. Die Regierungszeit des Bischofs Franz von **Hatzfeldt, 1631–1642**. – Wü: Echter 1979. XXXI, 507 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte; kart. DM 58,– [Diss., Würzburg]

Nischan, Bodo: Brandenburg's Reformed Räte and the Leipzig Manifesto of 1631. – The Journal of Religious History X, 1979, 365–380; p. 381–399: Gilbert, Alan D.: Methodism, dissent, and political stability in early industrial England; p. 400–415: Marshall, Norma: Lord **Acton** and the writing of religious history.

Leinsle, Ulrich G.: Abt Hieronymus **Hirnhaim**. Zur Wissenschaftskritik des 17. Jahrhunderts. – APraem LV, 1979, 171–195; p. 196–206: Bonnet, Philippe: Le financement des chantiers d'abbayes norbertines en France aux XVIIe et XVIIIe siècles; p. 207–213: Horstkötter, Ludger: Das Praemonstratenserkloster **Maria Loreto** auf dem Berg Sion ‹Schweiz› und seine Gebetsbruderschaft.

Heyd, Michael: Un rôle nouveau pour la science: Jean-Alphonse **Turrettini** et les débuts de la théologie naturelle à Genève. – RThPh CXII, 1980, 25–42.

Schlabach, Theron F.: Mennonites, revivalism, modernity 1683–1850. – ChH XLVIII, 1979, 398–415; p. 416–430: Moorhead, James H.: Social reform and the divided conscience of Antebellum Protestantism; p. 431–446: Granfield, Patrick: The Church as societas perfecta in the schemata of Vatican I.

Scott, Dom Geoffrey: Fighting old battles: The English Benedictine mission 1689–1715. – DR XCVIII, 1980, 9–24; p. 25–41: Bellenger, Dominic: The French revolution and the religious orders. Three communities 1789–1815; p. 42–59: Root, John D.: George **Tyrrell** and the synthetic society.

Tersteegen, Gerhard: Werke. Bd. I: Geistliche Reden. Hrsg. von Albert Löschhorn und Winfried Zeller. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. XXII, 666 S. = Texte zur Geschichte des Pietismus. Abt. V; Lw. DM 150,–.

Giovanna (della Croce): Gerhard Tersteegen. Neubelebung der Mystik als Ansatz einer kommenden Spiritualität. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. 180 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 126.

Schmidt, Kurt: Zwischen Zelle und Lehrstuhl. Ein Beitrag zum Lebensbild von Professor Thaddäus **Rinderle** OSB ‹1748–1824›. – Erb-Auftr LVI, 1980, 99–115.

Bolzano, Bernhard: Werke. I, 19: Über die Perfectibilität des Katholicismus. Streitschrift zweier katholischer Theologen. Zugleich ein Beitrag zur Aufhellung einiger wichtigen Begriffe aus Bolzanos Religionswissenschaft. Hrsg. von Zdeněk Kalista. Teil I–II. – Stu: Frommann 1979. 453 S.; Lw. DM 265,–.

Klausnitzer, Wolfgang: Päpstliche Unfehlbarkeit bei **Newman** und **Döllinger**. Ein historisch-systematischer Vergleich. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia 1980. 280 S. = Innsbrucker theologische Studien VI; kart. DM 54,–. [Diss., Innsbruck. Überarb.]

Ricci, Aristide: La "**Civiltà Cattolica**" e il Sillabo. – RLSE XI, 1979, 3–31; p. 45–62: Rossi, Paola: I rapporti della diocesi di Tortona con il potere politico durante l'impero napoleonico.

Schmid, Hermann: Die Säkularisation der Klöster in **Baden 1802–1811**. – FreibDA XCVIII, 1978, 171–352; XCIX, 1979, 173–375. [Diss., Freiburg/B]

Southard, Robert: Theology in **Droysen**'s early political historiography: Free will, necessity, and the historian. – History and Theory XVIII, 1979, 378–396.

Meier, Klaus-Jürgen: Christoph **Blumhardt**. Christ, Sozialist, Theologe. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. 177 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XL; sfr 32,–.

Jews and Germans from 1860 to 1933. The problematic symbiosis. Ed. by David Bronsen. – Hei: Winter 1979. 383 S. = Reihe Siegen IX. German. Abt.; Lw. DM 94,–.

Besier, Gerhard: **Preußische Kirchenpolitik** in der Bismarckära. Die Diskussion in Staat und Evangelischer Kirche um eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse Preußens zwischen **1866** und **1872**. Mit einem Vorwort von Klaus Scholder. – B, NY: de Gruyter 1980. XII, 608 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin XLIX; Lw. DM 176,– [Diss., Tübingen]

9. Neueste Zeit

Wehowsky, Stephan: Religiöse Interpretation politischer Erfahrung. Eberhard **Arnold** und die Neuwerkbewegung als Exponenten des religiösen Sozialismus zur Zeit der Weimarer Republik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 272 S.; kart. DM 42,–.

Rosenzweig, Franz: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. I: Briefe und Tagebücher. Hrsg. von Rachel Rosenzweig u. Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitw. von Bernhard Casper. Bd. I: 1900–1918. II: 1918–1929. – Haag: Nijhoff 1979. XXXI, 1334 S.

Arnal, Oscar: The ambivalent *ralliement* of *La Croix*. – JEH XXXI, 1980, 89–106.

Repgen, Konrad: I patti Lateranensi e il Reichskonkordat. **Pio XI** e la politica concordataria con Russia, Italia e Germania. – RSCI XXXIII, 1979, 371–419.

Cuenza Toribio, José Manuel: **Iglesia-estado** en la **España** del siglo XX ‹**1931–1979**›. – EE LV, 1980, 89–110.

Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung. III: Der Notenwechsel und die Demarchen des Nuntius Orsenigo 1933–1945. Bearbeitet von Dieter Albrecht. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1980. XCV, 856 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXIX; Lw. DM 152,–.

Kneipp, Pauline: Australian Catholics and the Abyssinian war. – The Journal of Religious History X, 1979, 416–430.

Jongeling, P. – J.P. de Vries – J. Douma: Het vuur blijft branden. Geschiedenis van de Gereformeerde Kerken ‹vrijgemaakt› in Nederland, 1944–1979. – Kampen: Kok 1979. 196 blz.

Knauft, Wolfgang: Katholische Kirche in der **DDR**. Gemeinden in der Bewährung **1945–1980**. – (Mz:) Grünewald(-Verlag) (1980). 238 S., 8 Taf.

Leonard, Virginia W.: Education and the Church-State clash in **Argentina, 1954–1955**. – CHR LXVI, 1980, 34–52.

Linden, Ian: Church and state in **Rhodesia**: 1959–1979. – Mchn: Kaiser; Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1979. XIII, 307 S. = Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe XXI; kart. DM 38,50.

Palácio, Carlos: Uma consciência histórica irreversível (1960–1979: duas décadas de história da Igreja no **Brasil**). – Síntese XVII, 1979, 19–40; p. 69–85: Azzi, Riolando: O fortalecimento da restauração católica no Brasil ‹1930–1940›.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Essiben, Madiba: Colonisation et évangélisation en Afrique. L'héritage scolaire du **Cameroun 1885–1956**. – Bern, Ffm: Lang 1980. 293 p. = Études d'histoire interculturelle du christianisme XXIII; DM 74,30 [Diss., Basel]

Hartwich, Richard, SVD: Johann **Weig**: Chronik der Steyler Mission in Tsingtao 1923–1947. – St. Augustin: Steyler Verlag 1980. 310 S. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XXVI; DM 32,50.

Jubileumviering van de Nederlandse Zendingsraad. – Wereld en Zending IX, 1980, 1–99.

Rech, Bruno: **Las Casas** und die Autoritäten seiner Geschichtsschreibung. – Jahrbuch für die Geschichte v. Staat, Wirtschaft u. Gesellsch. Lateinamerikas XVI, 1979, 13–52.

Fides pro mundi vita. Missionstheologie heute. Hans-Werner **Gensichen** zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. Theo Sundermeier [u. a.] – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1980. 331 S. = Missionswiss. Forschungen XIV; DM 28,–.

Hacker, Paul: Theological foundations of evangelization. – St. Augustin: Steyler Verl. 1980. 100 p. = Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westf. Wilhelms-Universität Münster XV.

Il monachesimo nel terzo mondo. – R: Ed. Paoline 1979. 288 p.

Pastor, Félix Alejandro, SJ: Inculturação e libertação. O problema de uma «evangelização libertadora». – Perspectiva teológica (São Leopoldo, Rio Grande do Sul) XI, 1979, 181–202.

Seumois, André, OMI: Esprit-Saint et dynamisme missionnaire. – ED XXXII, 1979, 341–364.

Takizawa, Katsumi: Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum. – Ffm: Lang 1980. 195 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXIV; DM 59,10.

Antoncich, Ricardo, SJ: La enseñanza social de la Iglesia en **Puebla**. – Perspectiva teológica ‹São Leopoldo, Rio Grande do Sul› XI, 1979, 203–232.

Actas de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla 1979. – Documentación CELAM (Bogotá) V, 1980, 1–89.

Gheddo, Piero, PIME – Domenico Colombo, PIME – Giorgio Pecorari, PIME: Puebla, una Chiesa per il duemila. – Bol: Ed. Missionaria Italiana 1979. 206 p.; Lire 3500.

Gheddo, Piero, PIME: Interviste sull'apartheid in Sud Africa. – Mondo e Missione CIX, 1980, 243–272.

The Indian Catholic Community. Its peoples and institutions in interaction with the Indian situation today. – Pro Mundi Vita – Asia-Australia Dossier 12–13 (Jan. 1980). 51 p.

Kyrkan i Kina. – Svensk Missionstidskrift LXVIII, 1980, 1–66.

Limagne, Joseph: **Philippines**: l'Église entre le statu quo et la révolution. – Informations cath. internationales n. 547, 15-2-1980, 25–32.

Peuples d'Amérique latine à la lumière de Puebla. – Missi (Lyon) 1979, 231–257.

Villegas, Beltrán, SSCC: Creación de un mundo de hermanos desde la perspectiva de Puebla. – Mensaje (Santiago, Chile) XXIX, 1980, 13–26.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Religious symbols and their functions. Based on papers read at the Symposium on religious symbols and their functions held at Åbo on the 28th–30th of August 1978. Ed. by Haralds Biezais. – Sto: Almqvist & Wiksell in Komm. (1979). XXIX, 177 p., 4 tables = Scripta Instituti Donneriani Aboensis; [cont.:] p. VII–XXIX: Biezais, Haralds: Die Hauptprobleme der religiösen Symbolik; p. 1–14: Holte, Ragnar: Gottessymbol und soziale Struktur; p. 15–29: Mettinger, Tryggve: The veto on images and the aniconic God in Ancient Israel; p. 30–40: Hjärpe, Jan: The symbol of the centre and its religious function in Islam; p. 41–52: Rydén, Lennart: The role of the icon in Byzantine piety; p. 53–69: Bergman, Jan: **Nut**, Himmelgöttin, Baumgöttin, Lebensgeberin; p. 70–95: Hultkrantz, Åke: The traditional symbolism of the Sun Dance Lodge among the Wind River Shoshoni; p. 96–104: Hallencreutz, Carl: "Christ is the Mountain". Some observations on the religious function of symbols in the encounter of Christianity and other religions; p. 105–109: Ringgren, Helmer: The symbolism of Mesopotamian cult images; p. 110–116: Hultgård, Anders: Man as symbol of God; p. 117–125: Linnér, Sven: Literary symbols and religious belief; p. 126–138: Norrman, Ralf: On the semiotic function of cucurbits; p. 139–153: Parpola, Asko: On the symbol concept of the Vedic ritualists; p. 154–166: Pentikäinen, Juha: The symbolism of liminality; p. 167–177: Bjerke, Svein: Symbolism and magical acts.

Despland, Michel: La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu. Préf. de Claude Geffré. – Montréal: Fides; P: Ed. du Cerf (1979). XIII, 579 p. = Cogitatio fidei CI.

Stunkel, Kenneth Reagan: Relations of Indian, Greek, and Christian thought in Antiquity. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1979). VII, 168 p.; $ 8,75.

Marshall, George N.: **Buddha**, the quest for serenity. A biography. Introduction by Huston Smith. – Boston: Beacon Press (1978). XX, 239 p.; $ 4,95.

O'Flaherty, Wendy Doniger: Sacred cows and profane mares in Indian mythology. – HRel XIX, 1, 1979, 1–26; p. 27–36: Buitenan, J. A. B. van: Ananda, or all desires fulfilled; p. 37–70: Robinet, Isabelle: Metamorphosis and deliverance from the corpse in Taoism.

Peacock, James L.: **Muslim** Puritans. Reformist psychology in Southeast Asian Islam. – Berkeley, Los Angeles, Lo: University of California Press (1978). IX, 276 p.; $ 15,75.

Speidel, Michael P.: Mithras-Orion. Greek hero and Roman army God. – Lei: Brill 1980. IX, 56 p., 1 pl., 8 fig. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LXXXI; hfl 28,–.

Drijvers, H. J. W.: Cults and beliefs at **Edessa**. – Lei: Brill 1980. XXX, 204 p., 34 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LXXXII; hfl 96,–.

Kōichi, Mori: The emperor of Japan: A historical study in religious symbolism. – Japanese Journal of religious studies VII, 1979, 522–565.

VI. Religionsphilosophie

Beierwalter, Werner: Identität und Differenz. – Ffm: Klostermann 1980. 328 S. = Philosophische Abhandlungen XLIX; Lw. DM 98,–.

Rousseau, Edward L.: St. **Anselm** and St. **Thomas** – A reconsideration. – NewSchol LIV, 1980, 1–24; p. 25–33: Duncan, Roger: Analogy and the ontological argument; p. 34–45: Kelly, Matthew J.: St. Thomas and transeunt causality.

Bauer, Johannes: Fällt Gott unter einen Gattungsbegriff? Zu Thomas von Aquin, Summa theologica I q. 3 a. 5. – SalzbJPh XXIII/XXIV, 1978/79, 89–98; S. 77–87: Gombocz, Wolfgang L.: Warum man nicht Atheist sein kann.

Del Cura, Alejandro: La metafísica en el pensamiento de San **Alberto Magno**. Homenaje en su séptimo centenario. – Estudios filosóficos XXIX, 1980, 305–336.

Javaux, J., SJ: Prouver Dieu? Actualité de la pensée du P. Joseph **Maréchal**. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 364–385.

Ross, Robert R. N.: The non-existence of God. Linguistic paradox in **Tillich**'s thought. – NY, To: The Edwin Mellen Pr. (1978). XIV, 197 p.

Weinrich, Michael: Kontingenz und Vernunft im utopischen Realismus Martin **Bubers**. Bedeutung und Wirkungsgeschichte seiner Philosophie und Theologie. – NZSystTh XXII, 1980, 63–81.

Raio, Giulio: Teologia e teoria del linguaggio in Martin **Heidegger**. – Asprenas XXVI, 1979, 385–412.

Blocker, H. Gene: The metaphysics of absurdity. – (Wash, D. C.:) University Pr. of America (1979). I, 183 p.; $ 8,50.

Kesarcodi-Watson, Ian: Can I die? An essay in religious philosophy. – Religious Studies XVI, 1980, 163–178; p. 200–216: Heaney, James J.: The logic of questions and the existence of God; p. 217–228: Walker, Ian: The logical status of 'God'.

Breton, Stanislas: Dieu aujourd'hui. – Archives de philosophie XLIII, 1980, 225–242.

Picht, Georg: The God of the philosophers. – Journal of the American Academy of religion XLVIII, 1980, 61–80.

Weltphänomen **Atheismus**. Hrsg. von Augustinus Wucherer-Huldenfeld, Johann Figl u. Sigrid Mühlberger. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1979). 177 S. = Studien zur Atheismusforschung I; kart. DM 21,–; [enth.:] S. 11–34: Bogensberger, Hugo: Zur Verbreitung des Atheismus in der Welt von heute. Eine kritische Sichtung sozialwissenschaftlicher Befunde; S. 35–58: Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus. Philosophisch-theologische Analyse und Sinndeutung; S. 59–88: Lang, Ludger Wilfried: Scientismus als Artikulation des heutigen Atheismus. Wissenschaftsgeschichtliche und -theoretische Problemkonstellationen; S. 89–107: Suda, Max Josef: Atheismus als Konsequenz extremer theologischer Ansätze. Aufgewiesen an der Denkentwicklung Bruno Bauers und der „atheistischen Theologie" Thomas J. J. Altizers; S. 108–134: Pöltner, Günther: Atheismus als Prinzip menschlichen Hoffens. Ernst Blochs Philosophie der Hoffnung; S. 135–156: Lüthi, Kurt: Emanzipatorische Theologie als Alternative zu Atheistischen Lebensentwürfen. Ein Plädoyer; S. 157–176: Figl, Johann: Philosophische und theologische Argumentationsfiguren gegenüber dem Atheismus. Zur Bedeutung religiöser und philosophischer Gotteserkenntnis für das Gespräch mit den Nichtglaubenden.

VII. Fundamentaltheologie

Scheffczyk, Leo: Die Theologie und die Wissenschaften. – Aschffbg: Pattloch (1979). 415 S.

Corradi, P.: Cristianesimo e deellenizzazione in L. Dewart e H. Mühlen: Note sul problema della **deellenizzazione**. – Studia Patavina XXVI, 1979, 375–400.

Schaeffler, Richard: Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. XIV, 390 S. = Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts; Lw. DM 43,–.

Martín Velasco, Juan: La religión en el hombre. – Revista Católica Intern. Communio II, 1980, 323–336; p. 337–354: Vázquez Fernández, Antonio: La patología de lo religioso, la degeneración de lo sagrado.

Nelson, Herbert J.: The resting place of **process theology**. – HThR LXXII, 1979, 1–21.

Greinacher, Norbert: Die Kirche der Armen. Zur Theologie der **Befreiung**. – (Mchn:) Piper Verl. (1980). 176 S.; kart. DM 14,–.

Schöpfer, Hans: Lateinamerikanische Befreiungstheologie. – Stu [u. a.]: Kohlhammer (1979). 164 S. = Urban-Taschenbücher DCXLIX, T-Reihe.

Reymond, Robert L.: The justification of knowledge. An introductory study in Christian apologetic methodology. – Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed Publ. 1979. X, 168 p.; $ 4,50.

Dulles, Avery, SJ: The symbolic structure of **revelation**. – ThSt XLI, 1980, 51–73.

Rademaker, Hans: Was besagt die christliche Offenbarung eigentlich? Der christliche Glaube in der Sicht der wissenschaftlichen Vernunft. – Wiesb: Steiner 1980. VIII, 106 S.; kart. DM 24,80.

Balthasar, Hans Urs von: Kennt uns Jesus – kennen wir ihn? – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 119 S.; kart. DM 11,80.

Parenti, S.: Sull'atto di fede. – Sacra doctrina LXXXIX, 1979, 5–58.

Peelman, Achiel: Fidelity to Christ in the contemporary experience of the Church. – EglTh XI, 1980, 77–110.

Dabosville, Pierre: Foi et culture dans l'église aujourd'hui. Préface par Pierre Emmanuel. – P: Fayard-Mame 1979. 560 p.; F 160,–.

Noel, Gerard: The anatomy of the **Catholic Church**. – Lo [e. a.]: Hodder and Stoughton (1980). 288 p.; £ 8,25.

Toon, Peter: The development of doctrine in the Church. – GrR, Mich.: Eerdmans (1979). XV, 127 p.; $ 4,95.

Citrini, Tullio: Il problema del canone biblico: un capitolo di teologia fondamentale. – SC CVII, 1979, 549–590.

VIII. Dogmatik

Michiels, R.: Vader, Zoon, Geest. Een triniteitsopvatting. – Collationes IX, 1979, 387–416.

Richard, Jean: Pour une théologie de l'**Esprit-Saint**. – LavThPh XXXVI, 1980, 47–75.

L'Esprit-Saint, l'Église et les Sacrements. [Ed.:] Groupe des Dombes. [Préf.:] (Maurice Jourjon et Louis Lévrier.) – Taizé: Les Presses de Taizé 1979. 79 p.

Theologie des Geistes. Unter Mitarbeit von Anna Maria Aagaard [u. a.]. Hrsg. von Otto A. Dilschneider. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 140 S.

Mann, Ulrich: Das Wunderbare. Wunder – Segen und Engel. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1979). 102 S. = Handbuch systematischer Theologie XVII; kart. DM 18,–.

Iammarrone, Giovanni: Proposte per il rinnovamento dell'antropologia teologica. – Sapienzia XXXII, 1979, 257–313.

Peters, Albrecht: Der **Mensch**. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1979). 219 S. = Handbuch systematischer Theologie VIII; DM 28,–.

Fichtner, Joseph: Man, the image of God. A Christian anthropology. – NY: Alba House; Staten Island, N.Y.: Society of St. Paul (1978). XIII, 186 p.; $ 5,95.

Eichinger, Werner: Erbsündentheologie. Rekonstruktion neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze. – Ffm, Bern, Cirencester: Lang 1980. V, 285 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 138; sfr 46,– [Diss., Münster]

Ubbiali, Sergio: **Peccato** personale e peccato originale. – SC CVII, 1979, 450–488; p. 489–544: Tettamanzi, Dionigi: La dimensione ecclesiale e sociale del peccato del cristiano. Indicazioni magisteriali e riflessioni teologiche.

Haight, Roger: The experience and language of **grace**. – (Dublin:) Gill & Macmillan (1979). V, 186 p.; $ 3,75.

Mondello, Vittorio: La Chiesa del Dio Trino. – Nap: Ed. Dehoniane (1978). 687 p.

Ratzinger, Joseph: Zum Begriff des **Sakrament**es. – Mchn: Minerva Publikation 1979. 20 S. = Eichstätter Hochschulreden XV; DM 6,80.

Caprioli, Adriano: Prassi battesimale ed immagine di Chiesa: ascolto della tradizione. – SC CVII, 1979, 223–246.

Arnau, Ramón: La **confirmación**, sacramento de incorporación a la iglesia. – Anales Valentinos V, 1979, 11–34; p. 35–68: Girbés, Emilio Aliaga: La confirmación: anotaciones ecuménicas.

Resurrection and **immortality**. A selection from the Drew Lectures on immortality. Ed. by Charles S. Duthie. – Lo: Bagster & Sons (1979). XII, 211 p.; $ 6,95.

Rottenberg, Isaac C.: The promise and the presence. Toward a theology of the **Kingdom** of **God**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1980). VIII, 108 p.; $ 4,95.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Nielsen, Johs.: Dansk økumenisk bibliografi 1910–1974 med et udvalg af nordisk literatur. Udgivet af det økumeniske fællesråd. – Køb: Det Økumeniske Faellesråd 1978. VIII, 345 p.

Franquesa, Adalbert: Paulus VI en de orthodoxe kerk. – HCO XXXII, 1980, 77–98; p. 99–108: Apostolou, Athanasios: Grieks-orthodoxe christenen in Nederland.

Maximos von Sardes: Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche (Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ, dt.) (Übertr. aus dem Franz. u. Griech. von Josef Strauss u. Friedrich von Halem.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 455 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica.

Confessio Augustana 1530–1980. Besinnung und Selbstprüfung. Mit Beitr. von John Reumann, Sutan Hutagalung, Ulrich Kühn und Gesprächsberichten. Hrsg. von Vilmos Vajta. – LWB-Report IX, 1980; [enth. u. a.:] S. 9–39: Reumann, John: Das Augsburger Bekenntnis im Licht der Exegese; S. 40–65: Hutagalung, Sutan: Die Confessio Augustana als Bekenntnis des Glaubens in der Situation der Gegenwart; S. 66–86: Kühn, Ulrich: Die Zukunft einer Tradition. Vom Neu-Lesen der Confessio Augustana als maßgeblicher Gestalt christlicher Überlieferung.

Ortíz, Eduardo J.: Protestantismo y liberación. Teología social del Cónsejo Ecuménico de las Iglesias. – Bilbao: Univ. de Deusto/Mensajero 1978. 323 p. = Publicaciones de la Universidad de Deusto/Teología Deusto XII; pes 690,–.

Tavard, George H.: The Anglican-Roman Catholic agreed statements and their reception. – ThSt XLI, 1980, 74–97.

Martensen, Daniel F.: Zum Konsens gefordert (A call to consensus, dt.) Eine erste Analyse lutherischer u. anderer Stellungnahmen zu den Erklärungen der ÖRK-Kommission für Glauben u. Kirchenverfassung über Taufe, Eucharistie und Amt. (Aus dem Engl. übers. von Hans Weissgerber.) – (Stu: Kreuz-Verl. 1980.) XIV, 60 S. = LVB-Report ‹früher „Lutherische Rundschau"› 8/1980.

Towards a church of the **poor**. The work of an ecumenical group on the church and the poor. Julio de Santa Ana, editor. – Geneva: World Council of Churches – Commission on the Churches' Participation in Development (1979). XXIV, 210 p. with fig.; sfr 15,–.

Marrevee, William: Emerging ecumenical consensus on the ordained ministry. A survey of bilateral and multilateral consensus statements. – EglTh XI, 1980, 195–222.

Carle, Paul-Laurent: L'œcuménisme concret selon les normes de Vatican II. – Divinitas XXIV, 1980, 131–177.

Duchrow, Ulrich: Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung? – Mchn: Kaiser (1980). 338 S.; kart. DM 36,–.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte. – (G:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1979). 138 S. = Studienbücher Theologie. Kirchen- und Dogmengeschichte.

Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch im Auftrag der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftl. Gesellschaft für Theologie. Hrsg. von Martin Brecht und Reinhard Schwarz. – Stu: Calwer Verlag (1980). 531 S.; Lw. DM 48,–.

Belardinelli, Mario: Movimento catolico e questione comunale dopo l'unità. – R: Ed. Studium (1979). 193 p. = Nuovo Universale Studium XXXIII; Lire 4000.

X. Moraltheologie

McCormick, Richard A., SJ: Notes on moral theology: **1979**. – ThSt XLI, 1980, 98–150.

Mosso, Sebastiano: Fede, storia e morale. Saggio sulla filosofia morale di Jacques **Maritain**. – Mil: Massimo (1979). 271 p. = "Filosofia e Scienze Umane" III; Lire 7500.

Rendtorff, Trutz: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Bd. I. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1980). 148 S. = Theologische Wissenschaft; kart. DM 22,–.

Vidal, Marciano: Moral de actitudes. Tomo III: Moral social. – Madr: PS Editorial (1979). 671 p.; pes 1250.

Bondolfi, Alberto: Teoria critica ed etica cristiana. – Bol: Ed. Dehoniane (1979). 346 p. = Studi e ricerche XXX; Lire 8000.

Monteiro, António: O homen fonte de moral objectiva na constituição sobre a Igreja no mundo contemporáneo. – Didaskalia IX, 1979, 11–154.

Honecker, Martin: Das Problem des theologischen Konstruktivismus. – ZevE XXIV, 1980, 97–110.

Grand'maison, Jacques: Tâches prophétiques de la critique et de la dynamique éthiques d'inspiration chrétienne. – Science et esprit XXXII, 1980, 129–142; p. 143–151: Bergeron, Richard: Jésus et le fondement de la décision; p. 153–159: Gaudette, Pierre: Jésus et la décision morale du chrétien. Points de réflexion; p. 161–176: Naud, André: Les voix de l'Église dans les questions morales; p. 177–192: Couturier, Guy: La vie familiale comme source de la Sagesse et de la Loi; p. 193–197: Duhaime, Jean-L.: Perception de Dieu et comportement moral chez les sages d'Israël; p. 199–208: Martel, Gilles: Pour une sociologie de la vie morale et de ses transformations; p. 209–215: Ménard, Guy: Responsabilité morale et syndicalisme: quelques réflexions; p. 217–233: Beauchamp, André: Réflexions théologiques à propos d'une éthique de l'environnement.

Rest, James R.: Development in judging moral issues. – Minneapolis (‚Minn.): Univ. of Minnesota Pr. (1979). XX, 305 p.; $ 19,50.

Schmitz, Philipp, SJ: **Tugend** – der alte und der neue Weg zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich richtigen Verhaltens. – ThPh LIV, 1979, 161–182.

Ziegler, Josef Georg: Moraltheologische Kriterien für eine gesetzliche Regelung der **Organtransplantation**. – TThZ LXXXIX, 1980, 35–49.

Eibach, Ulrich: Experimente mit menschlichen Embryonen. Ethische Probleme aus christlicher Sicht. – Theologische Beiträge XI, 1980, 4–32.

Rotter, Hans: Fragen der **Sexualität**. – Innsb, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1979). 128 S.; kart. DM 16,60.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Webster, Alexander F. C.: Varieties of Christian military saints: From martyrs under Caesar to warrior princes. – St. Vladimir's theol. quarterly XXIV, 1980, 3–36.

Guillaumont, Antoine: Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme. – (Bégrolles en Mauges: Éd. de l'Abbaye de Bellefontaine 1979.) 239 p. = Spiritualité orientale XXX.

Halkin, François: Une légende grecque de saint **Alexis**, BHG 56d. – AnBoll XCVIII, 1980, 5–16; p. 17–23: Lebrun, Freddy: L'éloge de S. Pierre par **Nicétas** dans le ms. Iviron 594; p. 25–38: Devos, Paul: Cyrille de Scythopolis. Influences littéraires. Vêtement de l'évêque de Jérusalem. Passarion et Pierre l'Ibère; p. 49–74: Folz, Robert: Saint **Oswald**, roi de Northumbrie. Étude d'hagiographie royale.

Cilleruelo, L.: La mística de la «Memoria Dei» en san **Agustín**. – Estudio Agustiniano XIV, 1979, 413–448.

Manning, E.: A propos de quelques titres dans la Regula Magistri. – Studia monastica XX, 1978, 7–16; p. 17–64: Vogüé, Albert de: Les vues de **Grégoire** le **Grand** sur la vie religieuse dans son Commentaire des Rois; p. 65–70: Garriques, M.-O.: A la recherche de *Refectio mentium*.

Dansette, Béatrice: Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la «Dévotion moderne»? Relation inédite d'un pèlerinage effectué en **1486**. – AFH LXXII, 1979, 106–133. 330–428.

Ruiz Jurado, Manuel: La pobreza en el carisma fundacional ignaciano. – Manresa LII, 1980, 47–64; p. 65–86: González Faus, José Ignacio: Notas sobre la Experiencia espiritual en los Ejercicios de San Ignacio; p. 99–118: Wilkens, Gerard: Lugar y función de la Sda. Escritura en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.

Cugno, Alain: Saint **Jean** de la **Croix**. – (P:) Fayard (1979). 264 p.

King, Ursula: Towards a new mysticism. **Teilhard** de **Chardin** and Eastern religions. – Lo: Collins 1980. 318 p.; £ 7,95.

Religieux et moines de notre temps. – P: Ed. du Cerf 1980. 410 p.

Mistica e misticismo oggi. Settimana di studio di Lucca 8–13 settembre 1978. – R: Passionisti – CJPJ 1979. 793 p.; Lire 19 000.

Leech, Kenneth: True prayer. An introduction to Christian spirituality. – Lo: Sheldon Press (1980). 202 p.; £ 3,95.

Rotzetter, Anton: Theologie und Spiritualität. – FStudien LXI, 1979, 318–340.

Ducharme, Alfred: Le management des communautés religieuses. La Compagnie de Jésus et le MBO. – Montr: Les Éd. Bellarmin 1979. 202 p.; $ 7,70.

Gillespie, V. Bailey: Religious conversion and personal identity. How and why people change. – Birmingham, Alabama: Religious Education Pr. (1979). XI, 246 p.; $ 7,95.

Ellwood, Robert S.: Alternative altars. Unconventional and Eastern spirituality in America. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. (1979). XIII, 192 p. = Chicago history of American religion; $ 12,80.

Barth, Hans-Martin: Wie ein Segel sich entfalten. Selbstverwirklichung und christliche Existenz. – (Mchn:) Kaiser (1979). 123 S. = Wachsen und gestalten.

Fracchia, Charles A.: Living together alone. The new **American monasticism**. – San Francisco [e.a.:] Harper & Row (1979). 186 p.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Rizzi, Armido: Il credente come soggetto di storia. **Bultmann** risponde ai "teologi politici". – (R:) Borla (1978). 164 p. = Ricerche teologiche; Lire 4000.

M[a]cDonagh, Enda: Social ethics and the Christian. Towards freedom in communion. – Manch: Manchester Univ. Press (1979). 89 p.

Schmälzle, Udo Friedrich: **Ehe** und **Familie** im Blickpunkt der Kirche. Ein inhaltsanalytisches Forschungsprogramm zu Zielwerten in **deutschen Hirtenbriefen** zwischen **1915** u. **1975**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). XIV, 466 S. = Freiburger theologische Studien CXIII [Diss., Würzburg]

Moltmann, Jürgen: Menschenwürde, Recht und Freiheit. – Stu, B: Kreuz Verlag (1979). 95 S.

Ein lutherischer Materialband über **Menschenrechte**. – (Stu: Kreuz-Verl. 1978). X, 220 S. = LWB-Report ‹früher "Lutherische Rundschau"› H. 1. 2).

Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche. Hrsg. von Johannes Schwartländer. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-)Grünewald (-Verlag) (1979). 84 S. = Entwicklung + Frieden. Materialien XI.

De Wolf, A.: De universele verklaring van de rechten van de mens en de kerk. – Collationes X, 1980, 9–36; p. 37–64: De Wolf, A. en B. Maes: Mensenrechten en christelijk-gelovig engagement.

Kimminich, Otto: Schutz der Menschen in bewaffneten Konflikten. Zur Fortentwicklung des humanitären Völkerrechts. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-)Grünewald(-Verlag) (1979). 284 S. = Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe XX.

Monni, Piero: O[rganizzazione delle] N[azioni] U[nite] quale libertà? Trent'anni di dibattito sulla **libertà religiosa**. – R: Ed. Studium 1979. 344 p. = Religione e società V; Lire 9000.

Bertrand, Michèle: Le statut de la religion chez **Marx** et **Engels**. – (P:) Éd. Sociales (1979). 189 p. = Éditions sociales – problèmes; F 35,–.

Hanna, Mary T.: Catholics and American politics. – Cambridge, Mass., Lo: Harvard University Press 1979. IX, 262 p.; $ 15,–.

Ledure, Yves: Conscience religieuse et pouvoir politique. – (P:) Le Centurion (1979). 187 p.; F 18,60.

Religiöser Sozialismus und Wirtschaftsordnung. Hrsg. von Siegfried Katterle und Arthur **Rich**. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 128 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCLXXIV; kart. DM 12,80.

Coste, René: Le devenir de l'homme. Projet marxiste, projet chrétien. – P: Éd. Ouvrières (1979). 281 p. = Collection "La Vie des Hommes".

XIII. Kirchenrecht

Hehl, Ernst-Dieter: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonistischem Recht und politischer Wirklichkeit. – Stu: Hiersemann 1980. IX, 310 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XIX; Lw. DM 148,–. [Diss., Mainz]

Saurwein, Erich: Der Ursprung des Rechtsinstitutes der päpstlichen Dispens von der nicht vollzogenen Ehe. Eine Interpretation der **Dekretalen Alexanders III.** und **Urbans III.** – R: Univ. Gregoriana Ed. 1980. XX, 266 S. = Analecta Gregoriana CCXV = Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio B, 43; Lire 15 000.

Gaudemet, Jean: Les **élections** dans l'Église latine des origines au XVIe siècle. Avec la collaboration de Jacques Dubois, André Duval, Jacques Champagne. – P: Lanore (1979). 423 p.

Maret, Henry: L'église et l'état. Cours de Sorbonne inédit ‹1850–1851›. Introd. et présentation de Claude Bressolette. Préf. d'Émile Poulat. – P: Beauchesne (1979). VIII, 321 p. = Textes-Dossiers-Documents I.

Möck, Charlotte: **Staat** und **Kirchen**. Bibliographie zu ihrem rechtlichen Verhältnis in der **Bundesrepublik** Deutschland. Berichtszeit **1968–1977**. Mit einem Anhang über das Verhältnis von Staat und Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik. – Hbg: Hansischer Gildenverlag Heit (1979). VI, 178 S.

Ferrari, Silvio: Ideologia e dogmatica nel diritto ecclesiastico italiano. Manuali e riviste ‹1929–1979›. – Mil: Giuffrè 1979. 354 p. = Università di Parma. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza XLIV; Lire 10 000.

D'Avack, Pietro Agostino: Trattato di diritto ecclesiastico italiano. Parte generale. Nozioni concettuali introduttive – Le fonti, storia e sistemi di relazioni tra stato e confessioni religiose – La problematica della libertà religiosa – La chiesa Cattolica. 2a ed. integralmente rinnovata e aggiornata. – Mil: Giuffrè 1978. IV, 520 p.; Lire 7500.

Problemas entre Iglesia y estado. Vías de solución en derecho comparado. Ponencias de las II Jornadas de estudio organizadas por la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. ‹Madrid 9-11 diciembre 1976.› Editadas por: C(arlos) Corral [Salvador] y J(osé) M(aria) Urteaga. – Madr: (Univ. Pontificia Comillas de Madrid) 1978. 285 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid X, 12, 1. 3; pes 500,–.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von Joseph Krautscheid u. Heiner Marré. Bd. XIV. – Mstr: Aschendorff (1980). 168 S.; kart. DM 28,–; [enth. u. a.]: S. 9–28: Geiger, Willi: Kraft und Grenze der elterlichen Erziehungsverantwortung unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen; S. 29–53: Diskussionsbeiträge; S. 54–98: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Elternrecht – Recht des Kindes – Recht des Staates. Zur Theorie des verfassungsrechtlichen Elternrechts und seiner Auswirkung auf Erziehung und Schule; S. 99–127: Diskussionsbeiträge; S. 128–145: Simon, Dietrich V.: Die Reform des Rechts der elterlichen Sorge; S. 146–186: Diskussionsbeiträge.

Abate, Antonino M., OP: Il matrimonio nell'attuale legislazione canonica. – (R:) Paideia Ed. (1979). 318 p. = Studia Urbaniana VI.

Fumagalli Carulli, Ombretta: La relazione dinamica tra il can. **1082** e il can. **1081** cod. iur. can. – EIC XXIV, 1979, 247–279; p. 280–290: Fedele, Pio: Le questioni incidentali nella storia del processo canonico; p. 291–330: Villeggiante, Sabastiano: Ammissione del libello e concordanza del dubbio.

Schlaich, Klaus: Die **'protestatio'** beim Reichstag in **Speyer** von **1529** in verfassungsrechtlicher Sicht. – ZevKR XXV, 1980, 1–19; S. 20–39: Dreier, Ralf: Entwicklungen und Probleme der Rechtstheologie.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Wright, Frank: The pastoral nature of the **ministry**. – (Lo:) SCM Press (1980). 89 p.; £ 2,50.

Socha, Hubert: Die Seelsorgsberufe des Pastoral- und Gemeindereferenten. – TThZ LXXXIX, 1980, 1–34.

Marzotto, Damiano: Sulla natura del **celibato** sacerdotale. Analisi degli ultimi documenti del Magistero ‹**1964–1974**›. – SC CVII, 1979, 591–628.

Manenti, Alessandro: Vocazione, psicologia e grazia. – (Bol: Ed. Dehoniane 1979.) 139 p. = Testimoni X; Lire 2000.

Collins, Gary R.: Einführung in die beratende Seelsorge (Effective counseling, dt.) Handbuch für Ausbildung und Praxis. (Dt. von Reinhilde Klatte.) – Witten: Bundes-Verl. (1979). 206 S. = ABC-Team W 834.

Gesprächsseelsorge. Theologie einer pastoralen Praxis. Reinhold Bärenz ‹Hrsg.›. Mit Beitr. von Heinrich Fries [u. a.]. – Rgb: Pustet (1980). 141 S.; kart. DM 17,50; [enth.:] S. 11–47: Fries, Heinrich: Theorie einer Praxis. Systematische Überlegungen zum Seelsorgegespräch; S. 49–68: Kertelge, Karl: Suchen, was verloren ist. Die Sorge Jesu um den Menschen und ihre Bedeutung für die Seelsorge heute; S. 69–124: Bärenz, Reinhold: Verkündigung als Lebenshilfe. Aufgaben und Chancen des Seelsorgegesprächs.

Il cammino della pastorale familiare in Italia dalla presa di coscienza alla realizzazione. Atti del Convegno Nazionale, Roma 3-6 maggio 1979. – (R:) A(n.) V(eritas) E(ditrice) (1979). 285 p. = Conferenza Episcopale Italiana – Commissione per la Famiglia; Lire 5000.

Tugwell, Simon: The way of the preacher. ‹Including 'The foundation of the Order of Preachers and its historical setting' by Allan White›. – (Lo:) Darton, Longman & Todd (1979). XV, 199 p.; £ 3,95.

Otto, Gert: Von geistlicher Rede. Sieben rhetorische Profile. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1979). 127 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCXLIII; kart. DM 9,80.

Predigten, die handeln helfen. Modelle für appellatives Reden. Hrsg. von Heribert Arens u. Hans Werner Dannowski. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1979). 159 S.

Brovelli, Franco: Linee teologico-pastorali a proposito di iniziazione cristiana: dall'analisi dei nuovi rituali. – SC CVII, 1979, 247–274; p. 275–295: Caprioli, Adriano: Il problema della iniziazione cristiana in Italia.

Hoffmann, Heinrich: Nicht mehr im Abseits. Angebote einer offenen **Jugendarbeit**. – (Mchn:) Kaiser (1980). 156 S. = Ganz praktisch.

Czell, Gernot: Jugend. Situation im Widerspruch. – EvE XXXI, 1979, 382–394; S. 394–403: Affolderbach, Martin: Lernen und Erleben – Möglichkeiten und Grenzen einer Didaktik im Rahmen kirchlicher Jugendarbeit.

Kirche – Lebensraum für Jugendliche? Beiträge zum Spannungsfeld Jugend – Religion – Kirche. Hrsg. von Michael Graff u. Heinz Tiefenbacher. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1980. 156 S. = Veröffentlichungen der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart; DM 19,80.

Zur Freude des Glaubens hinführen. Apostolisches Schreiben über die **Katechese** heute Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Adolf Exeler. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 174 S.; DM 8,80.

Silberberg, Hermann-Josef: Emanzipation, Identität, Erlösung. Schulpolitische, tiefenpsychologische, theologische Aspekte eines religionspädagogischen Grundkonzepts unter bes. Berücks. der Zen-Meditation. – Düs: Patmos (1979). 239 S.

Lowtzow, Christoph von – Jürgen W. Kremer: Neue Formen des kirchlichen Unterrichts. Gruppendynamische Arbeitsformen in Theorie und Praxis. Mit einer themenorientierten Spielsammlung. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1980. 246 S.; kart. DM 19,80.

Limbeck, Meinrad: Katechese im Spiegel des Alten und Neuen Testaments. – KatBl CV, 1980, 237–247; S. 248–256: Zimmermann, Dietrich: Katechese als gemeinsame Erfahrung.

Hüppauff, Hubertus – Dieter Stoodt: Verständigung über Religion. Erfahrungen mit Studienanfängern. Unter Mitarb. von Gerhard

Brockmann (u. a.) – Mstr: Comenius-Institut 1979. II, 281 S. = Zur Diskussion gestellt.

Rickers, Folkert: Sprechen über den Tod. Ein problemorientiertes religionspädagogisches Unterrichtsmodell. In Zs.-arbeit mit Ursula Eisele [u. a.] – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1980). 134 S., 9 Abb. im Text = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern DCCLIII.

Rickers, Folkert: Biblische Begründungen für Befreiung in Theologie und Religionspädagogik: Das Beispiel **Exodus**. – Theologie practica XIV, 1979, 182–194.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Corpus antiphonalium officii. Vol. VI: Secunda et tertia ordinationes. Editum a Renato-Joanne Hesbert. – R: Herder 1979. 417 p. 4° = Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes XII.

Il cosiddetto **Pontificale** di **Poitiers**. ‹Paris, Bibliothèque de l'Arsenal,, Cod. 227›. A cura di Aldo Martini. Con 4 tav. – R: Herder 1979, 105*, 392 p. = Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior XIV.

Beckwith, Roger T.: The origin of the festivals Easter and Whitsun. – Studia liturgica XIII, 1979, 1–20; p. 21–45: Stevenson, Kenneth W.: The Catholic Apostolic Church – its history and its eucharist; p. 46–56: Ó Laoghaire, Diarmuid: Daily intimacy with God – an ever new aspect of Celtic worship; p. 57–62: Bradshaw, Paul E.: Prayer morning, evening, and midnight – an apostolic custom?

Drumbl, Johann: Ursprung des liturgischen Spiels. – Italia medioevale e umanistica XXII, 1979, 45–96.

Schmid, Karl: Das liturgische **Gebetsgedenken** in seiner historischen Relevanz am Beispiel der Verbrüderungsbewegungen des frühen Mittelalters. – FreibDA XCVIII, 1979, 20–44.

Die mittelalterliche Gottesdienstordnung des Stiftes **Haug** in Würzburg. Eingel. u. hrsg. von Rita Wehner. – Neustadt an der Aich: Degener 1979. 536 S. = Schriften des Zentralinstituts für Fränkische Landeskunde u. Allg. Regionalforschung an der Universität Erlangen-Nürnberg XVII; kart. DM 48,– [Diss., Würzburg]

Rouet, Albert: La messe dans l'histoire. – P: Centre Jean-Bart/Ed. du Cerf (1979). 155 p. = Dossiers libres; F 30,–.

Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe. Praktische Anregungen zur Gestaltung des Gottesdienstes aufgrund der Denkschrift „Versammelte Gemeinde“ ‹Strukturpapier›. – Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1979. 66 S. = Reihe Gottesdienst X.

Pistoia, Alessandro, CM: Introduzione critica al dibattito recente sul linguaggio liturgico. – ELit XCIV, 1980, 3–26.

Cipriani, Settimo: Nutriti dalla parola. Riflessioni biblico-liturgiche ciclo C. – (R:) Ed. Paoline (1979). 435 p. = Parola e liturgia III.

Badia, Leonard F.: The Dead Sea people's sacred meal and Jesus' Last Supper. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1979). V, 75 p.

Schulz, Hans-Joachim: Liturgischer Vollzug und sakramentale Wirklichkeit des eucharistischen Opfers. – OChP XLV, 1979, 245–266; XLVI, 1980, 5–19.

Falsini, Rinaldo, OFM: La prassi eucaristica al di fuori della Messa nella Chiesa occidentale. – Rivista liturgica N. S. LXXVII, 1980, 9–28; p. 29–47: Colombo, Gianni: Il culto eucaristico nei documenti postconciliari: lettura critica e prospettive teologico-pastorali; p. 48–62: Pistoia, Alessandro, CM: Adorazione, riparazione, espiazione, esposizione, benedizione: significati e contenuti; p. 63–67: Mosso, Domenico: L'Eucaristia ai malati e Ministri straordinari della comunione; p. 68–79: Varaldo, Giuseppe: Cappella e tabernacolo per l'adorazione e la custodia.

Sauer, Ralph: Die gegenwärtige Situation des **Kindergottesdienstes**. – LJ XXIX, 1979, 65–74: S. 75–94: Zulehner, Paul M.: „Gottesdienst“-Umfrage; S. 95–111: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Der Kindergottesdienst im evangelischen Deutschland.

Abendmahl – auch für Kinder? Grundsätzliche Überlegungen, Praxisberichte u. Materialien. Hrsg. von Hans Eggenberger. Beitr. von Robert Leuenberger [u. a.] – Zü: Theologischer Verlag (1979). 178 S.

Balducci, Sanzio: l'interpretazione dei gruppi strofici alla luce delle notazioni antiche. – Études grégoriennes XVIII, 1979, 5–96; p. 97–144: Froger, Jacques: La méthode de Dom Hesbert dans le volume V du Corpus Antiphonalium officii; p. 145–156: Froger, Jacques: Le fragment de Lucques ‹fin du VIIIe siècle›; p. 157–176: Le Roux, R.: Répons du Triduo sacro et de Pâques; p. 177–224: Turco, Alberto: Les répertoires liturgiques latins en marche vers l'octoéchos. La psalmodie grégorienne des fêtes du Temporal et du Sanctoral; p. 225–246: Weber, Édith: Contribution à l'hymnologie comparée: la mélodie du psaume LXVIII «Que Dieu se montre seulement» et du choral «O Mensch bewein dein Sünde gross» au XVIe siècle.

Kirche, Wirklichkeit und Kunst. Hans Maier ‹Hg.›. – (Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1980.) 132 S. = Topos-Taschenbücher XCIII.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. DDr. Eugen Biser, Ludwigstr. 31 II, 8000 München 22; Prof. DDr. Werner Dommershausen, St.-Anna-Str. 33, 5500 Trier-Olewig; Prof. Dr. Volker Eid, Postfach 15 49, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbach 17/18, 5500 Trier; Prof. Dr. Gottfried Griesl, Akademiestr. 3, A-5020 Salzburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Ferdinand Hahn, Fachbereich Evangelische Theologie der Universität München, Schellingstr. 3/V VG, 8000 München 40; Dr. Josef Hainz, Pfarrweg 1, 8050 Ottenhofen; Dr. Ulrich von Hehl, Königstr. 28, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Wolfgang Helck, Knokenholt 5, 2000 Hamburg 65; Prof. Dr. Hans Kramer OSC, Ruhr-Universität Bochum, Lehrstuhl für Moraltheologie, Universitätsstr. 150, Gebäude GA-7/137, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; DDr. Alfred Krömer, Talstr. 31, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Rudolf Lill, De-Vries-Str. 20, 5000 Köln 60; Dr. Cornelius Mayer OSA, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2a, 8700 Würzburg; Dr. Albert Ohlmeyer OSB, Hildastr. 26, 7570 Baden-Baden; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8078 Eichstätt; Dr. J. V. Pollet, 222, Faubourg, Saint Honoré, F-70 Paris 8e; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; P. Hermann Josef Repplinger, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden, Bösensell; Dr. Hans Roer, Nikolausstr. 17, 4428 Rosendahl 2; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Georg Scherer, Liebknechtstr. 13, 4200 Oberhausen; Dr. Lothar Schneider, Wiesdorfer Platz 76, 5090 Leverkusen 1; Prof. Dr. Christian Schütz, Abtei Schweikelberg, 8358 Vilshofen; Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz, Am Exerzierplatz 2, 8400 Würzburg; Lic. theol. Angelika Senge, Kirchherrengasse 13, 4400 Münster; Prof. Dr. Rudolf Smend, Thomas-Dehler-Weg 6, 3400 Göttingen; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, Alfred-Delp-Haus, 8000 München 19; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Tiergarten 16/II, 4300 Essen 16; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster; Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstr. 34, 6500 Mainz; Prof. Dr. D. Claus Westermann, Ketteler Str. 2, 6837 St. Leon-Rot; Dr. Walter Ziegler, Dechbettener Str. 17a, 8400 Regensburg.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1980 – 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 Westfalen.
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

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
Bierbaum/Faller: Niels Stensen – Schneider: Die ‚kosmische' Größe Christi

Die bahnbrechend neue Orientierung
zu den Brennpunkten des gegenwärtigen Lebens

CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT

Enzyklopädische Bibliothek
in 30 Teilbänden
Herausgegeben von
Franz Böckle,
F.X. Kaufmann, Karl Rahner,
Bernhard Welte

Im Herbst 1980
erscheinen die ersten
6 Teilbände,
weitere 3 Teilbände
pro Quartal.

Das großangelegte neue Werk bietet:

- in 100 zentralen Leitthemen das heute notwendige Lebenswissen: konzentriert, klar orientierend, immer im Blick auf den Menschen heute;
- eine weitgespannte Brücke des Dialogs zwischen Glaubenserfahrung und modernem Weltverständnis: erstmals in so umfassender enzyklopädischer Form;



- die dringend geforderte Antwort auf die geistigen Herausforderungen der Gegenwart: neu erarbeitet von über 100 kompetenten Fachleuten;
- eine praktische Ergänzung zu den bekannten theologischen Lexika: weil für die Lösung der Probleme von heute das Wissen von gestern nicht ausreicht.

Ausführlich informiert Sie
Ihr Buchhändler oder
Verlag Herder (Abt. 297), 7800 Freiburg

VERLAG HERDER FREIBURG · BASEL · WIEN

LUTHERISCHES VERLAGSHAUS

Gottes Wirken in seiner Welt Zur Diskussion um die Zweireichelehre

Band I — Dokumentation einer Konsultation
Schriftenreihe zur sache — kirchliche Aspekte heute — heft 19

Beiträge von Hans-Joachim Birkner, Ulrich Duchrow, Holsten Fagerberg, Georg Kretschmar, Gerhard Müller, Oliver K. Olson, Martin Schloemann, Klaus Schwarzwäller, Theo Sundermeier, Joachim Track.
136 Seiten, Br., 16,80 DM

Band II — Reaktionen

Schriftenreihe zur sache — kirchliche Aspekte heute — heft 20

Beiträge von Ulrich Duchrow, Wolfgang Huber, Hans-Christian Knuth, Gerhard Müller, Carsten Nicolaisen, Trutz Rendtorff, Heinz-Eduard Tödt. Herausgeber Nils Hasselmann.
140 Seiten, Br., 16,80 DM

Gott – Geist – Materie

Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch
Schriftenreihe zur sache — kirchliche Aspekte heute — heft 21

Mit Beiträgen der Naturwissenschaftler Günter Ewald, Joachim Illies, Till Uwe Keil, Georg Süßmann, Carl Friedrich von Weizsäcker und der Theologen Sigurd Martin Daecke, Hermann Dietzfelbinger, Wolfhart Pannenberg, Joachim Track.
Hrsg. Hermann Dietzfelbinger, Lutz Mohaupt.
156 Seiten, Br., 15,80 DM

Vom Dissensus zum Konsensus – Die Formula Concordiae von 1577

Fuldaer Heft 24 — Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses

Mit Beiträgen von Wilhelm Andersen, Jörg Baur, Friedrich Beißer, Gottfried Klapper, August Kimme, Ernst Koch; herausgegeben von Gottfried Klapper.
176 Seiten, Br., 24,80 DM

Der kleine Katechismuus Doktor Martin Luthers

in der gemeinsamen Fassung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Evangelischen Kirche der Union. — 12. Aufl.

32 Seiten, zweifarbig, Br., 1,— DM

Uwe Michelsen,
Hans-Albrecht Pflästerer, Hrsg.

Die Journalistenkanzel

Zehn Laienpredigten

Zehn Christen, deren beständige Übung und Beruf es ist, genau zu recherchieren und einem großen Kreis von Lesern und Rundfunkhörern klar und verständlich zu berichten, predigten in Hamburg. Hier ist ein Modell entwickelt worden, das nicht nur professionelle Prediger zu interessieren vermag, die Predigten hielten: Hans-Eberhard Pries, Ortwin Löwa, Rolf Seelmann-Eggebert, Gerhard Seehase, Hans-Albrecht Pflästerer, Gerd Mesecke, Peter Bachér, Eberhard Maseberg, Friedrich Wilhelm Räucker, Dethardt Fissen.
112 Seiten, Br., 15,40 DM

Carl Schmitt
Eberhard Jüngel
Sepp Schelz

Die Tyrannei der Werte

Was sind Werte? Was sind Grundwerte? — Ein Jurist, ein Theologe und ein Publizist setzen sich in diesem Buch kritisch mit dem Begriff des Wertes und dem Problem der Wertung auseinander.
Im Blick auf die öffentliche Diskussion, die sich in den letzten Jahren vor allem um Inhalte und Stellenwerte bewegte, wird hier eine Grundfrage gestellt, die Frage nach den Motiven und der Autorität jener, die Grundwerte setzen wollen.
112 Seiten, Broschur, 19,80 DM

Wenzel Lohff

Bekenntnis zum Frieden

Eine Auslegung der Confessio Augustana
76 Seiten, Br., 9,80 DM

Heinz Zahrnt, Hrsg.

Mein Gott – erfahren, bedacht, erzählt

Theologie von Nicht-Theologen

Theologie von Nicht-Theologen, das ist hier keine bloße Umkehrung der in kirchlichen Kreisen gewohnten Theologie von studierten Theologen. Hier kommt vielmehr die schlichte Erkenntnis zur Geltung, daß jedermann Gott erfahren kann. „Laien" erzählen aus ihrem Leben. Es sind in Erfahrung und Ausdruck ganz persönliche Berichte u. a. von: Franz Alt, Hans Apel, Geno Hartlaub, Friedrich Heer, Hanna-Reate Laurien, Hans Graf Lehndorff, Gertrud Osterloh, Johannes Rau, Helga Wex, Eva Zeller.
216 Seiten, Broschur, 19,80 DM

Arnim Juhre

Wir stehn auf dünner Erdenhaut

— Psalmen und Gedichte —

Arnim Juhres geistliche Gedichte werden in diesem Band zum ersten Mal veröffentlicht. Vom aktuellen Psalm bis zum neuen Lied reicht die poetische Skala, Empfinden und Denken erscheinen dabei nicht eingeengt, sondern durch den Glauben geradezu belebt. Kunst und Verkündigung, Poesie und Religio sind hier keine Gegensätze — scharf ausgewählte Texte, an die man sich erinnern wird.
80 Seiten, Broschur, 9,80 DM

Heinz-Jürgen Harder

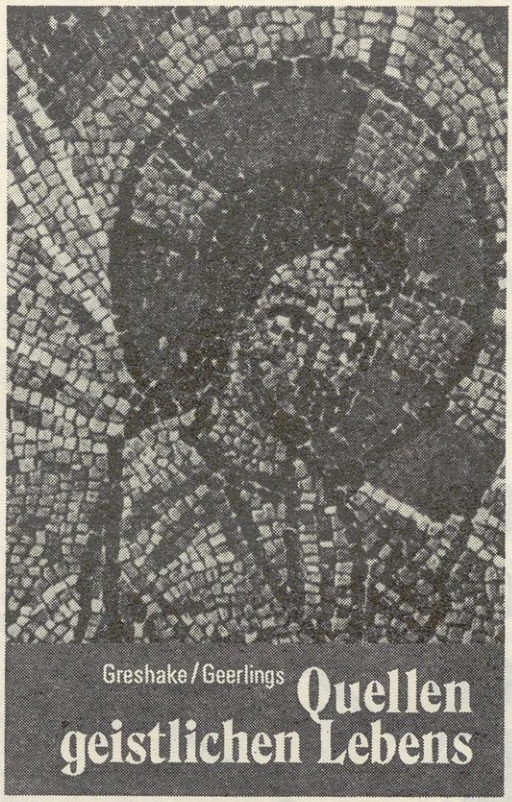
Nachrichten aus Babylon

— Gedichte —

Harders Gedichte sind ganz persönliche Nachrichten von seinem Lebens- und Leidensweg, aber zugleich auch Nachrichten aus einem jederzeit gegenwärtigem Babylon, der durchorganisierten Großstadt Welt, in der die Gesetze der Leistungsfähigen und Erfolgreichen herrschen. Harder sieht dieses Babylon aus der Sicht des Unbequemen und Gekränkten.
Das informative Nachwort schrieb Arnim Juhre.
100 Seiten, Br., 12,40 DM

Lutherisches Verlagshaus - Mittelweg 111 · 2000 Hamburg 13

Quellen geistlichen Lebens



Wilhelm Geerlings/Gisbert Greshake (Hg.)

Quellen geistlichen Lebens

Die Zeit der Väter

Ca. 280 S. mit zahlr. ganzs. Abb. Ln. Ca. DM 39,50

Jeder Christ findet sich in den Traditionszusammenhang der Kirche gestellt, den er für sich neu entdecken und fruchtbar machen kann. Die Annahme und Weitergabe spiritueller Traditionen ist die Aufgabe der vorliegenden Textsammlung. Sie legt – vielfach erstmals in deutscher Übersetzung – Texte aus der großen geistlichen Tradition der Alten Kirche zu den wichtigsten Themen des christlichen Lebens vor und hilft dem heutigen Christen, seine verschiedenen Lebenssituationen christlich zu deuten und zu bewältigen. Zugleich ist das Buch ein ausgezeichneter Einstieg in die Vielfalt des altkirchlichen Lebens.

Wilhelm Nyssen

Der heilende Christus

Bildmeditationen

3. Aufl. 96 S. mit 20 fünffarbigen Farbtafeln Ln. DM 26,–

Die Bildtafeln bringen hervorragende Wiedergaben aus den Evangeliaren der Schule von Tours, der Insel Reichenau, aus dem irischen Book of Kells, der Kölner Schule. Es ist – in Wort und Bild – ein Preislied auf den heilenden Christus, auf die Wirkkraft des Glaubens, auf die Überwindung von Vergänglichkeit und Tod, das hier angestimmt ist und das diesen Band zu einem kostbaren Meditationsbuch macht, zu dem man oft greifen und aus dem man viel Kraft und Trost holen wird.

Bayerischer Rundfunk

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG

Hans-Jürgen Goertz

Geist und Wirklichkeit

Eine Studie zur Pneumatologie Erich Schaeders
(Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 42). 128 Seiten, kartoniert DM 24,–

Erich Schaeder gehört zu den vergessenen Gelehrten unseres Jahrhunderts. Sein pneumatischer Theozentrismus, mit dem er vor und nach dem Ersten Weltkrieg auf die theologische Entwicklung des letzten Jahrhunderts und die aufkommende Dialektische Theologie reagierte, dürfte aber wieder Beachtung finden, sobald die Theologie ihre „Angst vor dem Heiligen Geist" (W. Trillhaas) überwindet und darangeht, ihr ungeklärtes Verhältnis zur Pneumatologie aufzuarbeiten. Diese Studie, die sich auf die pneumatologische Grundlegung des theologischen Denkens konzentriert, ist die erste Monographie zum Lebenswerk Erich Schaeders.

Henning Graf Reventlow

Bibelautorität und Geist der Moderne

Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 30).
716 Seiten, gebunden DM 148,–

„Die Forschungsarbeit verfolgt das Ziel, das unlösliche Miteinander von biblisch-theologischen mit staatspolitischen und philosophischen Entwicklungen in der Geisteswelt und im öffentlichen Leben Englands in zwei Jahrhunderten zu beschreiben, deren Einfluß auf die moderne westliche Kultur kaum überschätzt werden kann. Das Buch ist also nicht nur für Theologen von Interesse. Es belegt die Bedeutung theologiegeschichtlicher Arbeit für eine interdisziplinäre Forschung, die auch unmittelbar gegenwartsbezogene Aspekte zum Tragen bringt." RUB-aktuell

Arno Schilson

Lessings Christentum

110 Seiten, kartoniert DM 9,80
(Kleine Vandenhoeck-Reihe 1463)

Lessing hat an der Theologie seiner Zeit und auch an der Praxis des christlichen Glaubens zum Teil scharfe Kritik geübt. War er also ein Gegner des Christentums? Arno Schilson geht dieser Frage nach, indem er zunächst Lessings Geschichtsverständnis und Geschichtsdeutung untersucht. Dieser Ansatz ermöglicht, Nähe und Distanz Lessings zum christlichen Glauben genau unterscheidend zu bestimmen und zu zeigen, welchen Nachdruck er — durchaus aktuell — auf ein „ausübendes Christentum" als humane Praxis gelegt hat. Deutlich wird sowohl, wie er das Christentum in sein Bemühen um Aufklärung hineingenommen hat, als auch der Zusammenhang von Aufklärung, christlichem und geschichtlichem Denken.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen



Alle vertonten und musikalisch bearbeiteten TEXTE

Dieses Buch bietet zum ersten Male die vollständigen Texte aller Vokalwerke Ludwig van Beethovens, denn im Gegensatz zu anderen Komponisten (z. B. Bach, Brahms) ist eine Sammlung seiner Texte bisher nicht erschienen.

Nach Werkgruppen und Entstehungszeiten geordnet und — bei Abweichungen — den dichterischen Vorlagen gegenübergestellt, finden Sie hier die Texte der Beethovenschen Kirchenmusik, der Bühnenwerke, der Kantaten mit Chor und Orchester, die Texte der Arien und mehrstimmigen Gesangstücke, der Gesänge und Lieder mit und ohne Begleitung, Beethovens Volkslieder-Bearbeitungen, kurze Gelegenheitsstücke, die Fragmente und Pläne, verschollene, ungeklärte und untergeschobene Werke.

Alles, was die Texte, ihre Wandlung, evtl. auch ihre Veranlassung zur Komposition betrifft, wird **in Kommentaren angedeutet oder erläutert.** Wer Auskünfte über den Werdegang der Kompositionen selbst oder andere Informationen musikalischer Art sucht, findet an vielen Stellen deutliche Hinweise auf einschlägige Literatur, die solche Fragen behandelt. Das ausführliche **Verzeichnis aller Dichter,** dazu das **Register der Titel und der Textanfänge** machen es jedem Leser möglich, gesuchte Texte schnell nachzuschlagen und sogar einen ihm unbekannten ausfindig zu machen.

Ludwig van Beethoven
Alle vertonten und musikalisch bearbeiteten Texte

Zusammengestellt und herausgegeben von Kurt E. SCHÜRMANN

XII und 692 Seiten,
Leinen 148,— DM,
ISBN 3-402-05697-6
Bezug durch
jede Buchhandlung

Aschendorff Münster

416 BuV
F

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 5 **1980** **76. Jahrgang**

Ernest Wolf-Gazo: Whitehead: Prozeßdenken in Philosophie und Theologie . . . . . Sp. 353

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 363

H. D. Preuß / K. Berger: Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments (O. Knoch)
R. Smend: Die Entstehung des Alten Testaments (J. Scharbert)
S. B. Berg: The Book of Esther (W. Dommershausen)
Aus den Psalmen leben (H. Groß)
F. D. Hubmann: Untersuchungen zu den Konfessionen (J. Becker)
I. Riesener: Der Stamm עבד im Alten Testament (J. P. Floß)
R. Pesch / R. Kratz: So liest man synoptisch (A. Sand)
R. Latourelle: L'accès à Jésus par les évangiles (J. Dupont)
H. Hübner: Das Gesetz in der synoptischen Tradition (P. Hoffmann)
A. George: Études sur l'œuvre de Luc (G. Schneider)
H. Merklein: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip (K. H. Schelkle)
N. Brox: Der erste Petrusbrief (C. Spicq)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 379

J. Betz: Eucharistie (H. Moll)
J. Barbel: Jesus Christus im Glauben der Kirche (Ph. Kaiser)
Th. Schäfer: Das Priester-Bild im Leben und Werk des Origenes (H. Crouzel)
W. Geerlings: Christus exemplum (P. Courcelle)
J. B. Schneyer: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350 (L. Ott)
M. Liebmann: Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation (R. Stupperich)
B. J. Verkamp: The Indifferent Mean (G. Gaßmann)
B. Bruns: Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch (P. Fransen)
P. Münch: Zucht und Ordnung (H. Schilling)
P. Neuner: Döllinger als Theologe der Ökumene (W. Brandmüller)
P. Neuner: Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung (J. W. Mödlhammer)
J. Pohlschneider: Der nationalsozialistische Kirchenkampf in Oldenburg (H. Lepper)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . Sp. 396

J. Auer: Gott – Der Eine und Dreieine (L. Scheffczyk)
J. A. Bracken, What are they saying about the Trinity? (B. Welte)
F.-J. Nocke: Liebe, Tod und Auferstehung (H. Vorgrimler)
A. Thatcher: The Ontology of Paul Tillich (H. Röer)
E. Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt (J. v. Lüpke)
W. Pannenberg: Ethik und Ekklesiologie (G. Ermecke)
W. Pannenberg: Grundfragen systematischer Theologie (H. Wagner)
G. Hasenhüttl: Stellungnahme zur Rezension der kritischen Dogmatik

Kirchenrecht . . . . . Sp. 410

N. Timpe: Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Iuris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum (A. Gläßer)

Christliche Sozialwissenschaft . . . Sp. 413

St. Pfürtner / W. Heierle: Einführung in die katholische Soziallehre (O. v. Nell-Breuning)
A. Baumgartner: Sehnsucht nach Gemeinschaft (F. J. Stegmann)
F. Focke: Sozialismus aus christlicher Verantwortung (G. Ermecke)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 417

Prophetische Diakonie. Hrsg. v. H. Erharter, A. Kirchmayr, J. Lange, J. Müller (H. Werners)
P. M. Zulehner: Umkehr: Prinzip und Verwirklichung (G. Griesl)
H. Lemke: Theologie und Praxis annehmender Seelsorge (K. Thomas)
Seelsorge. Hrsg. v. F. Wintzer (K. Thomas)

Evangelisierung, Christliche Spiritualität Sp. 422

Kontinent der Hoffnung. Hrsg. v. H. Schöpfer und E. Stehle (B. Kloppenburg)
In Gesellschaft Jesu. Hrsg. v. B. Eßer u. E. v. Gemmingen (O. Hagemeyer)
H. U. v. Balthasar: Kennt uns Jesus – kennen wir Ihn? (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 425

Whitehead: Prozeßdenken in Philosophie und Theologie

von Ernest Wolf-Gazo, Münster

Nach genau fünfzig Jahren hat man es geschafft, das Whiteheadsche opus magnum ‚Prozess und Realität' ins Deutsche zu übersetzen[1] und dem deutschsprachigen Raum einen Metaphysiker zu präsentieren, der von Philosophen wie auch Theologen im wahrsten Sinne des Wortes als Philosoph nicht zur Kenntnis genommen worden ist. Zweifellos sind es geschichtliche und wissenssoziologische Komponenten, die erklären, warum gerade im deutschsprachigen Raum das Whiteheadsche Werk kaum Beachtung gefunden hat. Besonders nach 1945 verspürte man einen Nachholbedarf in empirisch orientierten Disziplinen und Methoden, so etwa in der positivistisch orientierten Methodik, wie auch in der symbolischen Logik (ironischerweise wurde Whitehead in Deutschland bisher im wesentlichen als Co-Author der ‚*Principia Mathematica*', d. h. „nur" als Logiker geschätzt) sowie der analytischen Philosophie. Es lag wohl auch daran, daß man sich mit der neu-konstituierten Bundesrepublik politisch, theoretisch und soziologisch auseinandersetzen mußte, wie es z. B. die „Frankfurter Schule" und deren Spielarten taten. Dies war um so einfacher, da Karl Mannheim und seine Schule nicht wieder in den deutschen Sprachraum zurückgekehrt waren. Die ‚Frankfurter' hatten so ein ‚leichtes Spiel'. Doch es gibt Anzeichen, daß Metaphysik angesichts der enormen menschlichen Probleme, die uns die „Great Society" beschert hat, wieder einen gewissen Respekt zurückgewinnt. Es scheint, daß gerade jetzt, da das Hauptwerk Whiteheads ins Deutsche übersetzt vorliegt, eine neue Chance für einen Neuansatz besteht besonders für die Theologie und nicht minder für philosophische Fragen der Naturwissenschaften.

Wir wollen in diesem Beitrag zunächst die Biographie Whiteheads erläutern, sowie Whiteheads Auseinandersetzung mit der abendländischen Metaphysik verdeutlichen und schließlich den eigentlichen systematischen Entwurf einer neuen philosophischen Kosmologie des Whiteheadschen Denkens für eine Prozeßphilosophie wie auch eine Prozeßtheologie, wie sie besonders durch Cobb Jr. und D R. Griffin dargestellt worden ist, veranschaulichen.

[1] **Whitehead,** A. N.: **Prozeß und Realität.** Entwurf einer Kosmologie. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Hans-Günther Holl. – Frankfurt: Suhrkamp 1979. 665 S. Lw. DM 92,– (Im folgenden zitiert: PR). Zur Einführung in Whiteheads Denken vgl.: Whitehead, Eine Einführung in seine Kosmologie. Hrsg. von E. Wolf-Gazo. – Freiburg, München: Alber 1980.

UB TUB
03. DEZ. 1980
21D

I. Leben und Werk

Alfred North Whitehead wurde als Sohn eines Vikars der anglikanischen Kirche am 15. Februar 1861 in Ramsgate, East Kent, England, geboren. Der junge Alfred North besuchte die traditionsreiche „public school" Sherborne in Dorset (1875–1880); der Lehrplan beinhaltete klassische Sprachen, Mathematik und Geschichte. Als Stipendiat und Mathematikstudent immatrikulierte sich W. am Trinity College der Cambridge Universität. Er hörte Vorlesungen bei dem berühmten Physiker J. J. Thompson über Elektrodynamik und Statik. Ferner gehörte er dem von Lord Tennyson gegründeten Diskussionsclub „The Apostles" an, zu dem auch etwas später B. Russell, G. E. Moore, und L. Wittgenstein hinzukamen. Im Oktober 1884 schließt W. den Mathematischen ‚Tripos' erfolgreich ab und wird 1885 zum Fellow des Trinity College gewählt. 1890 heiratet er Evelyn Wade, die Tochter eines irischen Militärs und Diplomaten. Zwischen 1884 und 1890 setzte sich W. besonders mit den großen deutschen Mathematikern Cantor, Gauss, Riemann, Dedekind, Klein und Grassmann sowie mit Lobatchewskis und Bolyais' nicht-euklidischer Geometrie auseinander.

1889 wird W. Prüfer des jungen Bertrand Russell, der ein Mathematikstipendium am Trinity College beantragte. W. erkennt die mathematische Begabung seines Schützlings rasch. Russell immatrikuliert sich für Mathematik im Herbst 1890 und wird W.s bester Schüler. 1889 erscheint W.s erste Veröffentlichung, *„Treatise on Universal Algebra"*. W. und Russell, inzwischen Freunde geworden, nehmen gemeinsam am Internationalen Kongreß für Philosophie in Paris, 1900, teil und lernen den italienischen Logiker G. Peano kennen. Zwischen 1900 und 1910 arbeiten W. und Russell am später berühmt gewordenen Werk *‚Principia Mathematica'*, das dreibändig 1910 als grundlegendes Werk der mathematischen Logik veröffentlicht wurde. 1903 wird Whitehead zum Mitglied der Royal Society gewählt; 1906 erscheint sein wichtiger Traktat für die ‚Society': *On Mathematical Concepts of the Material World,* sowie noch im gleichen Jahr *Axioms of Projective Geometry.* Seine Dissertation zum D.Sc. wird 1905 über Maxwells Theorie des Elektromagnetismus fertiggestellt. Die Arbeit *Axioms of Descriptive Geometry* erscheint 1907. Während dieser Zeit vertieft W. seine Kenntnisse mit theologischen Fragen und wird besonders von Kardinal Newman beeinflußt, während andere Interessen der Algebra G. Booles und Grassmanns Ausdehnungslehre gelten. An der Cambridger Universität ist er nun Senior Lecturer für Mathematik.

Die Übersiedlung W.s und seiner Familie nach London erfolgt 1910. Er hält Vorlesungen als Lehrbeauftragter für angewandte Mathematik, über Geometrie und Mechanik am University College der Universität London. Von 1916 bis 1924 hat W. den Lehrstuhl für angewandte Mathematik am Imperial College of Science and Technology (South Kensington) inne. Er wird zum Dekan der dortigen naturwissenschaftlichen Fakultät gewählt. Während dieser Zeit beschäftigt sich W. besonders mit sozialen Fragen der Stadt London und der angehenden Schulreform Großbritanniens. Die kleinen Bände *An Introduction to Mathematics* und *The Aims of Education* zeugen von W.s didaktischem Geschick und seinem Interesse für die Ausbildung einer heranwachsenden Generation.

Erschüttert durch den Tod seines jüngsten Sohnes im ersten Weltkrieg, orientiert sich W. mehr und mehr auf philosophische Grenzgebiete hin zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Religion. Die ersten Ansätze sind die nach dem Kriege veröffentlichten Arbeiten: *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (1919), *The Concept of Nature* (1920) und *The Principle of Relativity* (1922). Im Juli 1919 ist W. anwesend bei der Ankündigung der Royal Society, daß Einsteins Theorie der Lichtstrahlenablenkung im Schwerfeld durch das Greenwich Observatory verifiziert worden ist.

Mit 63 Jahren erhält W. einen Ruf an einen Lehrstuhl für Philosophie an der Harvard Universität. Im Herbst 1924 hält W. seine ersten Vorlesungen über ‚metaphysische Fragen in der Geschichte der Philosophie'. Seine Kollegen im Department waren C. I. Lewis, Ernst Hocking, Ralph Barton Perry und Henry Sheffer. Die W.schen Vorlesungen sind sehr erfolgreich. Ein erster Schülerkreis wird gebildet u. a. von seinem Assistenten Charles Hartshorne, Paul Weiss, Victor Lowe, Dorothy Emmet, A. H. Johnson und Susanne K. Langer.

Science and the Modern World, W.s meist gelesenes Werk, erscheint 1925; 1926 folgt *Religion in the Making,* und 1927 *Symbolism, its Meaning and Effect.* W. wird eingeladen, die berühmten Gifford Lectures für die Zeit 1927/28 an der Edinburgher Universität zu halten. W.s opus magnum *Process and Reality, An Essay in Cosmology,* erscheint 1929, und basiert auf den vorhergehenden Gifford Lectures. Das Werk rief Verwirrung und Erstaunen in der englischsprachigen Philosophie hervor und dies besonders wegen der Neologismen und der eigenartigen Sprache Whiteheads. Ebenfalls 1929 erscheint die kleine Abhandlung *The Function of Reason.*

W. wird 1931 zum Mitglied der British Academy gewählt. *Adventures of Ideas* erscheint 1933. 1938 wird W. Professor emeritus der Harvard Universität und im selben Jahr erscheint sein Buch *Modes of Thought.* Paul Schilpp, Herausgeber der bekannten Philosophen-Reihe „Library of Living Philosophers", veröffentlicht 1941 zu Ehren W.s: *The Philosophy of A. N. Whitehead.* Im selben Jahr hält W. seine letzten öffentlichen Vorträge, nämlich „Mathematics and the Good", und, an der Harvard Divinity School, „Immortality". Im Frühjahr 1947 erscheint *Essays in Science and Philosophy.* Am 30. Dezember 1947 stirbt W. in Cambridge, Massachusetts, USA. Am Schluß seiner „Autobiographical Notes" (1941) schreibt W.: „Philosophy is an attempt to express the infinity of the universe in terms of the limitations of language".

II. Denkgewohnheiten seit Platon

Um die Tragweite von W.s philosophischer Auseinandersetzung mit der klassischen Metaphysik und dem Weltbild der Neuzeit zu erfassen, ist es notwendig, sich nicht nur Platon und Aristoteles zu vergegenwärtigen, sondern auch die Naturphilosophen des 17. Jh.s: Descartes, Spinoza, Newton, Locke, Leibniz sowie Hume und noch den Kant der „Transzendentalen Ästhetik".

Ein Schlüssel zum Verständnis dieser Auseinandersetzung ist W.s Kritik an neun Denkgewohnheiten oder „Mythen". Im Vorwort seines Hauptwerkes schreibt W.: „Man versteht diese Vorlesung am besten, wenn man das Augemerk auf die folgende Liste von Denkgewohnheiten richtet, die zurückgewiesen werden, soweit sie Einfluß auf die Philosophie haben". (PR, 24–25).

1. Das Mißtrauen in spekulative Philosophie erscheint als Mythos besonders des Materialismus des 17. Jh.s, des Positivismus' Comtescher Prägung sowie des radikalen Positivismus' des Wiener Kreises. Ihm hält W. die Unzulänglichkeit einer strikt phantasie-freien Erkenntnis vor (PR, 34). Für W. besteht der Prozeß des Denkens hauptsächlich im Spiel zwischen der Einbildungskraft und der Möglichkeit ihrer konkreten Anwendung. Seine Kritik an F. Bacon lautet daher:

„Für die metaphysischen Grundprinzipien muß es immer Anschauungsmaterial geben. Wir können die wirkliche Welt niemals begreifen, indem wir uns ihrem Einfluß entziehen. Daher bricht, was die metaphysische Forschung angeht, die Methode zusammen, das Denken auf die strenge Systematisierung genauer Kenntnisse festzunageln, die bereits durch frühere Beobachtungen gewonnen wurden. Dieser Zusammenbruch der Methode des strikten Empirismus beschränkt sich nicht auf Metaphysik. Er tritt immer dann ein, wenn wir nach den allgemeineren Prinzipien suchen. In den Naturwissenschaften wird dieser Rigorismus durch die Baconsche Induktionsmethode repräsentiert, die der Wissenschaft auch nicht den geringsten Fortschritt ermöglicht hätte, wäre sie wirklich konsequent verfolgt worden. Was Bacon außer acht ließ, war das freie Spiel der Phantasie, die nur durch die Erfordernisse der Kohärenz und der Logik eingeengt wird." (PR, 33)

Trotz des phantasievollen Denkens vergißt W. nicht, daß der primäre Gegenstand seiner Untersuchungen die wirkliche Welt ist, d. h. die Welt menschlicher Erfahrungen. Er schreibt:

„Unser Gegebenes ist die wirkliche Welt, zu der wir selbst gehören; und diese wirkliche Welt bietet sich der Beobachtung in Gestalt des Inhalts unserer unmittelbaren Erfahrung dar. Die Aufhellung der unmittelbaren Erfahrung ist die einzige Rechtfertigung jeglichen Denkens, und den Ausgangspunkt für das Denken bildet die analytische Beobachtung der Bestandteile dieser Erfahrung" (PR, 33).

2. Der zweite Mythos, auf den W. hinweist, dürfte besonders gegenwärtig eine gewisse Aktualität haben: es handelt sich um die Meinung der analytischen Philosophie, Sprache als primäres Instrument wissenschaftlicher Aussagen sei der angemessenste Ausdruck menschlicher Erfahrung und Erkenntnis. W., selbst Analytiker hohen Grades, wußte zu genau um die Unschärfe und Ungenauigkeit des Sprachausdrucks, um behaupten zu wollen, man könne unangreifbares Wissen sprachlich setzen und formulieren. Gerade weil Sprache eben nicht alles abdecken kann, was mit menschlicher Erfahrung und Erkenntnis zu tun hat, wird „über" Sprache als Metatheorie so viel geschrieben.

3. Der dritte Mythos der philosophischen Denkweise ist die Denkgewohnheit einer „Fakultätenpsychologie", für die der Prozeß des Denkens eine Angelegenheit von Schubladenkategorisierungen zu sein scheint. Descartes und Locke stehen hier als Beispiele einer Psychologie, die die Phantasie und Einbildungskraft des Denkens unterschätzten und daher die Konsequenzen ihres eigenen Denkens nicht wahrnehmen und erkennen konnten.

4. Der vierte Mythos ist für W. der wohl undurchsichtigste unter den abendländischen Denkgewohnheiten: die Subjekt-Prädikat-Form des sprachlichen Ausdrucks. Die Konsequenzen, die diese logische Form für die Metaphysik hatte, hielt W. für verhängnisvoll. Sie verhinderte die Entwicklung der Mathematik und alternativer Denkmodelle. Dies ist der Grund, warum W. die Metaphysik des Aristoteles und besonders dessen Begriffe von ‚Substanz' und ‚Qualität' verwirft, obwohl er Aristoteles als Natur-

forscher schätzt. Es mag wohl an Aristoteles' Freude am Klassifizieren gelegen haben, daß er, entgegen seinem Lehrer Platon, die Funktion und das Gewicht der Mathematik nicht erkannte. Erst die Logik der Relation, entwickelt durch Leibniz, de Morgan, Boole, Peirce und nicht zuletzt durch Russell und W. selbst, ermöglichte den Neuansatz einer Metaphysik, die sich nicht auf den Begriff ‚Substanz' gründete, sondern auf die Kategorie ‚Relation'. Der Substanzbegriff der klassischen Metaphysik wird daher für W. der Hauptangriffspunkt. Er ersetzt ihn durch seinen Begriff des ‚Prozesses': D. h. die wirkliche Welt wird als Prozeß im Rahmen einer Relationslogik beschrieben, die die Subjekt-Prädikat-Form und deren ontologische Konsequenzen verwirft – W.s Antwort heißt so schlagwortartig „Philosophie des Organismus".

5. Der fünfte Mythos ist der der sensualistischen Wahrnehmungslehre und des subjektivistischen Prinzips. Er geht zurück auf Locke und Hume einerseits und auf Descartes und Kant andererseits. W. schreibt dazu:

„Das subjektivistische Prinzip besagt, daß das Datum im Erfahrungsakt allein mit Hilfe von Universalien erschöpfend analysiert werden kann. Nach dem sensualistischen Prinzip ist die primäre Aktivität im Erfahrungsakt die bloße subjektive Aufnahme des Datums, bar jeglicher subjektiver Form der Rezeption. Dies ist die Lehre von der bloßen Sinneswahrnehmung. Das subjektivistische Prinzip folgt aus drei Prämissen: (I) Der Anerkennung des ‚Substanz-Qualitäts-Konzepts' als des elementaren ontologischen Prinzips. (II) Der Anerkennung der aristotelischen Definition einer ersten Substanz, die immer ein Subjekt und niemals ein Prädikat sein soll. (III) Der Annahme, daß das erfahrende Subjekt eine erste Substanz ist. Die erste Prämisse legt fest, daß die letzte metaphysische Tatsache immer als eine Qualität darzustellen ist, die einer Substanz innewohnt. Die zweite unterteilt Qualitäten und erste Substanzen in zwei sich gegenseitig ausschließende Klassen. Die beiden Prämissen zusammen bilden die Grundlage für die traditionelle Unterscheidung zwischen Universalien und Besonderem. Die Philosophie des Organismus lehnt die Prämissen ab, auf denen diese Unterscheidung beruht. Sie läßt zwei sich gegenseitig ausschließende, elementare Klassen von Einzelwesen zu. Die eine besteht aus ‚wirklichen Einzelwesen', die in der philosophischen Tradition fälschlich als ‚partikular' beschrieben wurden; die andere aus Formen der Abgegrenztheit – hier ‚zeitlose Gegenstände' genannt – die im Vergleich mit den wirklichen Einzelwesen zu Unrecht als ‚Universalien' beschrieben wurden" (PR, 295).

6. Der sechste Mythos besagt nach W., daß durch die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten – durch Locke und R. Boyle –, die Wirklichkeit als Qualität, die das erfahrende Subjekt empfindet, verkannt wurde. Auch der Trugschluß der „unangebrachten Konkretisierung" unterläuft den Denkern des 17. Jh.s, die geneigt waren, das Abstrakte mit dem Konkreten zu verwechseln. In diesem Sinne kommt Bischof G. Berkeley W. zu Hilfe, der, obwohl W. ihn als Kritiker der Theorie von primären und sekundären Qualitäten schätzt, kaum in *Prozeß und Realität* erwähnt ist. Im Kapitel über das 18. Jh. in *Wissenschaft und die Moderne Welt* kommt Berkeley allerdings als Kritiker des zuvor erwähnten Trugschlusses zu seinem Recht. In diesem Zusammenhang lautet W.s Prinzip: „... daß Bewußtsein zwar Erfahrung voraussetzt, Erfahrung aber nicht Bewußtsein" (PR, 115).

7. Der siebte Mythos, Kants Lehre von der objektiven Welt als theoretischem Konstrukt aus rein subjektiver Erfahrung, ist wohl am schwierigsten im Detail zu erläutern. Überhaupt ist das Problem des Verhältnisses von W. zu Kant und zum deutschen Idealismus sehr kompliziert. Z. Zt. gibt es keine Forschungsarbeit, die diesen Sachverhalt angemessen untersucht. Doch wollen wir W. zu Wort kommen lassen, um dem Leser wenigstens seine Sicht dieses Sachverhalts vor Augen zu führen:

„Die organische Philosophie des Organismus ist die Umkehrung von Kants Philosophie. Die *Kritik der reinen Vernunft* beschreibt den Prozeß, durch den die subjektiven Daten in die Erscheinung einer objektiven Welt übergehen. Die Philosophie des Organismus möchte zeigen, wie objektive Daten in die subjektive Erfüllung übergehen und wie die Ordnung in den objektiven Daten für Intensität in der subjektiven Erfüllung sorgt. Für Kant entsteht die Welt aus dem Subjekt; für die Philosophie des Organismus entsteht das Subjekt aus der Welt – eher ein ‚Superjekt' als ein ‚Subjekt'. Das Wort bezeichnet daher ein Einzelwesen, das eine Potenzialität darstellt, Bestandteil im Empfinden zu sein; und das Wort ‚Subjekt' bezieht sich auf das Einzelwesen, das durch den Empfindungsprozeß konstituiert wird und diesen Prozeß einschließt. Der Empfindende ist die Einheit, die aus seinen eigenen Empfindungen hervorgeht; und Empfindungen sind die Einzelheiten des Prozesses, der zwischen dieser Einheit und ihren vielen Daten vermittelt. Die Daten bilden die Potentiale für das Empfinden; das heißt, sie sind Objekte. Der Prozeß ist die Eliminierung der Unbestimmtheit des Empfindens aus der Einheit einer subjektiven Erfahrung. Der Grad der Ordnung im Datum wird durch den Grad der Reichhaltigkeit im objektiven Anreiz gemessen. Die erreichte ‚Intensität' gehört der subjektiven Form der Erfüllung an." (PR, 175–176)[2].

Die Frage, ob W.s Denken als „vor-kritisch" oder „kritisch", im Kantschen Sinne, verstanden werden kann, wäre zweifellos eine wichtige Frage. Ich neige zu folgendem Vorschlag: W. war insofern „kritisch", d. h. sogar möglicherweise über Kant hinaus, als er die Analyse unserer menschlichen Erfahrung mit Blick auf Lockes Essay analysierte. Kant scheint sich in dieser Hinsicht allein an Hume orientiert zu haben. W.s Doktrin der „Theorie des Erfassens" scheint um einiges subtiler zu sein als Kants Analyse von Natur und Konstitution der Anschauung. Da Kant sehr viele Voraussetzungen seines Denkens von Newton und Hume, wie gesagt, übernahm, hat er auch die ungenügenden Schlußfolgerungen über menschliche Erfahrung, Raum–Zeit und Kausalität, obwohl in subtilerer Art als die beiden Briten, mitvollzogen. Andererseits kann behauptet werden, daß im Vergleich zu Kant W. das Problem der Konstitution des Ich und des Bewußtseins behandelt hat. W.s Kant war wohl nur der Kant der „Transzendentalen Ästhetik" und nicht der Kant der „Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" (in der „Kritik der reinen Vernunft"). Wir können nur spekulieren, was geworden wäre, wenn W. sich bewußt und detailliert mit dem „ganzen Kant", mit Fichte, mit Hegels *Phänomenologie des Geistes,* und Schelling auseinandergesetzt hätte. Die Hauptproblematik aus systematischer Sicht liegt in der Frage nach dem „Bewußtsein und der Selbstbestimmung" eines Einzelwesens. Kants These scheint von W. nicht recht erkannt worden zu sein. Kurzum: empirisch gesprochen kann man W. durchaus als „kritisch" bezeichnen, transzendental gesprochen könnte man W. jedoch als „vorkritisch" einstufen. Andererseits kann man Kant empirisch eine „vorkritische" Haltung unterstellen, doch transzendental als „post-Whiteheadianer" verstehen. Doch diese spekulativen Bemerkungen wären noch genauer in zukünftiger Forschung zu prüfen.

8. Der achte Mythos ist der der willkürlichen Deduktionen in Argumenten ex absurdo. Er kann am besten wiedergegeben werden in W.s Worten über das Verhältnis von Philosophie und Mathematik:

„Wenn wir der pythagoreischen Tradition vertrauen dürfen, wurde der Aufstieg der europäischen Philosophie weitgehend durch die Entwicklung der Mathematik zu einer Wissenschaft von abstrakter Allgemeinheit gefördert. Aber in ihrer späteren Entwicklung ist die Methode der Philosophie auch durch das Beispiel der Mathematik verfälscht worden. Die wichtigste Methode der Mathematik ist Deduktion; die der Philosophie ist deskriptive Verallgemeinerung. Unter dem Einfluß der Mathematik wurde die Deduktion als Standardmethode in die Philosophie eingeschmuggelt, anstatt den ihr zukommenden Platz als eine wesentliche Hilfsweise der Verifizierung einzunehmen, mittels derer die Reichweite der allgemeinen Prinzipien erprobt werden kann. Diese Fehleinschätzung der philosophischen Methode hat den überaus beachtlichen Erfolg der Philosophie bei der Entwicklung von Allgemeinbegriffen verschleiert, die mehr Klarheit in unsere Auffassung der Erfahrungstatsachen bringen. Die Entthronung von Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant und Hegel zeugt lediglich davon, daß die von diesen Männern in die philosophische Tradition eingeführten Ideen mit Einschränkungen, Angleichungen und Umstellungen ausgelegt werden müssen, die ihnen entweder unbekannt waren oder ausdrücklich von ihnen abgelehnt wurden. Eine neue Idee führt eine neue Alternative ein; und wir sind einem Denker nicht weniger verpflichtet, wenn wir die Alternative aufgreifen, die er verwarf. Die Philosophie kehrt niemals zu ihrer alten Position zurück, nachdem sie einmal durch einen großen Philosophen erschüttert wurde" (PR, 44–45).

9. Der neunte Mythos, der sich in die Denkgewohnheiten europäischen Denkens eingeschlichen hat, ist, nach W., die Überzeugung, daß logische Widersprüche nicht auf vorausgegangenen Irrtümern beruhen. Mit anderen Worten, die Illusion der Gewißheit und der Glaube daran scheint sich im Denken besonders seit Descartes fest verankert zu haben. Für W. gibt es keine Gewißheit im menschlichen Leben. W. hat diese Überzeugung am besten ausgedrückt in seinem letzten öffentlichen Vortrag 1941 vor der Harvard Divinity School, über „Immortality"; seine Schlußbemerkungen waren: „My point is that the final outlook of philosophic

[2] Statt wie Holl mit „organistische" Philosophie übersetzen wir ‚Philosophy of organism' mit „Philosophie des Organismus".

thought cannot be based upon the exact statements which form the basis of special science. The exactness is a fake" (in Schilpp, 700).

Wir haben gesehen, daß uns die Mythen, die Whitehead in den Denkgewohnheiten europäischer Metaphysik entdeckt zu haben glaubt, seine Auseinandersetzungen mit wichtigen Strömungen der abendländischen Metaphysik ein wenig erleichtern. Doch wurden nur die Grenzen und Unzulänglichkeiten der Systeme und Entwürfe erörtert. Im nächsten Abschnitt wollen wir die positiven Aspekte untersuchen, und inwiefern sie helfen können, W.s eigenem Entwurf einer Kosmologie nachzuspüren.

III. Whiteheads Entwurf einer Kosmologie

Es ist unvermeidlich, in einer einführenden Erläuterung der W.schen Kosmologie die Sprache und das Begriffsnetz (in PR Teil I: Das Spekulative Modell und besonders Kapitel II: Das Kategoriensystem, 57–78) zu erläutern. M. a. W. um diese Systematik W.s zu begreifen, ist es unumgänglich, das Kategoriensystem in *PR* zu verstehen. Es hat denselben Stellenwert, wie etwa vergleichsweise die Kategorientafel in der *Kritik der reinen Vernunft* bei Kant. Das W.sche Kategoriensystem umfaßt vier spezielle Kategorienklassen, und zwar 1. Die Kategorie des Elementaren; 2. Kategorien der Existenz; 3. Kategorien der Erklärung, und 4. Kategoriale Verbindlichkeiten. Für unsere Zwecke ist es am nützlichsten, wenn wir uns besonders auf die ersten zwei Kategorienklassen konzentrieren, da sie die fundamentalen Begriffe beinhalten. Die letzten zwei Kategorienarten können als Ergänzungen und Erläuterungen zu den beiden ersten verstanden werden.

Zur Kategorie des Elementaren schreibt W:

„‚Kreativität', ‚viele' und ‚eins' sind die elementaren Begriffe, die in der Bedeutung der synonymen Termini ‚Ding', ‚Seiendes' und ‚Einzelwesen' mitschwingen. Diese drei Begriffe füllen die Kategorie des Elementaren aus und liegen all den spezielleren Kategorien zugrunde. ‚Kreativität' ist das Allgemeine der Universalien, die den elementaren Sachverhalt charakterisiert. Aufgrund dieses elementaren Prinzips werden die vielen, die das Universum als Trennendes verkörpern, zu dem einen wirklichen Ereignis, in dem sich das Universum als verbundenes darstellt. Es liegt in der Natur der Dinge, daß sich das Viele zu einer komplexeren Einheit verbindet. ‚Kreativität' ist das Prinzip des Neuen. Ein wirkliches Ereignis ist ein neues Einzelwesen, das sich von jedem unter den ‚Vielen' unterscheidet, die es vereinigt. Daher führt die ‚Kreativität' etwas Neues in die Natur der vielen ein, die das Universum als trennendes verkörpert. Das ‚kreative Fortschreiten' ist die Anwendung dieses elementaren Prinzips der Kreativität auf jede neue Situation, die es hervorbringt" (PR, 62).

Es ist leicht einzusehen, warum W., nachdem wir uns seine elementare Kategorie ‚Kreativität' vor Augen geführt haben, eine Kritik des wissenschaftlichen Materialismus, wie er im 17. Jh. propagiert wurde, dringlich erschien. Der positive Ansatz einer Kosmologie bei W. liegt daher im Begriff der ‚Kreativität' und in der Konstituierung von Multiplizität zur Einheit eines ‚wirklichen Einzelwesens'. Wie dieser Prozeß des Konstituierens vorgeht, kann uns nur einleuchten, wenn wir die ‚Bausteine' der W.schen Kosmologie kennen, in diesem Fall die Kategorienklasse der Existenz. Wir geben den vollen Text W.s wieder:

„Es gibt acht Kategorien der Existenz: I) Wirkliche Einzelwesen (auch wirkliche Ereignisse genannt), oder letzte Realitäten, oder res verae. (Actual Entities); II) Erfaßte Momente, oder konkrete Tatsachen des Bezogenseins. (Prehensions); III) Nexus, oder öffentliche Sachverhalte; IV) Subjektive Formen, oder private Sachverhalte; V) Zeitlose Gegenstände, oder reine Potentiale für die spezifische Bestimmung von Tatsachen, oder Formen der Abgegrenztheit. (Eternal Objects); VI) Aussagen, oder Sachverhalte in potentieller Bestimmung, oder unreine Potentiale für die spezifische Bestimmung von Sachverhalten, oder Theorien; VII) Vielheiten, oder reine Trennungen von verschiedenen Einzelwesen; VIII) Kontraste, oder Arten der Synthese von Einzelwesen in einem Erfassen, oder in Mustern angeordnete Einzelwesen. Unter diesen acht Kategorien der Existenz nehmen die wirklichen Einzelwesen und die zeitlosen Gegenstände aufgrund ihrer extremen Endgültigkeit eine Sonderstellung ein. Die anderen Typen der Existenz haben einen eher vorläufigen Charakter. Die achte Kategorie erlaubt eine unendliche Progression von Kategorien, wenn wir von ‚Kontrasten' zu ‚Kontrasten von Kontrasten' zu immer höheren Graden von Kontrasten fortschreiten" (PR, 63–64).

Unter diesen acht Kategorien sind insbesondere ‚wirkliche Einzelwesen', ‚erfaßte Momente', ‚Nexus' und ‚zeitlose Gegenstände', von fundamentaler Bedeutung. Wir wollen diese Begriffe genauer erläutern und entsprechende Beispiele bringen, wie W. sie selbst angewendet hat.

‚Actual entity' oder ‚wirkliche Einzelwesen' ist innerhalb des ontologischen Aufbaus der Kosmologie W.s ein Schlüsselbegriff. Manchmal wird im Text auch synonym ‚wirkliches Ereignis' gesagt, später, wenn wir die Aspekte einer Prozeßtheologie darstellen, wird der W.sche Gottesbegriff im Vordergrund stehen. D. h. also ‚wirkliche Einzelwesen' sind organisch gewachsene Prozesse und ersetzen den Begriff ‚Substanz' der klassischen Metaphysik. W. schreibt dazu: „‚Wirkliche Einzelwesen' – auch ‚wirkliche Ereignisse' genannt – sind die letzten realen Dinge, aus denen die Welt zusammengesetzt ist. Man kann nicht hinter die wirklichen Einzelwesen zurückgehen, um irgend etwas Realeres zu finden. Sie unterscheiden sich voneinander: Gott ist ebenso ein wirkliches Einzelwesen wie der trivialste Hauch von Sein im weit entlegenen leeren Raum. Die letzten Tatsachen sind ausnahmslos wirkliche Einzelwesen; und diese wirklichen Einzelwesen sind komplexe und ineinandergreifende Erfahrungströpfchen" (PR, 57–58).

Der Terminus ‚prehensions' oder ‚erfassende Momente' beschreibt den Prozeß, der die wirklichen Einzelwesen konstituiert. Dies ist wohl W.s originellste Lehre über die Erkenntnis kosmologischer Vorgänge. Dieser Konstitutionsprozeß besteht aus drei Momenten a) ein Subjekt welches ‚erfaßt', b) dem Gegenstand oder Stoff welcher ‚erfaßt' wird, und c) der subjektiven Form, d. h. der Art und Weise, wie ein Subjekt einen Gegenstand oder Stoff ‚erfaßt'. Whitehead erklärt dazu: „Jedes wirkliche Einzelwesen läßt sich auf unbegrenzt viele Arten analysieren. Bei einigen Methoden der Analyse sind die gewonnenen Elemente abstrakter als bei anderen. Die Analyse eines wirklichen Einzelwesens auf die ‚erfaßten Momente' hin legt die konkretesten Elemente in der Natur der wirklichen Einzelwesen dar. Diese Methode der Analyse wird als die ‚Teilung' eines wirklichen Einzelwesens bezeichnet. Jedes wirkliche Einzelwesen ist auf unbegrenzt viele Art ‚teilbar', und jede Art der ‚Teilung' ergibt eine bestimmte Quote von erfaßten Momenten. Das Erfassen reproduziert an sich die allgemeinen Charakteristika eines wirklichen Einzelwesens: Es bezieht sich auf eine äußere Welt und bekommt in diesem Sinne einen ‚Vektor-Charakter' zugesprochen; Es impliziert Gefühl, Zwecksetzung, Wertung und Verursachung. Im Erfassen wird tatsächlich jedes Charakteristikum eines wirklichen Einzelwesens reproduziert" (PR, 58–59).

‚Nexus' oder ‚Zusammenhalt' gehören mit ‚wirklichem Einzelwesen' und ‚erfaßten Momenten' in die Existenzkategorien. Ein Nexus ist die Menge von Formen der Gemeinschaftung und deren Strukturierung von wirklichen Einzelwesen. Als Beispiele können wir menschliche Gesellschaftsformen und deren Strukturen oder aber auch Kristalle und deren geometrische Strukturen heranziehen. In diesem Rahmen hat Leibniz positiv auf W. gewirkt. Die Welt von wirklichen Einzelwesen und deren Hierarchie weicht aber von Leibniz' Monadenwelt insofern ab, als W.s Monaden (d. h. wirkliche Einzelwesen) ‚Fenster' haben, d. h. durch Relationen aufeinander konstitutiv angewiesen sind.

„Die wirklichen Einzelwesen sind aufgrund ihres gegenseitigen Erfassens miteinander verbunden. Es gibt daher reale, individuelle Tatsachen der Gemeinsamkeit zwischen wirklichen Einzelwesen, die in demselben Sinne real, individuell und ausgeprägt sind wie die wirklichen Einzelwesen und die erfaßten Momente. Jede dieser besonderen Tatsachen der Gemeinsamkeit zwischen wirklichen Einzelwesen wird als ein ‚Nexus' bezeichnet. Die elementaren Tatsachen der unmittelbar wirklichen Erfahrung sind wirkliche Einzelwesen, erfaßte Momente und Nexus. Alles andere ist für unsere Erfahrung nur abgeleitete Abstraktion" (PR, 60).

‚Eternal Objects' oder ‚zeitlose Gegenstände' haben die Funktion der Gegenständlichmachung der wirklichen Welt. Sie haben eine Vermittlungsrolle zwischen ursprünglichem Stoff und der wirklichen Welt. Sie sind auch Verbindungsglieder zwischen Kreativität und Gott. ‚Zeitlose Gegenstände' fungieren in W.s Kosmologie als reine Potenzialität, als Formen der Abgrenzung. W. hat die vierte Kategoriengruppe der kategorialen Verbindlichkeiten, hinsichtlich der zeitlosen Gegenstände, wie folgt bestimmt: „Von jedem physischen Empfinden leitet sich ein rein begriffliches ab, dessen Datum der zeitlose Gegenstand ist, der die Abgegrenztheit des wirklichen Einzelwesens oder des physisch empfundenen Nexus bestimmt" (PR, 71).

Damit haben wir in einem groben Rahmen das wichtigste Begriffsnetz der W.schen Kosmologie folgendermaßen bestimmt:

„Das Ziel der Philosophie des Organismus besteht darin, eine kohärente Kosmologie zu formulieren, die auf den Begriffen ‚System', ‚Prozeß', ‚kreatives Fortschreiten zum Neuen', ‚res vera' (im cartesischen Sinne), ‚eigensinnige Tatsache', ‚individuelle Einheit der Erfahrung', ‚Empfinden', ‚Zeit als beständiges Vergehen', ‚Dauer als Wieder-Erschaffung', ‚Zwecksetzung', ‚Universalien als Formen der Abgegrenztheit', und ‚Einzeldinge – d. h. res verae – als elementare Vermittler der eigensinnigen Tatsachen' beruht" (PR, 245–246).

Diese Begriffe wurden auch schon von Descartes und Locke formuliert. Doch, wie W. meint, haben beide zu disjunktiv gedacht,

um diese Begriffe zu einem kohärenten System der Kosmologie zu verarbeiten. W. fühlt sich Platon verpflichtet und besonders der Formenlehre des Timaios. Jedoch die Grenzen dieser Lehre hat auch W. klar erkannt: Sie vermag nicht zu zeigen, wie Formen als Tatsachen immanent zu finden sind. Er führt daher seinen Begriff ‚zeitloser Gegenstand' ein, der die Aufgabe hat, Tatsachen in ihren Formen abzugrenzen. „Die wahre philosophische Frage ist" für W.: „Wie kann eine konkrete Tatsache Einzelwesen hervorbringen, die ihr gegenüber abstrakt sind, an denen sie aber gleichwohl kraft ihrer eigenen Natur teilhat?" (PR, 60). W. bewunderte den Forscher Aristoteles, doch die Begrenztheit seiner logischen Aussagenformen, z. B. A, I, E, und O in der Sylogistik, waren nach W.s Meinung für die Entwicklung der Logik im Abendland eher hinderlich als erfolgversprechend.

In der Neuzeit sieht W. neue Chancen für eine Erneuerung der Metaphysik. Bei Descartes, Locke, Spinoza, Newton, Leibniz und später Hume und Kant finden sich für W. Neuansätze, doch nicht ohne Fehler. W. versuchte diese Neuansätze und ihre Konsequenzen für die Metaphysik zu reformieren oder besser: zu transformieren. Der Hauptpunkt von W.s Kosmologie war ja die Ersetzung der Substanz und ihrer Qualitäten durch den Prozeßbegriff. Auch der Mensch ist für W. „Prozeß".

In *PR* wurde ferner die Quantenmechanik und Relativitätstheorie berücksichtigt, insofern W. versucht, philosophische Konsequenzen daraus zu ziehen. Es scheint, als ob nun auch die Naturwissenschaftler unter dem Eindruck der erstaunlichen Erfolge in den Biowissenschaften W. einen Platz einräumen müssen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil der W.sche Ansatz einer Philosophie des Organismus der bisher einzige zu sein scheint, der den Gesamtrahmen unseres Naturbildes im späten 20. Jh. erfaßt hat. Die Konsequenzen aus dem W.schen Ansatz wurden erst in der Gegenwart gezogen: Wir sehen, daß der W.sche Entwurf im Rahmen einer Prozeßphilosophie und -theologie langsam Früchte trägt.

IV. Die Konsequenzen des W.schen Entwurfs

1) Die Prozeßphilosophie beruht auf W.s allgemeinem ontologischen Prinzip, „daß alles irgendwo in der Wirklichkeit positiv vorhanden ist und überall Wirkungsmöglichkeiten hat" (PR, 93). Es ist das Prinzip einer Philosophie, die es hauptsächlich mit dem Werden, der dynamischen Bezogenheit von wirklichen Einzelwesen, und um den passenden Begriffe von Locke zu benutzen, ‚perpetuel perishing' zu tun hat. Die neueren Entwicklungen in der Physik, Astronomie und den Biowissenschaften haben einer neuen Kosmologie die Chance eröffnet, eine Wirklichkeit zu beschreiben, die auf Energieprozessen, Funktionen, Strukturen und deren Austausch mit ihrer Umwelt beruht. Dies war der hauptsächliche Grund, warum W. gezwungen war, eine „neue" Sprache und Begrifflichkeit zu entwickeln. Als Mathematiker, Physiker und Philosoph humanistischer Prägung war er der richtige Mann zur richtigen Zeit.

Der Band über Proces Philosophy[3] gibt dem Leser eine historische wie auch systematische Darstellung der Grundzüge des Prozeßdenkens nach W. mittels ausgewählter Schriften von Prozeßphilosophen und, teilweise, auch Prozeßtheologen.

Systematisch ist der Reader folgenderweise aufgeteilt:

a) Erkenntnistheorie mit ausgewählten Schriften von Bergson, Whitehead, Capek und Wiemann;
b) Metaphysik, repräsentiert durch Arbeiten von William James, Bergson, C. L. Morgan und Ch. Hartshorne;
c) Wissenschaftstheorie, dargestellt durch Jan Smuts, Whitehead, Hartshorne und Capek;
d) Ethik ist durch J. Spencer, D. D. Williams, Wiemann und Hartshorne expliziert;
e) Ästhetik durch Meland, Cobb Jr., Dewey und Whitehead dargestellt; ein Postscriptum durch Bernard Loomer bringt dem Leser eine ausgezeichnete Zusammenfassung der wichtigsten Standpunkte der Prozeßdenker.

In historischer Perspektive sind natürlich außer Whitehead die ausgewählten Werke von Bergson, Wm. James, C. L. Morgan, Jan Smuts, John Dewey und Hartshorne von besonderem Interesse. Auch die Arbeiten von Milic Capek sollte man als Darstellung des wissenschaftsgeschichtlichen Rahmens, in dem das Prozeßdenken sich abspielt, nicht unterschätzen. Bevor wir einige wichtige Aspekte des Prozeßdenkens bei den „Philosophen" im engsten Sinne erläutern, sollte darauf hingewiesen werden, daß leider Philosophen vom Rang eines Samuel Alexanders, C. D. Broad, R. G. Collingwood, C. S. Peirce, oder auch Susanne K. Langer und Paul Weiss nicht in den Band von Sibley und Gunter aufgenommen worden sind. Die Aufnahme der Letztgenannten hätte bestimmt das variationsreiche Spektrum des Prozeßdenkens noch eindrucksvoller dargestellt.

Die wichtigsten Standpunkte des Prozeßdenkens lassen sich gemäß dem vorliegenden Band wie folgt darstellen:

1. Das Prozeßdenken ist eine nach-Newtonsche Entwicklung. Das starre Raum-Zeit-Materie-Gerüst der Korpuskulartheorie des mechanistischen Weltbildes des 17. Jh.s machte ein Denken im Sinne der „Prozeß-Idee" unmöglich. Das Vordringen eines Energie-gedankens in einem nicht-mechanischen Sinn eröffnete auch dem Thema „Prozeß" neue Möglichkeiten.

2. Das Prozeßdenken integriert besonders die Grundeinsichten der modernen Naturwissenschaften in philosophische und theologische Aspekte. Gerade die Prozeßphilosophie kann in noch stärkerem Maße als andere philosophische Richtungen Wissenschaft und Religion zu einem kohärenten Weltbild vereinigen. Die Sekundärliteratur über Whitehead und Hartshorne zeigt diese Ansätze an (siehe besonders die Ansätze von M. Capek).

3. Das Prozeßdenken ist ein relationaler Denkmodus. Die Grundkategorie der klassischen Metaphysik, symbolisiert durch den Aristotelischen Substanzbegriff, wird durch die Grundkategorie der Relation „aufgelöst". Die Auflösung vollzieht sich begleitweise anhand der weiteren Entwicklung der mathematischen Logik, besonders durch die Whitehead-Russelschen „Principia", und die Arbeiten von C. S. Peirce.

4. Das Prozeßdenken behauptet die Priorität des Grundphänomens des Werdens vor dem des Sein. Die Atomistik als Theorie des Werdens wird dadurch transformiert in einen ‚organischen' Gesamtrahmen.

5. Das Prozeßdenken kann, wenn auch ein wenig zugespitzt, als naturalistisch beschrieben werden – Whitehead hat in „Prozeß und Realität" das Prozeßdenken als „organic realism" bezeichnet. Diese Bezeichnung scheint einer Art naturaler Ontologie am nächsten zu kommen.

6. Das Prozeßdenken denkt in Begriffen wie ‚Evolution' und ‚Kreativität'. Dies läuft auf eine Hauptthese hinaus, nach der die Welt als im Werden befindlich begriffen wird, d. h. im Rahmen der Evolution Spielraum für Kreativität in einem „unfinished universe" läßt.

7. Das Prozeßdenken sieht das Einzelne in organischer Einheit der Teile und des Ganzen synthetisiert als Energie und Rhythmus, überhaupt Aktivität, in der Form von Ereignissen, u. ä., die für das Prozeßdenken das Fundament organischer Realität darstellen.

8. Das Prozeßdenken unterscheidet streng zwischen dem Konkreten und dem Abstrakten. – In Whiteheads Lehre als Trugschluß der „Misplaced Concreteness" formuliert, wird darauf hingewiesen, niemals die Unmittelbarkeit der Erfahrung mit der der deskriptiven, strukturellen und formalistischen Methode des Beschreibens der Welt zu verwechseln.

9. Das Prozeßdenken zielt auf das Spektrum der Möglichkeiten der Erfahrung und der Potentialität des Menschen hin – das Prozeßdenken ist insofern als „offen" zu bezeichnen, als es auf immer neue konstitutive Relationen in der Welt hin schaut. Die Möglichkeit der Kombination der Relationen und Ereignisse in der Welt wird als unvollkommen gegeben.

10. Das Prozeßdenken bemüht sich, einen umfassenderen Begriff von Bewußtsein zu entwickeln. Die Whiteheadsche Lehre vom „Erfassen" verkörpert dieses Anliegen des Prozeßdenkens. Das Leib-Seele-Problem wird auf der Basis eines psycho-physiologischen Systems der pluralistischen Interaktivität neu durchdacht. So wird z. B. das Phänomen Intuition oder Zufall durchaus als Bewußtseinsdimension in das herkömmliche Schema aufgenommen.

Zum Abschluß kann man folgende positive Ansätze in der Prozeßphilosophie ausmachen: Die Prozeßphilosophie gibt uns die Chance, interdisziplinär an fundamentale Fragen – nicht nur der Philosophie – heranzugehen. Eine Integration zwischen Wissenschaftsgeschichte und -theorie, Geschichte der Philosophie, Gestaltpsychologie, religiösem Bewußtsein des Menschen, der Soziologie und der Erziehung im Sinne von Prigogine, Chomsky, Waddington oder Piaget etwa läge durchaus im Bereich des Möglichen.

In gewissem Sinne kann man behaupten, daß wir uns in einer Situation befinden, die der des 17. Jh.s ähnelt:

Es gibt Fortschritte in der Technologie, in den wissenschaftlichen Erkenntnissen, eine hohe Mobilität der Bevölkerung im westlichen Europa und Amerika und einen Übergang in eine neue Situation, die sich auf alle Bereiche der Politik, Wirtschaft und des Sozialen erstreckt.

[3] **Process Philosophy: Bassie Writings.** Eds. J. R. Sibley und P. A. Gunter. – Washington: University Press of America 1978. 579 S.

Ein Gebiet der menschlichen Erfahrung jedoch hat sich grundlegend geändert – die religiöse Erfahrung von Gott oder dem Göttlichen. Gott wurde im 17. Jh. eingeführt als der große Mathematiker und Urheber physikalischer Gesetze, der alles bis ins kleinste Detail mechanisch erklären sollte. Der junge Richard Bentley hatte dies klar erkannt, und dementsprechend Newton brieflich um Aufklärung über einige „unklare Stellen" in den „Principia" bezüglich des Göttlichen gebeten. Newton ahnte, was der junge Theologe von ihm hören wollte. Doch Newton beantwortete die kritischen Fragen des jungen Theologen nur ungern (vgl. „Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley, Containing some Arguments in Proof of Deity" in: Band IV, Samuel Horseley Ausgabe, Faksimile Neudruck, Stuttgart 1964): Er, der große Newton, schien sich seiner Sache nicht ganz sicher.

Dieses theologische Vakuum des 17. Jh.s hat W. klar erkannt. Er war gezwungen, nachdem er die mechanische Hypothese der Korpuskulartheorie und der experimentellen Methode der Kritik unterzogen hatte, die theologischen Probleme, welche das mechanistische Weltbild hinterlassen hatte mit seinem Naturmodell zusammenzuarbeiten. Historisch gesprochen, d. h. aus der Sicht des 17. Jh.s, versucht W. eine Synthese zwischen Naturwissenschaften, der Philosophie und Theologie auszuarbeiten, an der nicht wenige Denker der Neuzeit gescheitert sind.

2) So hatte der theologische Aspekt des W.schen Denkens, zentriert um den Gottesbegriff im letzten Teil von „Prozeß und Realität" („Abschließende Interpretation"), die Prozeßtheologie zur Folge. Sie ist eine Theologie, die besonders in den USA beheimatet ist und dabei ist, theologische Fragen im Sinne einer umfassenden Metaphysik der Natur neu zu formulieren. So sei zum Schluß noch kurz auf die, wenn auch kurze Geschichte der Prozeßtheologie (im engeren Sinne) eingegangen.

Als das Hauptwerk *PR* in deutscher Übersetzung erschien, wurde gerade zur rechten Zeit auch das einführende Standardwerk der Prozeßtheologie von J. B. Cobb Jr. und D. R. Griffin in deutscher Sprache zugänglich.[4] Besonders interessant dürfte für den deutschen Leser die Entwicklungsgeschichte des Prozeßdenkens sein. Verbunden damit ist eine ausgezeichnet kommentierte Bibliographie. Ein Anhang (B) gibt ferner einen ausgezeichneten Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand in der Prozeßtheologie wie auch der Prozeßphilosophie.

Der Begriff „Prozeßtheologie" geht zurück auf die fünfziger Jahre und wurde von einer Gruppe von Theologen und Philosophen an der Divinity School der Universität von Chicago geprägt.

Schon in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren hatte man dort dank Henry Nelson Wiemann ein starkes Interesse an christlichem Sozialengagement, an ‚Philosophie der Natur' und an Problemen menschlicher Erfahrung und Umwelt. Unter dem dortigen Einfluß von John Dewey (*Experience and Nature* 1925) hatte man versucht, die Geschichtswissenschaft, Soziologie, Pädagogik zu einer Theologie des Sozialen schöpferisch umzuformen. Hinzu kam der Einfluß von S. Alexander's *Space, Time, and Deity* (Die Grifford Lectures von 1916–17), von Jan Smuts' *Holism and Evolution* (1926), C. Lloyd Morgan's *Emergent Evolution* (Die Grifford Lectures von 1922), Henri Bergsons *L'Évolution Créatice* (1907), und nicht zuletzt von Whitehead selbst. Besonders dessen Gastvorlesung an der Universität von Chicago in den frühen dreißiger Jahren (wie etwa „Nature and Lifeless" und „Nature Alive", veröffentlicht als Kapitel III „Nature and Life" in *Modes of Thought*, 1968, ferner die relevanten Kapitel in *PR* und nicht minder das kleine Buch *Religion in Making*, 1926) hatten große Auswirkungen unter Lehrern und Studenten. Charles Hartshorne versuchte außerdem nicht nur die Lehren seines Meisters zu verbreiten, sondern auch eine eigene Position deutlich zu machen, so etwa in: *Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature* (1937). Später hat Hartshorne seine reife Doktrin dargelegt in Arbeiten wie: *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion* (1953), *The Logic of Perfection* (1962), *A Natural Theology for our Time* (1967) und: *Creative Synthesis and Philosophic Method* (1970). Auch sollte man erwähnen, daß Whiteheads Harvard-Kollege Ernest Hocking (z. B. *The Meaning of God and Human Experience*), ein Schüler von Josiah Royce und C. S. Peirce, Hartshorne positiv beeinflußt hat (Hartshorne und Paul Weiss sind die Herausgeber der *Collected Papers of C. S. Peirce* 1931–1934). Nach Whiteheads Tod war es Hartshorne, der die Richtung der Prozeßtheologie bestimmte.

Hartshornes Interesse liegt in der Verbindung einer Metaphysik mit der Religionsphilosophie im Sinne des ontologischen Arguments als Erfahrung der Realität Gottes. Hartshorne entwickelte eine Position, die er „Neoclassical Metaphysic" nannte, anders ausgedrückt: einen panpsychischen Realismus. Das Denkschema Hartshornes ähnelt dem spekulativen Modell W.s, so etwa die Lehre, daß die Welt aufgebaut ist – aus Empfindungen und Gefühlen, die wir in der Welt der Atome, Moleküle und Zelle als Energie und Impulse physisch registrieren können. Der Mensch wird als Ereignis von Erfahrungen verstanden, die ihrerseits immer wieder neue Erfahrungen möglich machen. Neue Empfindungen, Sinneswahrnehmungen oder Kraftsinne eröffnen neue Alternativen und neue Wege zu größerer Freiheit. Wichtig ist, wie schon bei W., die Kategorie der Relation. Die Idee von „to be related to", d. h. immer ein Bezogensein auf Etwas, heißt die Hartshornesche Grundformel der wirklichen Welt. Dies gilt auf mikro- wie auf makrokosmischer Ebene. Nichts bleibt isoliert; d. h. in der wirklichen Welt gibt es keine „Inseln".

Hartshorne entwickelt die Idee einer organischen Symmetrie. Gefühle und Empfindungen übernehmen die Funktion von Relationen. Hartshornes Gottesbegriff ist im Prozeß als schöpferischer Tätigkeit einbegriffen. Die organische Symmetrie drückt die vollkommene Relation zwischen Natur und Mensch, zwischen Gott und Mensch und zwischen Gott und Natur aus. Der nächste Begriff, der nach Hartshorne die Relation (in vollkommener Weise) zwischen Gott und Menschen beschreibt, heißt „Liebe". Die schöpferische Wirkung Gottes kommt durch „Liebe" als vollkommene Empfindung in der organischen Symmetrie zum Vorschein. ‚Prozeß' heißt: konkrete Relationen herzustellen und weiterzuentwickeln. Kurz: Hartshorne's philosophische Theologie oder auch ‚Prozeßtheologie' beinhaltet empirische, soziale, rationale und dialogische Elemente und Aspekte im Sinne einer systematisch offenen Dynamik.

Als andere Chicagoer Theologen von Einfluß seien endlich noch genannt: Daniel Day Williams (*What Present-Day Theologians Are Thinking*, 3. Aufl. 1967), Bernard Loomer („Christian Faith and Process Philosophy", in Journal of Religion 1949), oder auch Bernard Meland (*Fallible Forms and Symbols: Discourses on Method for a Theology of Culture*, 1976).

Gegenwärtig befinden sich die Vertreter der Prozeßtheologie zweiter Generation nicht mehr in Chicago. Heute bestimmen Schubert M. Ogden in Dallas (Texas) und John B. Cobb Jr. an der Claremont School of Theology in Claremont (California) die Diskussionen. Von Ogden sei erwähnt die Kritik an Bultman in seinem Buch *Christ without Myth* (1961). Cobb Jr.s wichtigstes Werk ist *A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead* (1965), in dem eine spezifische Whiteheadianische Theologie entwickelt wird.

Die Entwicklung der Prozeßtheologie ist noch lange nicht abgeschlossen. Probleme wie etwa menschliche Verantwortung gegenüber der Natur sind dabei noch detaillierter expliziert zu werden von Cobb Jr. Doch haben wir es mit klassischen Themen der Neuzeit zu tun: Natur, Mensch und Gott. Diese drei Problembereiche rücken mehr und mehr ins Rampenlicht der Auseinandersetzung über den Sinn des Lebens im letzten Viertel unseres Jahrhunderts. Das Prozeßdenken scheint für diese Bewältigung dieser Aufgabe nicht die schlechtesten Instrumente an die Hand zu geben.

[4] **Cobb,** John B. Jr. / **Griffin,** David R.: **Prozeß-Theologie.** Eine einführende Darstellung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 193 S. (Theologie der Ökumene Bd 17) kart. DM 34.–
Cobb, John Jr./**Griffin,** David Ray: **Process Theology.** An Introductory Exposition. – Philadelphia: The Westminster Press (1976). 192 S. kart. $ 6.95

Preuß, Horst Dietrich/**Berger,** Klaus: **Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments.** Erster Teil: Altes Testament/Zweiter Teil: Neues Testament. Register der biblischen Gattungen und Themen, Arbeitsfragen und Antworten. – Heidelberg: Quelle und Meyer (1980). IX, 237 S./V, 239–527 S. (UTB 887/972) kart. DM 19.80/22.80

Es scheint ein Zeichen verstärkter Zuwendung zur Bibel zu sein, daß in jüngster Zeit eine Vielzahl von biblischen Einführungen und Bibelkunden erscheint. Diese beiden Bände eines Alt- und eines Neutestamentlers geben im Vorwort des AT genau Auskunft über ihr Vorhaben und ihre Anlage. Sie wollen, vor allem Studenten der Theologie, die nötigen Kenntnisse über die Bibel vermitteln, näherhin neben Verweisen auf Inhalt, Aufbau, Querverweise auf thematisch verwendete Stücke und vor allem auf die Entsprechung AT/NT durch Aufweis der Formen und Gattungen der einzelnen Textvorlagen, sodann durch zusammenfassende Darstellung der für AT und NT wichtigsten Themen.

In der Darbietung des Stoffes wird so vorgegangen: Zuerst wird eine Hinführung zur betreffenden Schrift geboten; es folgt eine Grobgliederung mit Inhaltsangaben des Merkstoffs, eine Wiedergabe des Inhalts, eine Beschreibung der wichtigsten Textformen, eine Herausstellung der bedeutsamen Themen und der Bedeutung einer Schrift. Je entsprechend den einzelnen Schriftengruppen werden auch Sachthemen kurz dargestellt, z. B. Propheten, Paulus, usw. Ausführliche Register zu Textworten und Themen sind dem NT beigegeben. Für die Eigenarbeit an den Texten wird ein Aufgabenkatalog angeboten. Wertvoll ist die Hinweistabelle auf Texte, die es verdienen, daß man sie aufsagen oder doch nacherzählen kann.

Auf die eigentlichen Einleitungsfragen nach Verfasser, Zeit, Entstehung, Überlieferung und Aufnahme eines Buches in den Kanon wird verzichtet. Dafür stehen in derselben UTB-Reihe eigene Bände zur Verfügung.

Zunächst ist zu sagen, daß das Programm konsequent durchgeführt wird. Da und dort weitet sich die Inhaltsangabe nahezu zu einer Auslegung aus, die dabei auch – so z. B. bei wichtigen paulinischen Briefen – einige theologische Akzente erhält. Hier könnte und sollte bei weiteren Auflagen gestrafft werden im Interesse der Klarheit, Durchsichtigkeit und Merkbarkeit des Gebotenen. Ebenso würde die Ausgabe gewinnen durch die Straffung und Präzisierung von Zwischenüberschriften für die erläuterten biblischen Schriften. Könnte hier nicht auf entsprechende Bibelausgaben verwiesen werden?

Sehr hilfreich sind die Hinweise auf literarische Formen und Gattungen sowie deren „Sitz im Leben", besonders im Zusammenhang mit der Herausstellung der wichtigsten Themen und theologischen Aussagen der einzelnen Schriften; das gilt in besonderem Maße durch den Aufweis, wo und wie einzelne Texte und Themen im AT und NT aufgegriffen und dargestellt werden. Diese Verweise leisten Wichtiges für eine theologische Durchdringung der biblischen Botschaft. Dem wird nachgeholfen durch die Einschaltung von Hinweisen auf christliche Grundgebete, Hymnen und vor allem auf das evangelische Kirchengesangbuch.

An dieser Stelle tritt eine bewußt protestantische Ausrichtung dieser Hilfsbücher für Theologiestudenten hervor, die sich auch darin zeigt, daß die ökumenischen Bezeichnungen der biblischen Bücher, Namen und Realien nach den Loccumer Richtlinien, die auch vom Rat der Evangelischen Kirche und dem deutschen Evangelischen Bibelwerk gutgeheißen sind, nicht aufgegriffen wurden. Ebenso werden die sog. deuterokanonischen bzw. apokryphen Bücher nicht behandelt, auch auf die Problematik des christlichen Kanons des AT in den Ost- und Westkirchen nicht eingegangen, obwohl die hebräische Gliederung und Überlieferung des AT eingehend vermerkt wird. Dabei haben sich der Weltbund der Bibelgesellschaften und das römische Sekretariat für die Einheit der Christen bereits 1967 darauf geeiningt, in allen Bibeln die sog. (kathol. und orthodoxen) „Apokryphen" abzudrucken, in evangelischen Bibeln nach den Schriften des AT, vor denen des NT. Diese einseitig protestantische Ausrichtung bildet einen erheblichen Mangel dieser beiden Bände, nicht zuletzt im Blick auf die stattliche Zahl katholischer Theologiestudenten im deutschen Sprachbereich. (An einigen Stellen des NT, vor allem bei Paulus und den ‚katholischen' Briefen zeigt sich ebenfalls dieser protestantische Charakter in einigen Akzentsetzungen, auch in der Sprache.)

Der gebotene, umfängliche Wissensstoff ist jedoch vollauf zuverlässig und wird in geschickter Zuordnung zu den einzelnen biblischen Büchern geboten. Sehr brauchbar sind die reichhaltigen Register, wenn sie auch da und dort noch ergänzt werden könnten. Die Arbeitsfragen im Anhang sind nicht einheitlich; manche zielen auf Stoffeinprägung, manche haben jedoch theologischen Charakter (z. B. „Welche Texte des AT sind für ‚Königskritik' wichtig?" Wäre hier nicht besser zu fragen: Welche Texte des AT stehen positiv, welche negativ zum Königtum?; s. auch: „Wichtige Texte zum Thema: ‚Sozialkritik' bei den Propheten"). Hier würde sich empfehlen, das Ziel: Hilfe zur Stoffbeherrschung, konsequent zur Geltung zu bringen.

In summa: Sehr materialreiche, als Studienhilfen vollauf empfehlenswerte, dabei preiswerte Bände; doch sollten sie sobald als möglich von einem katholischen Fachmann ökumenisch ergänzt werden.

Passau Otto Knoch

Smend, Rudolf: **Die Entstehung des Alten Testaments.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1978). 237 S. (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf Bd 1) kart. DM 28.–

Wie Vf. selbst sagt (11), legt er hier ein Lehrbuch der Einleitung in das AT für Examenskandidaten der Theologie vor. Er will aber im Gegensatz zu anderen Handbüchern der Einleitung nicht von den vorliterarischen und literarischen Gattungen, sondern von den uns vorliegenden großen Einheiten ausgehen, um so einigermaßen sichere Ausgangspunkte zu haben, zweifellos ein löbliches Unternehmen. Gegenstand seines Werkes ist allerdings nur die hebräische Bibel.

Darum bespricht er zunächst Gestalt und Geschichte des hebräischen Kanons und dann die Geschichte des hebräischen Textes und der alten Übersetzungen. Da auf diesen Gebieten heute kaum Kontroversen bestehen, wenigstens was die Hauptergebnisse der Forschung anbelangt, konnte er sich kurz fassen und diesen Stoff auf 20 Seiten erschöpfend behandeln (13–32).

Im übrigen hält er sich an die Einteilung der hebräischen Bibel und behandelt in je einem Abschnitt das Gesetz, d. h. den Pentateuch (33–109), die „Früheren Propheten", d. h. die Bücher Jos, Ri, Sam und Kön (110–139), die „Späteren Propheten", d. h. unsere Prophetenbücher (140–187) und die „Schriften", d. h. die Bücher Ps, Ijob, Spr, die Megillot, Dan und das Chronistische Geschichtswerk, zu dem er Esra, Neh und Chr rechnet (188–229). Dabei geht er immer von der uns heute vorliegenden Gestalt aus und tastet sich von da zurück über die verschiedenen Redaktionen und „Quellen" zu den ältesten greifbaren Texten und schließlich zu den hinter den Texten liegenden Traditionen.

Dabei zeigt er bei aller notwendigen Knappheit und Beschränkung übersichtlich die wichtigsten Probleme auf, stellt die unterschiedlichen Positionen der Forscher und deren Begründungen dar, bezieht immer auch eine eigene Position, die freilich oft nur ein bescheidenes „vielleicht" oder „möglicherweise" sein kann, und stellt jeweils am Beginn eines Themas die wichtigste Literatur zusammen. Beim Pentateuch betrachtet er trotz gegenteiliger Ansicht mancher neuester Untersuchungen die „Quellen", J, E, JE und P für gesichert, weist Dtn dem Deuteronomistischen Geschichtswerk zu, möchte aber diese „Quellen" nicht einem einzelnen Autor, sondern eher „Schulen" zuschreiben. Auch rechnet er mit einer deuteronomistischen Redaktion innerhalb des ganzen Pentateuchs, die nicht eindeutig vom Jehowisten zu unterscheiden ist.

Die „Früheren Propheten" bildeten nach dem Vf. zusammen mit Dtn einst das Deuteronomistische Geschichtswerk, das aber einen langen und komplizierten Redaktionsprozeß durchgemacht hat. Auch bei den eigentlichen Prophetenbüchern hält Vf. eine gesunde Mitte zwischen zu konservativen Anschauungen und zu forsch vorgetratenen neuen Hypothesen. Auffallend ist hier nur die vorsichtige Andeutung, der „Gottesknecht" in Deuterojesaja könnte der Exilprophet selbst sein. Hinsichtlich des letzten Teils des hebräischen Kanons ist neben der bereits erwähnten Zurechnung von Esra und Neh zum Chronisten bemerkenswert das Schwanken des Vf.s bei der Datierung von Rut in die vorexilische oder nachexilische Zeit. Sonst wird in der Regel Hypothesen der Vorzug gegeben, die sich in den letzten Jahrzehnten bewährt haben und die von angesehenen Forschern vertreten werden.

Auf Anmerkungen wurde verzichtet; weniger Wichtiges und die Begründung der verschiedenen Ansichten von Forschern findet sich in Kleindruck zwischen dem Haupttext. Ein Stellenregister und ein wenig ergiebiges Sachregister stehen am Schluß des Bdes.

So ist ein für den Studenten sehr hilfreiches, weil übersichtliches und alles Wesentliche zusammenfassendes Studienbuch entstanden, das man auch allen Theologen anderer Fachrichtungen und allen Seelsorgern und Katecheten als praktisches Nachschlagewerk und als Orientierungshilfe empfehlen kann. Zu bedauern ist bei der heutigen ökumenischen Situation nur, daß sich Vf. auf den hebräischen Kanon beschränkt. Die deuterokanonischen Bücher, die sog. Apokryphen der evangelischen Theologie, hätten eine ebenso kenntnisreiche und übersichtliche Darstellung verdient, zumal sie immerhin auch von Luther übersetzt wurden und heute wieder in den meisten evangelischen Bibelausgaben stehen. Für die kleine Umfangerweiterung wären gewiß nicht nur die katholischen Theologiestudenten dankbar gewesen, denen man so leider diesen Bd nur mit Einschränkung empfehlen kann, weil sie darin einiges nicht finden, was immerhin auch zu ihrem Prüfungsstoff gehört. Ein anderes ökumenisches Desiderat ist erfreulicherweise berücksichtigt: Seit 1971 gibt es das „Ökumenische

Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien", an das sich Vf. weitgehend gehalten hat.

München Josef Scharbert

Berg, Sandra Beth: **The Book of Esther:** Motifs, Themes and Structure. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1979). XIV, 219 S. (SBL Diss. Series 44)

Gastmahl, Fasten, Purim, Königtum, Gehorsam/Ungehorsam sind die in Est dominierenden Motive. Diese Motive weisen auf bestimmte Themen wie Macht, Treue zum Judentum, seine Unantastbarkeit und die Umkehr der Ereignisse. Die Struktur ist gekennzeichnet durch symmetrische Reihen, Thesen und Antithesen, Wiederholungen, Konklusionen, Chiasmen und Trislegomena. Est scheint von der Josephsgeschichte (Gen 37–50) abhängig zu sein – auch in bezug auf die Theologie–, obwohl Einzelheiten noch zu klären sind. Die Verfasserin möchte das Buch eher in die hellenistische Zeit datieren.

Trier Werner Dommershausen

Aus den Psalmen leben. Das gemeinsame Gebet von Kirche und Synagoge neu erschlossen (Schriftleitung: Walter Strolz). – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 223 S., kart. DM 25.80

Die Psalmen nehmen eine Ausnahmestellung in der Weltliteratur ein. Sie sind von allen, auch den biblischen Büchern, das am meisten verbreitete Buch. Sie sind überdies das Buch, in dem Menschen, so verschieden sie sein mögen, ihre Identität finden, in dem sie sich unterbringen, mit dem sie in Lob, Dank und Bitte, in Klage, Sehnsucht und Hoffnung vor Gott hintreten können. Sie sind bis heute die gültigste Form des Gebets, die tiefste Grundlegung menschlicher Existenz. In dieser zentralen Aussage stimmen die sechzehn Ausleger der im vorgelegten Werk zusammengetragenen Auslegung zu sechszehn Psalmen ohne Einschränkung überein, ob sie nun katholisch, evangelisch oder auch jüdischen Glaubens sind. – Trotz dieser Gemeinsamkeit ist allerdings nicht zu übersehen, daß die Bearbeiter auch in der Tradition je ihrer Konfession stehen und sich so voneinander unterscheiden.

Die katholischen Autoren sind fast alle Alttestamentler. Das führt bei aller Eigenständigkeit zu einer gemeinsamen Grundlinie in der Auslegung, ob sie nun wie Zenger über Psalm 1, Füglister über Psalm 8, R. Schmid über Psalm 27, Stier über Psalm 73, Zeller über Psalm 86 schreiben. Aus dem genannten Rahmen fällt der Schriftleiter Strolz mit seinen philosophisch sinnierenden Überlegungen zu Psalm 90: „Gabe und Last der Zeit" heraus. Unter den katholischen Autoren verdient Stier mit: „Von der Leidensgeschichte eines Glaubens" besondere Erwähnung, weil er mit theologischer Tiefe und dichterischer Aussagekraft im Leid gereifte Glaubenserfahrung deutet und vermittelt.

Nur zwei evangelische Mitarbeiter melden sich zu Wort: Der Baseler Neutestamentler M. Barth mit seinen Überlegungen zu Psalm 16: „Leben dem Tode zum Trotz", der seine Aussagen aus atl Hoffnung und Verheißung hin zur ntl Erfüllung führt. – Ganz anderer Art ist die Meditation, die der Berner Systematiker Link zu Psalm 104: „Schöpfungsfreude und Zukunftsgewißheit" anstellt. Sie versucht, die beiden Leitworte aus dem Psalm heraus zu profilieren und ihren Gegenwartsbezug zu betonen.

Die Hälfte der Mitarbeiter, acht an der Zahl, und damit die größte Gruppe, gehört dem jüdischen Glauben an. In ihren Beiträgen (Prijs, Psalm 19; Gradwohl, Psalm 42/43; Levinson, Psalm 51; Magonet, Psalm 73; Lauer, Psalm 91; E. Brocke, Psalm 109; Teichman, Psalm 122 und Friedlander, Psalm 139) ist die Bandbreite der Aussagen sehr weit gespannt und nimmt bisweilen den Charakter eines Bekenntnisses an. Nicht so sehr mit den uns geläufigen exegetischen Methoden als vielmehr aus der rabbinischen Tradition, die oft eigene, ja eigenwillige Wege der Interpretation beschreitet, wird hier der Sinn der Psalmen erschlossen. Starke existentielle Prägung erfährt die Auslegung dann, wenn die Autoren die Aussagen der Psalmen in der jüngsten leidvollen Geschichte der Juden bestätigt finden. Ihre Wirkung verfehlen die Ausführungen auch dort nicht, wo treffliche Parallelen der Weltliteratur deutende Kategorien liefern.

Alles in allem ein Buch, das zum Wesentlichen menschlicher Existenz führt, bisweilen nachdenklich stimmt, aber überall herausstellt, wie in den Psalmen der Mensch verstanden wird und wie er mit ihnen sein Leben von Gott vor Gott sinnvoll führen kann.

Regensburg Heinrich Groß

Hubmann, Franz D.: **Untersuchungen zu den Konfessionen** Jer 11,18–12,6 und Jer 15,10–21. – Würzburg: Echter 1978. 395 S. (Forschung zur Bibel Bd 30) kart. DM 48.–.

Die nüchterne, ja spröde Untersuchung nötigt einem bei gründlichem Durcharbeiten Respekt ab, und man kann nur hoffen, daß sie den ihr zukommenden Platz in der exegetischen Diskussion erhalten wird, obwohl Vf. wenig dafür getan hat, die Auswertung durch straffe Durchführung und mundgerechte Zusammenfassungen leicht zu machen. In methodischer Hinsicht wird ohne methodizistischen Leerlauf alles Brauchbare angewandt, namentlich auch die Strukturanalyse. Die Forschungsgeschichte wird stark berücksichtigt, was bei einer Untersuchung von zwei relativ kleinen Texten ungewöhnlich ist. Mit S. Schmidt (1685) als Senior werden sogar ältere Ausleger herangezogen, auf die Vf. bei der Behandlung von *māle'* in Jer 12,6 gestoßen ist (vgl. 12) und deren exegetische Behutsamkeit ihm offensichtlich zugesagt hat. Zu beachten ist, was die Arbeit nicht bieten will. In Anbetracht der schmalen Textbasis verzichtet sie auf eine durchgreifende Erörterung des Ursprungs der jeremianischen Konfessionen, obwohl sie in dieser Hinsicht eine Vermutung äußert. Aus demselben Grund hütet sie sich, eine Theorie über die Redaktion des Jer-Buches zu entwickeln, etwa im Sinne einer deuteronomistischen Redaktion, der sie sich – vielleicht zu Unrecht – nicht sonderlich gewogen zeigt. Vf. entschließt sich deshalb S. 300, Anm. 9, lieber von „Komposition" als von „Redaktion" zu sprechen. Man hat jedoch nicht den Eindruck, daß sich die enge Themenstellung nachteilig auswirkt. Wo es – wie bei der Frage der Doppelüberlieferungen – angezeigt ist, wird Vf. recht „umsichtig".

Nach einer Einführung (11–13) behandelt Teil I (15–175) Jer 11,18–12,6, und zwar forschungsgeschichtlich (17–46), textkritisch (hebräisches Strukturbild, Übersetzung und Anmerkungen) (47–56), literarkritisch (57–74), strukturanalytisch (75–108), unter dem Gesichtspunkt der Einordnung in den Kontext von 11,1–17 (109–131), anhand von schwerpunktartigen exegetischen Bemerkungen (133–163) und schließlich redaktionskritisch (165–175). Entsprechend verfährt Teil II (177–319) mit 15,10–21: Forschungsgeschichte (179–199), Text und Übersetzung mit Anmerkungen (201–211), Literarkritik (213–244), die zum guten Teil aus einem Exkurs über die Doppelüberlieferungen im Jer-Buch besteht (217–244), Strukturbeobachtungen (245–258), exegetische Bemerkungen (259–293) und Überlegungen zur Komposition (295–307). In dem letztgenannten redaktionskritischen Abschnitt werden auch kurz die Beziehungen zum Kontext beleuchtet, die in Teil I einen eigenen Abschnitt ausgemacht hatten; ferner werden kurz die beiden Perikopen 11,18–12,6 und 15,10–21 miteinander verglichen (305–307). Teil II schließt mit einer Zusammenfassung der Gesamtuntersuchung (309–319). Es folgen noch das Literaturverzeichnis (321–328), ein Autorenregister sowie ein Anhang mit Textblättern (hebräisch und – wenigstens in Form von textkritischen Angaben – auch griechisch) zu den Doppelüberlieferungen (333–395).

Die verschiedenen methodischen Schritte, die aufeinander abgestimmt sind und auch die Mithilfe der exegetischen Erklärung nicht verschmähen, führen zu dem Ergebnis, daß sowohl 11,18–12,6 als auch 15,10–21 aus je zwei jeremianischen Konfessionsworten und aus „kompositorischen" Elementen bestehen. Was 11,18–12,6 betrifft, bilden 11,18–20.22.23 (ohne „über die Männer von Anatot") und 12,1–5 den echt jeremianischen Grundbestand, und zwar als zwei ursprünglich unabhängige Einheiten. Als Entstehungshintergrund der beiden Konfessionsworte ist die Auseinandersetzung mit prophetischen Gegnern zu betrachten, eine Situation, die Vf. für alle Konfessionstexte des Jer-Buches in Anspruch nehmen möchte (vgl. 317). Der kompositorischen Bearbeitung werden zugerechnet 11,21, ferner die Verbindung „über die Männer von Anatot" in 11,23 sowie 12,6. Das sind ausgerechnet die biographisch konkret anmutenden Verse. In Wirklichkeit sind sie interpretativer Natur und im Rückblick eines Späteren geschrieben, der sich an Dtn 13,2–6 inspirierte. Die Zusätze bewirken literarisch, daß 11,18–12,6 nun als zusammenhängender Dialog zwischen Jeremia und Jahwe erscheint. Die Sinnebene, auf der die neue kompositionelle Einheit liegt, ist identisch mit der von 11,1–14, weshalb diese (nachjeremianische) Einheit in die Untersuchung einbezogen wurde. Eine revolutionierende Konsequenz der Position des Vf.s: Die fast übliche Verlegung von 12,6 hinter 11,18 (vgl. die Zitatensammlung S. 40 und die Tabelle S. 42; zuletzt sogar BHS) ist weder traditionskritisch noch literarkritisch vertretbar. In 15,10–21 haben 15,10–12 und 15,15–19 als zwei ursprünglich selbständige, echt jeremianische Einheiten zu gelten. Auch sie entstammen der Auseinandersetzung mit prophetischen Gegnern.

Durch die Erweiterungen 15,13–14 und 15,20 ist analog zu 11,18–12,6 eine einheitliche Komposition entstanden, die der von 11,18–12,6 sogar formal ähnlich ist, was übrigens die Themenwahl des Vf.s erklärt und rechtfertigt. Die Erweiterungen 15,13–14 und 15,20 sind diesmal keine Originalschöpfungen des Bearbeiters, sondern im Zusammenhang mit den Doppelüberlieferungen 17,3–4 bzw. 1,18–19 zu sehen, denen gegenüber sie sekundär sind. Dieser Sachverhalt veranlaßte den Vf. zu einem Exkurs über die jeremianischen Doppelüberlieferungen. Es ergibt sich u. a., daß weder 15,13–14 nach 17,3–4 zu korrigieren noch eine der beiden Stellen zu streichen ist. Zu der in Aussicht gestellten Untersuchung über die Doppelüberlieferungen bei Jeremia (vgl. 13 u. 314), gerade auch mit dem Blick auf die Entstehung des Jer-Buches, kann man den Vf. nur ermuntern. – Die zahlreichen exegetischen Einzelergebnisse, die sich aus der Bestimmung der jeremianischen Ursprungssituation und der kompositorischen Aussage ergeben bzw. mit ihnen zusammenhängen, können hier nicht nachgezeichnet werden. Besonders erwähnt seien die Erklärung von *māle'* in 12,6 (Exkurs 97–106) und die Behandlung von 11,15 (120–128).

Zu wesentlicher Kritik fühlt sich der Rezensent nicht herausgefordert. Andererseits ist selbstverständlich, daß die Positionen des Vf.s ihrer Natur nach nicht „übernommen" werden dürfen, sondern intensiven und totalen Nachvollzug fordern. Es ist ja keine Kleinigkeit, daß die Anatot-Stellen 11,21.23 und die damit zusammenhängende Stelle 12,6 nicht erlebnisecht sein sollen.

Die elliptische Auffassung des *'ittāk* in 12,3 („ob es mit dir ist") scheint dem Vf. fraglos richtig zu sein. Vielleicht bedeutet es schlicht „bei dir selbst" (vgl. z. B. Gn 40,14 und im übrigen das in dieser Hinsicht besonders sorgfältige Lexikon von Brown-Driver-Briggs, s. v., Nr. 3). – Die Beobachtungen zur abnehmenden Zahl der Worte bei den vier Zitaten in 11,18–12,6 (96f) wollen nicht recht zum exegetischen Habitus des Vf.s passen. – Die Vokalisation von *wᵉdibbartām* in 11,2 (vgl. 111, Anm. 7) bedarf einer Klarstellung, da W. Rudolph (Jeremia, z. St.) von einem Druckfehler der BHK spricht, andererseits aber BHS dieselbe Lesart aufweist. Was steht nun wirklich im Leningradensis? – Man vermißt (z. B. 242f) einen Hinweis auf die bekannte Tatsache, daß am Jer-Buch zwei griechische Übersetzer gearbeitet haben, wobei die Scheidungslinie zwischen Jer 28 und 29 (LXX) verläuft. – Trotz bemerkenswerter Sorgfalt des Vf.s sind einige kleinere Versehen aufgefallen: S. 34, Anm. 19: Klaagliederen; S. 36, Anm. 2: œuvre; S. 52, Anm. 10, Z. 10: Opera minora; S. 55, Anm. 28, Z. 4: fiduciam; S. 56, Z. 12: statt S. 131 wohl S. 148; S. 94, Z. 13: statt S. 80 lies S. 95; S. 141, Z. 2: Pu'lal; S. 208, Z. 13: sidêros (mit Eta); S. 235 u. S. 372 ist als Parallele zu Jer 48,45–46 neben Num 21,27–29 auch Num 24,17 zu nennen; S. 372 ist der Verweis auf Num 24 für die Variante *wqrqr* nicht ohne weiteres verständlich; S. 323, Z. 6: linguae statt in linguae; S. 325: Maurer statt Mauerer.

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Riesener, Ingrid: **Der Stamm עבד im Alten Testament.** Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden. – Berlin, New York: de Gruyter 1979. VIII, 296 S. (Beiheft zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 149) Lw. DM 132.–

Die von der Kirchlichen Hochschule Berlin angenommene Diss. setzt sich als Ziel die Bestimmung der „Grundbedeutung des Wortes עבד [ᶜäbäd] im Zusammenhang mit anderen Derivaten des Stammes עבד" (4f) und die Erhellung möglicher Bedeutungswandlungen „im Verständnis der verschiedenen zum Stamm עבד gehörenden Wörter" (5). Für die Erreichung dieses Zieles und um gleichzeitig die „Anwendungsmöglichkeit neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden" (8) für die Arbeit an atl Texten aufzeigen zu können, wählt Vf.in die synchronische und diachronische Betrachtungsweise als Hauptarbeitsmethoden, wodurch auch die beiden Hauptteile der Untersuchung (8–111; 112–267) abgesteckt sind. Die in der Einleitung (1–7) kurz vorgestellten Beispiele für die Mehrdeutigkeit des Wortes עבד lassen die Einbeziehung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden geradezu als wünschenswert erscheinen, wenngleich dadurch auch nicht geringe Erwartungen hinsichtlich der Effektivität geweckt werden.

In fünf Kap. wird die synchronische Untersuchung der von der Basis עבד abgeleiteten Wörter durchgeführt. Zunächst (2.1, S. 8–15) wird die „Wortfamilie und Wortbildungslehre" von עבד, עבד, עבד, עבדה, עבדה, עבדה, עבד, עבד, מעבד [ᶜäbäd, ᶜabad . . .] und der mit עבד gebildeten Eigennamen anhand spezieller Literatur und in der herkömmlichen Weise dargestellt. Die exkursorisch kurz angesprochene Frage, ob das Substantiv vom Verb oder das Verb vom Substantiv deriviert resp. denominiert ist, wird mangels eines sicheren Entscheidungskriteriums offen gelassen. Aufgrund ihrer Frequenz werden עבד, עבד, עבדה zur alleinigen Grundlage der weiteren Untersuchung erklärt.

Unter 2.2 (15–32) werden syntaktische Beobachtungen angestellt (bei עבד Suffix- und Cs-Verbindungen, sowie die Verwendung mit der Präposition ל und die Konstruktion mit היה ; beim Verb sind es die sog. Tempora, die Stammesmodifikationen und der Objektgebrauch, die einer genaueren Beschreibung unterzogen werden. Ähnlich wird bei עבדה verfahren.). Vor allem der Exkurs zur Konstruktion mit היה ist dabei recht informativ, auch wegen der über die עבד-Belege hinausgehenden Textbeispiele. Überzeugend ist dabei besonders die Bedeutungsdifferenzierung zwischen einem kontinuierlichen (עבד als Chabar im NS) und einem diskontinuierlichen, zeitlich begrenzten (mit היה) עבד-Sein. Das Fehlen von Pi'el-Formen beim Verb wird im Anschluß an Ernst Jenni (Das hebräische Pi'el, Zürich 1968) aus dem „Charakter dieses Verbs" (29) erklärt. Die bei den Objektverbindungen beobachtete Frequenz der (religiös-) theologischen Begriffe wird bereits jetzt (!) ebenso wie vorher schon die Wendung עבד יהוה hauptsächlich auf die Bedeutung „kultisch – religiös" (31f) eingeengt, „. . . bei עבדה schließlich überwiegt der kultische Gebrauch offensichtlich, . . ." (32).

Das dritte Kap. bietet die Analyse der referentiellen Bedeutung der drei Untersuchungsbegriffe, um extralinguale Faktoren für die semantische Analyse zu gewinnen. Mittels Merkmalbestimmung – in übersichtlichen Schemata (45, 50, 52) grafisch festgehalten – werden weitere, wenn auch noch zugegebenermaßen grobe Bedeutungsdifferenzierungen erhoben. Ein weiteres Kap. beschäftigt sich sehr ausführlich mit der Wortfelduntersuchung (2.4, S. 54–106), ihrer bisherigen Verwendung in der atl Exegese, ihrer Entwicklung in der Sprachwissenschaft überhaupt (Ansätze bei J. Trier und L. Weisgerber) sowie deren Bedeutung und Anwendung für die anstehende Untersuchung. Nach einer methodisch sehr deutlichen Präzisierung (Definition, 75) werden dann die Wortfelder von עבד und עבדה, nicht von עבד [ᶜabad] exemplarisch an einem dem „profanen" und einem dem „religiösen" Bereich zugeordneten Wortfeld dargestellt und wiederum in recht anschaulichen Grafiken (88, 105) festgehalten. Die synchronische Betrachtung kommt in einem letzten Kap. (2,5, S. 106–111) mit der Frequenzanalyse (ebenfalls mit einer Tabelle, 106f, und einer Grafik, 110) zum Abschluß. Die Klärung einiger in der Frequenzanalyse sichtbar gewordener Auffälligkeit in der Streuung im „kultisch-religiösen" Gebrauch wird für die diachronische Untersuchung in Aussicht gestellt.

Die „diachronische Betrachtung" wird sodann in Konsequenz der in der synchronischen Analyse eingeführten Zweiteilung in zwei Kap. getrennt nach „nichtreligiösem" (3.1, 112–159) und „religiösem" (3.2, 160–267) Gebrauch durchgeführt. Während dabei der „nichtreligiöse" Sprachgebrauch nach sachlich-inhaltlichen Kategorien (Institut der Sklaverei, 3.1.1, des Königtums, 3.1.2, und formelhafter Gebrauch, 3.1.3) gegliedert untersucht wird, werden für den „religiösen" Gebrauch Alter und literarische Schichtung der atl Schriften als Gliederungs- und Vorgehensraster gewählt. Dabei wird – offensichtlich bewußt – auf eigene, nach den methodischen Schritten der Exegese angelegten Kontextanalysen verzichtet und weitgehend auf die in der Forschung bisher erzielten Ergebnisse in Literar-, Traditions- und Redaktionskritik für die entsprechenden Kontexte zurückgegriffen. Das führt dazu, daß die diachronische Betrachtung z. T. auf äußerst knappe, manchmal sehr an der Oberfläche haftenden Verweise auf andere Kontextbegriffe des Untersuchungsgegenstandes reduziert geboten wird. Mag diese Beschränkung auch wegen der Materialfülle verständlich sein, gerechtfertigt ist sie deshalb keinesfalls und dem selbstgesetzten Ziel ist sie sogar abträglich.

Die unter 4. gebotene Zusammenfassung trägt keine neuen Einsichten in Art einer Synthese mehr ein. Sie liest sich eher wie ein ausführlicheres Inhaltsverzeichnis. Eine reichhaltige Literaturliste, ein Bibelstellen- und ein Begriffsregister der hebräischen Untersuchungsbegriffe schließen die Untersuchung ab.

Da Rez. aufgrund einer eigenen Untersuchung (Jahwe dienen – Göttern dienen. Terminologische, literarische und semantische Untersuchung einer theologischen Aussage zum Gottesverhältnis im Alten Testament, BBB 45, Köln – Bonn, 1975) zwar mit dem Material des Untersuchungsgegenstandes vertraut, jedoch wegen seiner vor allem für den theologischen Gebrauch des Verbs z. T. entgegengesetzten Schlußfolgerungen nicht ganz unvoreingenommen ist, möchte er seine kritische Würdigung zunächst und vorwiegend an den von Vf.in in der Aufgaben- und Zielformulierung selbst aufgestellten Postulaten ausrichten.

Richtig erkennt Vf.in die Bedeutung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden für eine terminologische Untersuchung eines atl Begriffs. Die von ihr gewählte Betrachtungsweise der Synchronie und Diachronie ist deshalb nicht nur angemessen, sondern früheren, vergleichbaren Untersuchungen gegenüber auch weiterführend zu nennen. Im ersten Hauptteil erweist sich diese Methodenwahl auch als wertvoll und effektiv: Wertvoll, weil hier beispielhaft die Anwendung sprachwissenschaftlicher Methoden (syntaktische, referentielle, und Wortfeld-Analyse) für eine solche Untersuchung gezeigt wird. Effektiv und weiterführend, weil sich gerade in der Wortfelduntersuchung zeigt, welchen Grad an se-

mantischer Präzisierung man dadurch erreichen kann. (Sehr überzeugend und die wissenschaftliche Diskussion wirklich weiterführend sind m. E. vor allem die Ausführungen zu אמה und שפחה, 76–83.)

Gerade wegen der großen Konsequenz (inkonsequent ist nur, daß das Verb von einer Wortfeldanalyse ausgenommen wird), mit der sich Vf.in im ersten Hauptteil an ihre aufgestellten Postulate hält, ist sie hier auch am meisten überzeugend, vor allem was die Bestimmung der Grundbedeutung der beiden Substantive betrifft. Aber diese Konsequenz läßt sie leider im zweiten Hauptteil weitgehend vermissen. Das liegt m. E. einmal daran – wie schon angedeutet –, daß auf jegliche literar-, form-, gattungs-, traditions- und redaktionskritische Fragestellung und Analysen verzichtet wird. Eine diachronische Betrachtung ist jedoch ohne eine eingehendere Analyse eines Kontextes nicht möglich. Zum anderen aber beruht der Mangel des zweiten Hauptteils auf der zu frühzeitigen Festlegung des theologischen Sprachgebrauchs auf den kultischen Bereich (überhaupt muß man fragen, ob Kategorien wie „profan" und „kultisch-religiös" als Oppositionspaare atl Texten angemessen sind). Eine eingehendere Auseinandersetzung kann an dieser Stelle nicht erfolgen (diesbezüglich verweise ich auf meine o. a. Untersuchung, vor allem dort 181–235 und 503–586). Aber eine Frage muß doch einmal gestellt werden: Was berechtigt eigentlich dazu, einen Stamm wie עבד und dessen Derivate, denen zwar selbstredend Mehrdeutigkeit eignet, immer dann gleich auf einen konkreten Bedeutungsbereich, wie ihn der Kult darstellt, einzuengen, wenn sie Verbindungen mit theologischen Begriffen eingehen? Jedenfalls ist doch recht auffallend – und hier wirkt sich die fehlende Wortfelduntersuchung zum Verb in der Tat als folgenschwerer Mangel aus –, daß עבד mit theologischen Objekten (Gottes- und Fremdgötterbezeichnungen) nie oder nur ganz selten im Kontext eindeutig kultischer Termini zu finden ist (vgl. dazu Jahwe dienen..., 73–80, und den Exkurs „Niederfallen vor", 172–178). So sehr deshalb auch die besprochene Untersuchung im ersten Teil weitgehend überzeugt und daher ihre Lektüre empfohlen werden kann, so wenig ertragreich ist sie im zweiten Teil, vor allem was die semantische Bestimmung des theologischen Gebrauch des Verbs betrifft. Denn mit „kultisch" kommt diese Bestimmung nicht über die bereits von H. Gunkel gegebene („Verrichtung einer gottesdienstlichen Feier", vgl. dazu meine Untersuchung, 1–4) hinaus.

Abschließend seien einige Schreibversehen und Druckfehler notiert:

S. 16, 10. Z. v. u. (bei Index 6) lies עבד אברהם statt עבד אבדהם.

S. 30, 1. Z. v. u. muß es wohl heißen „bei intransitivem", statt „... transitivem".

S. 31, Anm. 61, 2. Z. lies עבדי יהוה statt עבדי יהיה.

S. 38, Anm. 14, 1. Z. lies עבד יהוה statt עבד יהיה.

S. 83, 6. Z. v. u. lies כסף statt כסף.

S. 112, Anm. 1, 1. Z. lies עבדים statt עבדים.

S. 115, 11. Z. v. o. lies AT statt At.

S. 141, 16 Z. v. o. lies עולם statt עולט.

S. 207, 8 Z. v. u. lies Hištafel statt Histafel.

S. 294, hebr. Register, erste Spalte, 1. Z. v. u. lies עבד אדום statt אבד אדום

Aachen Johannes P. Floß

Pesch, Rudolf/**Kratz,** Reinhard: **So liest man synoptisch.** Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. Bd VI/VII: Passionsgeschichte, 1./2. Teil. – Frankfurt/M.: Knecht (1979/1980). 112 S./174 S. br. DM 15.80/25.–

Die beiden letzten Bde zu „So liest man synoptisch" (vgl. ThRv 73, 1977, 380f; 74, 1978, 379f) behandeln die Leidens- und Auferstehungsberichte der synoptischen Evangelien. Der 1. Teilband führt in den „ersten Teil der Passionsgeschichte" ein. Einem (kurzen) Vorwort und dem Inhaltsverzeichnis schließt sich eine „Einführung" (11–14) an, die grundsätzliche Aussagen zur Passionsgeschichte als „dem Grundstock der Evangelienschreibung überhaupt" (11) macht. Die Auslegung (18–108) folgt nun wieder dem Markusfaden, allerdings nur „teilweise", da die vorgenommene Textauswahl aus Mk 8,27–13,37 sich an der „vormarkinischen Passionsgeschichte" orientiert.

Hier tangiert der Kommentar ein literarkritisches Problem, das nicht nur den in Bd I S. 9 angesprochenen Zielgruppen einige Schwierigkeiten bereiten wird, sondern in der exegetischen Diskussion überhaupt immer wieder zu Interpretationsdifferenzen führt. Sind „die Stoffe der vormarkinischen Passionsgeschichte, die Markus, s o w e i t e r k e n n b a r (Hervorhebung v. Rez.), fast unverändert übernommen hat" (12), eindeutig auszumachen? Muß bei einer Rekonstruktion nicht vieles hypothetisch, ja subjektiv („nach unserem Urteil", 11) bleiben? Die Aut. versuchen in einem Exkurs (warum erst am Ende des Kommentars?) eine Antwort und Begründung zu geben. Doch ist auch dieser Exkurs, schon wegen seiner Kürze (vgl. bereits ThRv 74 [1978] 379), wohl kaum geeignet, das Problem einer vormarkinischen Passionsgeschichte zu klären, da der Leser einerseits verwiesen wird auf einen gleichlautenden Exkurs im 2. Bd des Markuskommentars von R. Pesch, andererseits durch Vermutungsaussagen sehr bald selber spürt, wie sehr gerade diese Frage im Hypothetischen bleibt (die Betonung der Dreiergliederung als bedeutendes Kompositionsprinzip ist in der Tat beachtenswert, ist aber nicht unbedingt überzeugend).

Trotz dieser kritischen Anfrage ist auch der vorliegende 6. Bd wieder eine vorzügliche Anleitung, das „Geschäft" der synoptischen Lektüre zu erlernen und immer besser und tiefer in es einzudringen. Wieder sind den behandelten Perikopen „Aufgaben" angefügt, um den Leser zum selbständigen Denken und zur Weiterarbeit zu bewegen.

Ungewöhnlich sind die Abkürzungen Henäth und Hengr für äthiop. bzw. griech. Henoch-Buch; S. 43 Aufgabe 1 muß es wohl heißen „Zweiter" Petrusbrief; S. 97 Mitte: Heuchelei statt Heuchlei.

Mit dem 2. Teilband findet das Werk, dessen erster Teilband 1975 erschienen war, seinen Abschluß.

Der letzte Bd folgt wieder ganz dem Markusfaden. Besondere Aufmerksamkeit wird bei der Auslegung der Frage nach der Vorlage für die lk Passionsgeschichte gewidmet, „da in der Forschung häufiger die Abhängigkeit des Lukas von einer Sonderform der Passionsgeschichte neben Markus behauptet worden ist" (11). In zwei Exkursen – Exk. 1: Die mattäische Passionsgeschichte (166–169); Exk. 2: Die lukanische Passionsgeschichte (170–173) – werden „kurze Charakterisierungen" der von Markus abhängigen Passionsgeschichten vorgelegt und die theologische Besonderheit der mt und lk Berichte aufgezeigt. In Exk. 2 wird einsichtig gemacht, daß für Lukas keine Sonderpassionsvorlage zu postulieren ist, daß der dritte Evangelist vielmehr unmittelbar von Markus abhängig ist. Darüber hinaus wird in beiden Exkursen auch kurz auf das mt und lk Sondergut eingegangen, das bei der eigentlichen Exegese (16–165) nur zum geringen Teil berücksichtigt wird.

Da nun die „Einleitung und der Kommentar" zu den synoptischen Evangelien abgeschlossen vorliegt, darf der Rez. noch einmal wiederholen, was er in früheren Besprechungen bereits mehrfach hervorgehoben hat: Die 7 Teilbände bieten eine hervorragende Arbeitshilfe und führen didaktisch geschickt in die mit der heutigen Exegese verbundenen Schwierigkeiten ein. Sie bauen Schritt für Schritt Verstehensschranken ab, die eine manchmal sich zu forsch gebende und zu fachspezifisch orientierte Exegese aufgerichtet hat. Vor allem aber: Trotz der vielen methodisch und textanalytisch erforderlichen Einzelaussagen, trotz der zahlreichen, aber wissenschaftlich notwendigen Detailuntersuchungen, gerät die um Einheitlichkeit, Ganzheit und Verständlichkeit bemühte Darstellung nie aus dem Blickfeld. Denn die Einsicht, daß jede Exegese immer der alle ntl Schriften beherrschenden theologischen Aussage dienen muß, haben die Autoren R. Pesch und R. Kratz in allen 7 Bden konsequent durchgehalten. So bleibt nur noch zu wünschen, daß das Werk viele Leser finden möge, für die nach Lektüre und Studium des „Arbeitsbuches" Schriftlesung und Schriftauslegung nicht mehr unangenehme Last, sondern großer Gewinn sein werden.

Bochum Alexander Sand

Latourelle, René: **L'accès à Jésus par les évangiles.** Histoire et herméneutique. – Paris, Tournai/Montréal: Desclée & Cie/Bellarmin 1978. 270 S. (Recherches 20 Théologie) kart. FF 39.–

Professeur de théologie fondamentale à l'Université Grégorienne de Rome, l'auteur a l'intention de publier, en trois volumes, une démonstration générale de la crédibilité du christianisme. La démarche de ce premier volume est historique et herméneutique: on s'y interroge sur la mesure dans laquelle les évangiles peuvent nous donner accès au Jésus de l'histoire. Les deux volumes suivants seront consacrés l'un à une approche philosophique: le message de Jésus en tant qu'il donne un sens à l'existence humaine; l'autre à une approche théologique: Jésus en tant que révélation du mystère de Dieu.

Le volume qui nous est parvenu commence par poser le problème historique et esquisser à grands traits les réponses qui lui ont été données. On explique par l'attitude négative de R. Bultmann une réaction qui s'est présentée en trois vagues successives, la première se caractérisant par

son souci de rétablir une continuité historique entre le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire (J. Jeremias, E. Käsemann, G. Bornkamm), la deuxième mettant l'accent sur la question herméneutique (J. M. Robinson, E. Fuchs, G. Ebeling), la troisième se plaçant sur le terrain de la christologie (W. Pannenberg, J. Moltmann, etc.). L'exposé se termine par une vue d'ensemble sur les axes de la recherche actuelle. On nous propose ensuite quelques précisions méthodologiques: sur le genre littéraire «évangile» et sur la nature de la connaissance historique. On arrive ainsi aux arguments sur lesquels s'appuie la thèse de la possibilité de remonter des évangiles au Jésus de l'histoire. L'exposé s'attarde surtout sur le rôle médiateur de l'Église primitive, grâce aux liens qui l'unissent à la communauté prépascale des disciples de Jésus. On n'en méconnaît pas pour autant la médiation des évangélistes, mise en valeur (pour ce qui concerne les Synoptiques) par la Redaktionsgeschichte, qui doit rendre sensible à la liberté avec laquelle nous sont transmis les matériaux évangéliques, mais aussi aux limites de cette liberté. Le dernier chapitre fournit une bonne mise au point sur la question des critères d'historicité. L'ouvrage se termine par une conclusion synthétique qui regroupe et complète les résultats obtenus en cours de route.

L'objectif que se propose cet ouvrage n'invite pas à y chercher des thèses très originales: ce qu'il offre avant tout, c'est un cadre de travail. C'est en cela aussi que se situe son principal mérite. Il faut rendre hommage à la clarté de l'exposé, aux qualités pédagogiques dont témoigne un professeur habitué à initier des élèves aux méthodes du travail théologique. Cette clarté ne va pas sans inconvénients: comment y arriver sans simplifier excessivement une réalité complexe? En disant cela, nous ne visons pas tant la présentation qui nous est faite en quelques lignes de la pensée de tel ou tel auteur: il est évident que des résumés de ce genre ne constituent qu'une orientation. Nous nous sentons beaucoup plus gêné quand, nous parlant du langage du «milieu ecclésial primitif», l'auteur prend, par exemple, le recours à la catégorie du «témoignage» dans les Actes comme un écho direct du vocabulaire de la première communauté chrétienne, tout en reconnaissant qu'il s'agit là d'une terminologie qui caractérise les Actes et la théologie de Luc; ou quand on cherche, au titre «d'apôtre» employé par Luc et par Paul, une sorte de commun dénominateur qui remonterait à l'Église primitive. Dans une argumentation qui se veut historique, un peu plus de rigueur eût été de mise. C'est donc comme vue d'ensemble, plus que dans le détail de ses exemples, que cet ouvrage rendra service aux étudiants, auxquels il est plus directement destiné. Ses indications bibliographiques, abondantes, permettront de pousser plus avant les recherches.

Ottignies (Belgien) Jacques Dupont

Hübner, Hans: **Das Gesetz in der synoptischen Tradition.** Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition. – Witten: Luther Verlag 1973. 261 Seiten. kart. DM 70.–

Wie der Untertitel der von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhruniversität Bochum angenommenen Habil.-schrift andeutet, bezieht sich Vf. mit seiner Arbeit auf eine These. E. Stauffers. Sie gab ihm, wie er S. 12 betont, glücklicherweise jedoch nur eine „erste Anregung" zu seiner Untersuchung des Gesetzesverständnisses, die er unter die leitende Frage stellt: „Inwiefern wurde in der synoptischen Tradition durch ihre verschiedenen Schichten hindurch der Standpunkt Jesu durchgehalten bzw. nicht durchgehalten?" (11)

H. setzt im ersten Kap. (15–39) „bei der nomistischen oder angeblich nomistischen" Position des Matthäus mit einer Untersuchung von Mt 5,17–20 ein (vgl. 11). Von der Konkretion dieses matthäischen Programms in den Anthithesen her soll im zweiten Kap. (40–112) „ein erster Durchblick von Matthäus zu Jesus" gewonnen werden. Die zweite, dritte, vierte und fünfte Antithese werden untersucht. Für die Erfassung der Stellung Jesu zum Sabbat und zur kultischen Reinheit und ihre Verarbeitung in der synoptischen Tradition bilden Mk 2,23–28 (im dritten Kap.: 113–141) und Mk 7,1–23 (im vierten Kap.: 142–195) den Ausgangspunkt. Das letzte Kap. (196–236) faßt die Ergebnisse im Hinblick auf die einzelnen Traditionsschichten zusammen. H. verbindet damit die Frage, wie „im Laufe der synoptischen Tradition die Autorität Jesu verstanden" wird, „mit der er über das Gesetz geredet bzw. sich über das Gesetz stellt", um schließlich nach Jesu eigenem Gesetzesverständnis und von diesem her nochmals nach der Bedeutung der Antithesen der Bergpredigt zu fragen. Ein knappes Nachwort (237–239) prüft die Angemessenheit der Staufferschen Terminologie und schlägt vor, den schillernden Ausdruck „Rejudaisierung" durch „Rethoraisierung" zu ersetzen. Es folgen ein Literaturverzeichnis (240–256) und ein Autorenregister (257–261).

Im Zusammenhang mit den Interpretationen berücksichtigt H. die jeweilige Forschungsdiskussion ausführlich und geht speziell auch auf das jüdische Verständnis der in Frage kommenden Gesetzesforderungen ein. Für die synoptische Überlieferung kommt er zu folgendem Ergebnis:

Da alle Traditionsschichten übereinstimmend berichten, daß Jesus „wesentliche Teile des mosaischen Gesetzes außer Kraft gesetzt hat", dürfte dieser Befund der historischen Wirklichkeit entsprechen (226). H. modifiziert die These H. Brauns von der „Ungrundsätzlichkeit" der Thora-Verschärfung Jesu. Wenn aus ihr die „Grundsätzlichkeit der Anerkennung der Thora" gefolgert würde, entspräche dies nicht der Position Jesu. Zwar gehe es Jesus nicht um eine „grundsätzliche Abrogation aller Thorainhalte", doch beseitige er, indem er als letzte Autorität allein „den Willen des Vaters als Forderung absoluter Nächstenliebe" gelten lasse, die formale Autorität des Gesetzes. „Nur wo es aus materialen Gründen den Menschen fordert, da gilt es". So komme es einerseits zur Radikalisierung der Thora, andererseits zu ihrer Aufhebung in der Verkündigung Jesu (79f). In Lk 16, 16a findet H. bereits durch Jesus „im programmatischen Sinn" die Außerkraftsetzung des Gesetzes ausgesprochen (227). Sowohl die Rückführung der Lk-Fassung auf Jesus als auch ihre Interpretation (vgl. 28–31.227f) bedürfen weiterer Diskussion.

Markus habe die Abrogation des Gesetzes, die er in der Überlieferung vorfand, „bewußt in sein Evangelium eingebaut" (213); er „denkt nicht im geringsten nomistisch. Eher sind Anzeichen dafür vorhanden, daß er das Gesetz als solches ablehnt" (226). Das Urteil über die Logienquelle bleibt ambivalent, da H. für diese Tradition nicht nur Mt 5,18/Lk 16,17, sondern auch Lk 16,16a (im obigen Sinn) in Anspruch nimmt (212f).

Lukas vermeide zwar „antinomistische Spitzen" im Munde Jesu, sei selbst aber kein Nomist. „Er läßt Jesus nur deshalb nicht die Thora außer Kraft setzen, weil dies der Zeit der Kirche vorbehalten bleibt" (207f). Differenzierter urteilt H. S. 182–191, wo er von wesentlichen Teilen des mosaischen Gesetzes, nämlich den Speisegesetzen und der Beschneidung, spricht. Doch wäre hier noch stärker Lk 16,17 (vgl. 17.29) zu beachten. Die Außerkraftsetzung des Gesetzes dürfte nach Lukas nur für Einzelfälle und im Hinblick auf die Heidenmission gelten.

Im Matthäus-Evangelium stellt H. einerseits die Bewahrung bzw. Wiederherstellung der Autorität der Thora und eine Abschwächung vorgegebener Gesetzeskritik fest, andererseits modifiziere jedoch Matthäus das jüdische Gesetzesverständnis, indem er das Liebesgebot als das „kritische Materialprinzip" des Gesetzes ansieht (vgl. 196f).

Die Ergebnisse fußen auf einer relativ kleinen Auswahl von Texten, von denen H. hofft, daß er mit ihnen „Symptomatisches und somit Wesentliches" (12) getroffen habe. Daß es sich um wesentliche Texte handelt, ist kaum zu bezweifeln; dennoch ruft das punktuelle Vorgehen Bedenken hervor. Denn die Einzelaussage gewinnt ihr spezifisches Profil erst im Rahmen des weit komplexeren Befundes der einzelnen Traditionsschicht und im Kontext der jeweiligen historisch/soziokulturellen Bedingungen. Da solche umfassenden Untersuchungen der einzelnen Traditionsschichten fehlen, bleiben Hs. Interpretationen – nicht nur bei der Logienquelle – partiell und in ihrem Anspruch nicht ausreichend abgesichert.

Zudem fehlt den Einzeluntersuchungen öfters methodische Stringenz. So wird z. B. in Mk 7 aufgrund der Detailbeobachtungen – ohne eine den ganzen Text erfassende und in seiner Struktur erhellende literarische Analyse – ein zwar möglicherweise richtiges, aber eben nicht ausreichend gesichertes Gesamturteil gewonnen (vgl. 142ff). Literarische Urteile über den Text werden durch die historische Situation Jesu begründet (vgl. 58.93.95) oder von historischer Stimmigkeit abhängig gemacht, als ob für den Redaktor immer exakte historische Detailkenntnisse vorausgesetzt werden dürften (vgl. 159 die Erörterung der Frage, ob Mk 7,15 mit 7,5 vereinbar sei, wo H. in Anm. 69 den Vorrang des „Inhaltlichen" vor dem „Formgeschichtlichen" thematisiert). Die Rekonstruktion des Q-Textes in Lk 6,27–35 setzt die genaue Kenntnis der lukanischen Redaktionsintention, also zunächst eine Analyse des vorliegenden Textes voraus (vgl. 88ff, 82–84 erfüllt diese Forderungen nicht). Die Vernachlässigung des Primats der Textanalyse führt zu einer Interpretation, die gelegentlich zwar intuitiv als richtig einleuchten kann, die sich aber der Kontrolle entzieht und daher den Leser eher staunen oder ratlos läßt.

Zu einigen Details: S. 19 wird Mt 5,18 mit E. Lohmeyer auf zwei ursprünglich selbständige Logien zurückgeführt, die hier zusammengewachsen seien. Dabei wird von Mt 24,34 her die endzeitliche Be-

deutung von 5,18d festgehalten. In 5,19 sei möglicherweise nur 5,19b ursprünglich und evtl. im Zusammenhang mit 5,18 überliefert worden, während 5,19a sekundär sei (26). Beide Vorschläge überzeugen nicht. Die Fassung des Ehescheidungslogions in Mt 5,32a entspricht in der Tat jüdischem Denken besonders (45f). Zwingt dies jedoch schon zum Postulat der Authentizität, zumal wenn 5,32a zugleich auch – im Unterschied zu den Parallelen – auffallend den Duktus der alttestamentlichen Vorgabe in Mt 5,31 aufnimmt und auch die sicher sekundäre Unzuchtsklausel jüdischem Denken entgegenkommt? Die partielle Übereinstimmung des Dt-Zitats in Mt 5,31 mit Mk 10,4 nötigt nicht zur Annahme, Matthäus habe sie von dort übernommen (50) und gestattet es nicht, von daher ein für Matthäus typisches Redaktionsverfahren abzuleiten und in analogen Fällen geltend zu machen (vgl. 96).

Wenig überzeugend ist, daß Mt 5,29f auf eine matthäische Sondertradition zurückgehe (68f) und möglicherweise eine „ursprüngliche Erläuterung zur zweiten Antithese" (71) darstelle. Exegetisch kaum haltbar ist schließlich die Interpretation der zweiten Antithese im Kontext der dritten: sie verbiete „den Ehebruch, im Herzen des Mannes, der ihn dazu führt, auch seine Frau zur Ehebrecherin zu machen" (72), indem er sie entläßt.

Unwahrscheinlich ist auch, daß Mt 5,38.39a Matthäus als selbständige Antithese vorlag und als ganze oder wenigstens in V. 39a („auf jeden Fall atmet V. 39a den Geist Jesu": 95) auf den historischen Jesus zurückgehe.

Die Abweichungen von Mk 2,23–28 bei Matthäus und Lukas möchte H. auf den Einfluß einer Q-Vorlage zurückführen. Hauptargument für diese Annahme sind ihm – außer dem Fehlen von Mk 2,27 – vor allem die auffallenden Übereinstimmungen in Mt 12,4 und Lk 6,4 gegen Mk: τοῖς μετ' αὐτοῦ anstelle des markinischen τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν; die Hinzufügung von μόνοις/μόνους zu ἱερεῦσιν/ἱερεῖς (117f). Ein kurzer Blick in die Synopse zeigt, daß gerade die erste Änderung bei Matthäus und Lukas im engen Zusammenhang mit umfangreichen je verschiedenen redaktionellen Eingriffen in den Markustext steht. Außerdem ist das οἱ μετ' αὐτοῦ in Mk 2,25 vorgegeben; Matthäus und Lukas vereinheitlichen also nur den Sprachgebrauch. H. nimmt schließlich an, daß, in einer ältesten Form Mk 2,27 unmittelbar mit der Pharisäerfrage 2,24 verbunden gewesen sei und zusammen mit V. 28 auf den historischen Jesus selbst zurückgehe (119f). Beachtet man den formalen Aufbau, wird deutlich, daß die Pharisäerfrage und die erste Antwort aufeinander bezogen sind. Die Verbindung von V. 24 mit 27 ist also höchst unwahrscheinlich. H.s Ansatz führt zu einer komplizierten Entwicklungsgeschichte der Perikope in fünf Stufen, wobei schon in der zweiten Stufe der V. 27 „als nichtchristologische Aussage abgestoßen" worden sein soll (120). Merkwürdig, daß in der Tradition möglich ist, was für MtR und LkR als unwahrscheinlich gilt (vgl. 115f). Schließlich wird auf S. 126 die Bevorzugung der Fassung ohne Mk 2,27 durch MtR auf das Interesse des Evangelisten an der „Geschlossenheit der Argumentation von Mt 12,3–8" zurückgeführt (126). Wozu also der Umweg über eine so lange Entwicklungsgeschichte?

Eher kontroverstheologisch als exegetisch begründet ist die Umschreibung des matthäischen Verständnisses der Autorität Jesu durch die Formulierung „Macht seiner Predigt": „Im Hören des Wortes wird dem Hörer gegeben, die Jesus vom Vater verliehene Autorität als ihn (den Hörer) bestimmende Macht anzunehmen" (200.205). Richtiger wäre hier von der „Lehre" Jesu zu sprechen (vgl. Mt 7,28f); ihre Autorität gründet nach Matthäus jedoch nicht im Wort als solchem, sondern in der Gottessohnwürde Jesu.

Bamberg Paul Hoffmann

George, Augustin: **Études sur l'œuvre de Luc.** – Paris: Gabalda 1978. 487 S. (Sources bibliques) br.

Der Bd enthält neun Studien, die der im Oktober 1977 verstorbene Neutestamentler A. George in den Jahren 1965–1977 an verschiedenen Orten veröffentlichte, darüberhinaus aber ebensoviele bislang nicht publizierte Arbeiten. G., der an der Theol. Fak. von Lyon lehrte, hatte kurz vor seinem Tod noch mit der Durchsicht der Druckfahnen begonnen. Nun haben seine Mitbrüder P. Lemonon und G. Coutagne die Veröffentlichung des Sammelbandes zu Ende geführt.

Das noch von G. stammende Vorwort (vom 15. 8. 76) beginnt mit der Notiz, daß Vf. seit Jahren an einem Kommentar zum dritten Evangelium arbeite. Bei den Vorarbeiten zu diesem Kommentar war sich G. von vornherein darüber im klaren, daß die Apostelgeschichte mit in Betracht zu ziehen sei. So bringen die Beiträge des zu besprechenden Werkes wichtige Themen des lukanischen Doppelwerks zur Sprache.

Die schon früher veröffentlichten Aufsätze behandeln folgende Themen: La construction du troisième évangile (1967); Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc 1–2 (1970); Israël (1968); „Par le doigt de Dieu" (Lc 11,20) (1966); Le miracle (1977); Le sens de la mort de Jésus (1973); Jésus Fils de Dieu (1965); Le vocabulaire de salut (1977); Les ministères (1974).

Erstmalig werden folgende Beiträge präsentiert: Les récits de miracles (67–84); Les anges (149–183); Jésus „Seigneur" (237–255); La royauté de Jésus (257–283); Le règne de Dieu (285–306); L'eschatologie (321–347); La conversion (351–368); La prière (395–427); La mère de Jésus (429–464).

Die Einzelbeiträge sind nach 5 Sachbereichen geordnet: I. Études littéraires; II. La mission évangélique; III. Le Christ; IV. La fin des temps; V. La vie du fidèle. Am Ende des Bdes stehen folgende Indizes: Kommentare und Monographien zu Lk/Apg, Stellenregister zu Lk/Apg, Lukanische Themen, Griechische Vokabeln.

Da ein großer Teil der Beiträge bereits bekannt ist, sei kurz auf die neu veröffentlichten hingewiesen. „Les récits de miracles" ist eine Vorarbeit zu dem Aufsatz „Le miracle" von 1977; sie stellt die Gattungsfrage der Wunderberichte in den Vordergrund. Der Aufsatz über die Engel behandelt deren Rolle in den verschiedenen Etappen der Heilsgeschichte. Zu der älteren Abhandlung über Jesus als Sohn Gottes (1965) kommen nun zwei weitere aus dem Bereich der Christologie: über Jesus als Kyrios und über das Königtum Jesu. (An den Stellen Apg 5,14 und 11,24 wird die Kyriosbezeichnung auf Christus bezogen [252]; demgegenüber zeigt jedoch 2,47, daß sie auf Gott als Subjekt zielt [s. meine Argumente in: BBB 53, 168].) Mit Recht sieht G. die eigentliche Wurzel des Herr-Seins Jesu nach Lukas im Begriff der „Herrschaft Gottes" (255). Letzteren Begriff behandelt ein weiterer Aufsatz. In ihm behauptet der Abschnitt über die Botschaft vom Reich Gottes (301–306) einen besonderen Rang. Der Beitrag „L'eschatologie" zeigt, wie sehr G. der traditionellen Thematik des Traktats De novissimis verpflichtet ist (vgl. die eschatologischen Einzelthemen 322–331). Demgegenüber wird dem Problem der sog. Parusieverzögerung erst in zweiter Linie Beachtung geschenkt. G. sieht bei Lukas zwei Linien der Enderwartung bezeugt: Texte, die gegen eine Naherwartung des Endes, und solche, die für diese sprechen (332–337). Der Aufsatz über die „Bekehrung" geht vom lukanischen Vokabular aus. Lukas betont den Charakter der Bekehrung als einer personalen Entscheidung; aber in seiner heilsgeschichtlichen Sicht ist sie auch Eingliederung in das Gottesvolk, „jenes Volk, das Johannes der Täufer bereitet, das Jesus sammelt, das die Apostel in der Kirche konstituieren" (368). Die Aufsätze über das Gebet und über die Mutter Jesu beschließen das Werk. Apg 4,24–30 wird mit Recht nicht als Gebet der Apostel, sondern als Gemeindegebet verstanden (401). Lukas sieht die Rolle Marias als einen Dienst (463: „service", „ministère"). Der eigentlich lukanische Zug des lukanischen Marienbildes ist der Glaube der „Magd des Herrn". Die Art, wie Lukas den Glauben Marias vorführt, scheint weniger aus seiner „Theologie" zu resultieren als aus glaubender „Erfahrung" (463f).

Wer die Aufsätze studiert, wird das Bedauern darüber teilen, daß Vf. sein Kommentarvorhaben nicht mehr ausführen konnte. Die Aufsätze, die als Exkurse zu einem Lukas-Kommentar vorstellbar sind, bieten zusammen eine Art „Theologie" der Lukas-Schriften und sind insofern von unschätzbarem Wert für jeden, der sich mit dem lukanischen Werk befaßt. Methodisch steht Vf. auf dem Boden der „klassischen Methode der Exegese", näherhin ihrer „redaktionsgeschichtlichen" Form, wie sie für das lukanische Werk von H. Conzelmanns grundlegender Monographie „Die Mitte der Zeit" (1954) inauguriert wurde (Vorwort). Es geht G. im wesentlichen um die Unterscheidung von „Redaktion" und Tradition. Zu diesem Ziel will er auf einem zweifachen Weg gelangen. Neben dem synoptischen Vergleich stellt er die lukanischen Eigenheiten („in seiner Sprache, seiner Konstruktion, seinem Denken") in Rechnung (8). Die methodisch teilweise rigoros durchgeführten Untersuchungen sind deutlich gegliedert und zeugen von einer seltenen Klarheit des forschenden Arbeitens und von einer hervorragenden Vertrautheit mit dem Werk des dritten Evangelisten. Der vorliegende Bd ist ein kostbares Vermächtnis des zu früh Verstorbenen an die Neutestamentliche Wissenschaft.

Da die Titel schon früher veröffentlichter Aufsätze geändert wurden, wird es künftig bei ihrer Zitation leicht Verwechslungen geben. Leider werden griechische Wörter auch da transkribiert, wo ursprünglich griechische Buchstaben standen.

Es dürfte von Interesse sein, daß nach Erscheinen des Sammelbandes noch ein wesentlicher Aufsatz von G. herauskam: L'Esprit Saint dans l'œuvre de Luc: RB 85 (1978) 500–542.

Bochum Gerhard Schneider

Merklein, Helmut: **Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip.** Untersuchungen zur Ethik Jesu. – (Würzburg): Echter-Verlag (1978). 339 S. (Forschung zur Bibel 34) kart. DM 48.–

Diese Würzburger kath.-theol. Habil.schrift unternimmt es, die „Ethik" Jesu – ist dieser doch philosophische Begriff ganz sachgerecht? – von seiner Verkündigung der Gottesherrschaft her zu entwickeln.

Zunächst werden Begriff und Inhalt der „Gottesherrschaft" als „historische Tatsache" der Predigt Jesus festgestellt; sodann werden beschrieben die Gottesherrschaft als formales Handlungsprinzip; die Eigenart der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft, die theo-logische Verkündigung Jesu als Implikation seiner Botschaft von der Gottesherrschaft, endlich die Gottesherrschaft als materiales Handlungsprinzip. Nach den Grundsätzen der Traditions-, Redaktions-, und Literarkritik werden ursprüngliche und spätere Logien sorgfältig (und nach Möglichkeit) unterschieden. Zahlreiche Logien gelten als sekundär. Doch „dürfte Jesus selbst die kommende Basileia für die nächste Zukunft erwartet haben". Das wesentliche ist jedoch nicht die Aussage über eine zeitliche Nähe, sondern die Zusage des jetzt gefallenen Heilsratschlusses Gottes. Die Ethik ist also nicht Interimsethik; wohl aber wird die Projektion gesellschaftlicher Veränderungen in dieser Kürze der verbleibenden Zeit sinnlos. Darum fehlen eigentliche sozialethische Forderungen Jesu, wobei jedoch die von ihm geforderte radikale Zuwendung zum Menschen um des Individuums willen auch auf die Schaffung einer menschlicheren Gesellschaft und einer humaneren Welt hin abzielen muß. Wesentliches Evangelium Jesu ist, daß Gott sich radikal dem Menschen zuwendet und schenkt. Ebenso radikal muß dann der Mensch sich Gott wie dem anderen zuwenden. Durch die vorgegebene Zuwendung Gottes wird Ethik ermöglichte Ethik. Jüdische Gesetzesethik ist damit überwunden. Dieses ist wichtig für die christliche Rezeption des AT. Die ethischen Forderungen des AT können in den neuen Bund nicht einfachhin in ihrem Wortlaut übernommen werden, sondern nur unter der hermeneutischen Voraussetzung der eschatologischen Botschaft Jesu. Mit besonderem Interesse liest man die ausführliche Exegese der Antithesen in der Bergpredigt Jesu Mt 5,21–48, dabei auch die Überlegungen zur Ordnung der Ehe. Zu Mk 10,11f mit 1 Kor 7,10f ist gesagt, daß hier Scheidung der Ehe toleriert, Wiederverheiratung aber verboten sei. Mk 10,6–12f ist aber doch wohl beides (jedenfalls als „Ideal") abgelehnt, indem das Recht der Frau vor der legalisierten Willkür des Manns geschützt wird; 1 Kor 7,15f ist aber doch wohl Wiederverheiratung wenigstens des schuldlosen Partners impliziert.

Die eschatologische Heilszusage Jesu als Motivation der Sittlichkeit wird von M. sorgfältig und überzeugend erhoben. Mit Recht wird festgestellt, daß diese Sittlichkeit nicht menschliche Autonomie ist (246). Es bleibt aber die Frage, ob dieses die einzige und ganze Motivierung ist. Die Gerichtsansage entschwindet (146–148). Im Evangelium steht sehr viel von Gericht und „Hölle" (Mk 9,48; Lk 13,28, und im Refrain Mt 8,12...). Diese Stellen erscheinen bei M. nicht. Im NT hat die sittliche Weisung und Forderung auch andere Begründung: die Aufforderung zu Innerlichkeit und Ganzheit, die Gemeinschaft des Kindes mit dem himmlischen Vater, die Nachfolge Jesu, und – schon im Evangelium – Leben und Wandel im heiligen Geist. Fundamental bleibt das Gebot Gottes aus dem AT (Mk 10, 6–9; 10,17–19; 12, 28–34). Übrigens wird doch auch unsere Ethik auf den wirklich unausschöpfbaren Reichtum der „Bibliothek des Alten Testamentes" nicht verzichten. Genannt seien beispielshalber die soziale Kritik, ja Revolution bei den Propheten, aber auch die Schöpfungstheologie des Hohen Liedes.

In seiner Ausführlichkeit und Sorgfalt ist das Buch von M. nicht frei von Wiederholungen. Vielleicht möchte man statt dieser doch ein Schlußkapitel erwarten über Geschichte und Verständnis des Reich-Gottes-Begriffes in der Moraltheologie; etwa über die Bedeutung des Begriffes für Immanuel Kant und nachfolgende Philosophie und Theologie (zum Beispiel Johann Baptist Hirscher) bis zur Wiederentdeckung des echten eschatologischen Gehalts des Begriffes in neutestamentlicher Exegese.

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Brox, Norbert: **Der erste Petrusbrief.** – (Zürich, Einsiedeln, Köln/Neukirchen-Vluyn): Benziger/Neukirchener Verlag (1979). VIII, 263 S. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd XXI) kart. DM 48.–

Les commentaires et les études sur le Ia Petri se multiplient. Il faut s'en réjouir, car cette épître est l'une des plus séduisantes du Nouveau Testament et chaque exégète l'aborde avec un esprit neuf qui lui permet d'apporter un éclairage propre donnant davantage d'intelligibilité à ce qui restait obscur ou incertain pour les devanciers. C'est le cas pour M. Brox, très informé de ce qui a été écrit avant lui (cf. l'excellente bibliographie, pp. 1–13), mais qui garde toute son indépendance et fait œuvre originale.

Dans son introduction, il précise que le thème de l'Épître est la résurrection de Jésus-Christ, source d'espérance, et qui exige une conduite appropriée malgré les difficultés de vivre dans un monde incroyant. Cette situation de conflits et de souffrances est une grâce, car c'est une certitude du salut. L'originalité de l'écrit n'est pas dans sa christologie ou la sotériologie, mais dans cette espérance des disciples qui doivent «faire le bien» (II, 15,20; III, 6,17; IV, 19) dans une ambiance opprimante en permanence. On sait que depuis plusieurs décades, les interprêtes ont cherché à discerner à l'origine de l'Épître soit une homélie baptismale, soit un quelconque formulaire de la liturgie pascale.

Le premier mérite de B. est de ruiner ces hypothèses, mais il a peut-être tort de dire que, dans cette épître rien ne révèle une situation particulière des destinataires, qu'il n'y aurait rien de concret ou d'individuel, si bien que son enseignement vaudrait pour toutes les époques.

Certes, cette épître est une «circulaire» adressée à de multiples communautés différentes et cette pluralité des destinataires peut expliquer le caractère général des instructions, des notations psychologiques ou des situations de fait, mais la précision des conjonctures est analogue à celle de la lettre aux Colossiens qui doit être lue aussi dans l'Église des Laodicéens (Col. IV, 16).

Le second grand mérite de B. est d'avoir parfaitement mis en valeur le caractère austère de l'Épître. Elle traite de la souffrance (πάσχειν) subie par les païens convertis d'Asie Mineure, qu'il s'agisse de mépris, haine, ostracisme, calomnie, agression, persécutions (III, 15; IV, 12–16,19; V, 6–8).

Ces dernières auraient pu avoir lieu sous Néron; mais la persécution des chrétiens à Rome ne s'est pas étendue à l'Asie Mineure; ce qui est vrai, mais la question est traitée un peu rapidement (il n'est pas fait allusion à l'Institutum Neronianum faisant des chrétiens des hors-la-loi; Tertullien n'est pas cité; rien n'est dit des «exécutions» répressives sous le règne de Claude, ni de la contagion des progromes...). Il pourrait s'agir de la persécution de Domitien (81–96), voire de celle de Trajan (98–117). À très juste titre, B. observe que la Ia Petri se réfère non à des persécutions officielles du pouvoir, mais à des troubles locaux, nullement généralisés et qui ne vont pas jusqu'à l'effusion du sang. Ils sont nés d'une opposition des genres de vie entre chrétiens et païens (II, 1,11 sv., 23; III, 1–4, 14–17; IV, 1–4; 14–16), conflits de la vie quotidienne, acrimonie et agression dans une ville ou un village de la part de la majorité athée contre la minorité des croyants, et qui peuvent se terminer devant les tribunaux. C'est intemporel et prédit par Mt. V, 10–12,44; Lc. XXI, 12; Jo. XVI, 2; cf. Act.). Il ne faudrait cependant pas trop minimiser ni «l'incendie» de IV, 12; ni les souffrances contemporaines de tous les chrétiens «dans le monde» (V, 9). Mais l'essentiel demeure: le chrétien est un persécuté, sa vie est difficile, suspectée, menacée, dangereuse; et c'est pourquoi Pierre lui prêche l'espérance.

A bon droit, notre auteur défend l'unité littéraire de l'Épître, qu'il situe entre 70 et 100 (avant Polycarpe) et la date de Rome (V, 13, Babylone). A la suite de cette excellente analyse littéraire, il aborde la question d'authenticité à laquelle il apporte une réponse négative; mais nous avouons être déçus par les arguments avancés:

1°) Pierre était un homme sans culture (Act. IV, 13), comment ce juif palestinien pourrait-il avoir une si bonne maîtrise de la langue grecque? C'est oublier d'une part la bonne connaissance du grec en Galilée et même en Judée (cf. les mss. grecs de Murabba'ât, et Bar-kokeba préférant écrire en grec plutôt qu'en hébreu), et d'autre part que c'est Silas, homme cultivé, qui a rédigé la lettre (V, 12).

2°) Si l'Apôtre Pierre avait écrit une épître, on devrait y retrouver ses souvenirs de compagnon de Jésus, des notations qui révéleraient sa personnalité. Mais d'une part cette lettre est tellement «évangélique» dans le sens le plus absolu qu'on peut la considérer comme une méditation sur les logia de Jésus; d'autre part comment comprendre I, 8: «Lui que, sans l'avoir jamais vu, vous aimez», sinon comme l'émotion du témoin-auditeur du Maître, dont il a éprouvé la séduction personnelle, et constatant que «sans voir», les chrétiens de la seconde génération ont aussi le cœur conquis.

3°) Il serait invraisemblable que Pierre ait pu rédiger sous cette forme et avec un tel contenu cette «pastorale de routine». Nous ne comprenons pas.

On aura une grande reconnaissance à B. pour le dernier chapître de son introduction sur le paulinisme de Ia Petr. et qui va à l'encontre des lieux communs de l'exégèse. Certes, il y a des notes pauliniennes, telles que la liberté, la grâce, l'appel, l'élection, ἐν χριστῷ (III, 16; V, 10,14), mais qui semblent venues de la tradi-

tion et non par contact personnel. Si les thèmes de la souffrance, de l'espérance et de la glorification sont communs aux deux auteurs, ils étaient déjà ceux des Évangiles synoptiques, connus par tous les croyants. Mais ce qui est le plus propre à saint Paul est ignoré de Pierre: l'antijudaïsme, le nouvel Adam, l'Église, la chair, le titre de κύριος, etc. La pneumatologie et l'enseignement des charismes sont très différents; ni la notion de foi ni celle d'obéissance à l'État ne sont spécifiquement pauliniennes. On pourrait, à l'inverse, faire valoir l'originalité de la méditation sur la pierre (II, 4 sv.) le sacerdoce royal (III, 9), surtout la descente aux enfers (III, 18–22) et le baptême: obéissance à la vérité et purification de l'âme «pour une dilection fraternelle authentique» (I, 22) etc. Cette épître serait bien celle qu'on attendrait de celui qui a improvisé de toute pièce le discours de la Pentecôte ...

Un commentaire ne se résume pas. Disons que celui-ci est soigneux, détaillé, éclairant, personnel et même courageux, car il n'hésite pas à prendre position dans toutes les questions controversées.

Erst-il permis d'exprimer quelques desiderata?

Aucune référence n'est donnée sur l'expression latine courante au Ier siècle de «pierre vivante», encore attachée à la montagne (II, 4). L'auteur qui précise si souvent le sens des mots grecs ne dit rien sur l'ἀγάπη et il comprend le βασιλεύς (II, 13) de l'empereur romain, alors que les rois sont particulièrement nombreux en Asie Mineure, patrie des destinataires; mais il entend trés justement ἐπερώτημα (III, 21) de stipulatio et non d'interrogation ou de demande; les «esprits désobéissants» (III, 19) seraient les «fils de Dieu», de Gen. VI, 2. L'hapax ἀλλοτριεπίσκοπος (IV, 15), associé au meurtrier, au voleur, au malfaiteur vise certainement un fait criminel. On traduit souvent «délateur, avide du bien d'autrui». En s'en tenant à l'étymologie, on songerait à de graves malversations, de courtiers ou de dépositaires qui détournent des fonds pour se les approprier «oder als einer, der unterschlägt und veruntreut».

On apprendra beaucoup en lisant ce beau travail original dû à un exégète de métier qui domine son sujet et dont l'esprit critique, toujours en éveil, se garde de majorer ses convictions et leur formulation.

Fribourg Ceslas Spicq

Betz, Johannes: **Eucharistie.** In der Schrift und Patristik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). VI, 159 S. (Handbuch der Dogmengeschichte, Band IV Sakramente Eschatologie Fasz. 4a) kart. DM 56.–

„Was lange währt, wird endlich gut", so dachte der Rez., als der längst fällige Faszikel über die Lehre von der Eucharistie in der Heiligen Schrift und der Kirchenväterzeit erschien. Dieser schließt die Lücke auf dem Gebiet der Eucharistie, da dessen Fortsetzung „Mittelalter und Neuzeit" von B. Neunheuser schon viele Jahre vorliegt. Vf. bemüht sich seit mehr als zwanzig Jahren um Fragen rund um die Eucharistie in der Zeit der griechischen und lateinischen Väter und kann auf größere und kleinere Abhandlungen hierzu zurückgreifen und auf sie verweisen.

Die sorgfältig gegliederte Untersuchung beginnt in einem ersten Kap. mit dem Thema „Die Eucharistie nach dem Neuen Testament" (1–23). Jesu Einsetzung der Eucharistie, die „in dieser Form kein Analogon in Judentum und Heidentum" (1) kennt, fußt auf paulinisch-lukanischer Tradition als dem ältesten Zeugnis (6), proklamiert den Tod Jesu und versteht sich als Opfer, dem sühnetilgende Kraft beigemessen wird. Die ersten Entfaltungen werden sowohl bei Paulus als auch bei dem Verfasser des Hebräerbriefes und bei Johannes deutlich, die gemeinsam in der Leben spendenden Speise das Zentrum der Eucharistie erblicken.

Das umfangreiche zweite Kap. „Die Eucharistielehre der griechischen Patristik" (24–141) widmet sich der Herausarbeitung einer Gesamtkonzeption der Eucharistie in den ersten acht Jahrhunderten. Die aus den Quellen erarbeitete Studie verfolgt die Entwicklung im Ausgang der frühchristlichen Anschauungen und Deutungen des Herrenmahles, läßt die unterschiedlichen Akzente in ein harmonisches Ganzes einfließen, verkennt nicht die spiritualisierten Tendenzen etwa bei Klemens von Alexandrien und Origenes und zeigt den roten Faden in der An- bzw. Ablehnung bestimmter Grundtendenzen auf. Die darauf folgende Zeit gliedert sich nach B. in drei Bereiche auf: die antiochenisch-westsyrische Richtung stellt die klassische Form der Anaphora dar: „das Heilshandeln Gottes in der Geschichte wird dem Abendmahlsauftrag Jesu zufolge in der Eucharistie der Kirche aktualisiert." (60) Der ostsyrische liturgische Typus, nachgerade in der Addai-Mari-Liturgie, fällt sowohl durch das Fehlen der Einsetzungsworte (Scheu vor Profanierung?) als auch durch die Umstellung der Reihenfolge feststehender eucharistischer Elemente auf (61–64); demgegenüber versteht sich der alexandrinische Typus stärker als Anamnesis und als Opfer Christi. Was die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu Christi angeht, so arbeitet B. in apologetischer Ausrichtung eine kontinuierliche Entwicklungslinie heraus, die von Joh 6,51–63 besonders über Athanasius, Johannes Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien bis hinauf zu Johannes von Damaskus reicht.

Knapp fällt das dritte Kap. „Die Eucharistielehre der lateinischen Väter" (142–159) aus. Die Andeutungen bei Tertullian und Cyprian von Karthago drängen schließlich zu Augustinus weiter: Bei dem wohl größten lateinischen Theologen des Westens verblaßt die Lehre von der Realpräsenz zusehends; um so stärker tritt bei ihm der Opfergedanke der Eucharistie hervor, beides Akzente, die der theologischen Nachwelt präsent bleiben werden.

Überblickt man die hier vorgelegte Untersuchung, so muß man dankend anerkennen, wie sehr sich der Würzburger Dogmatiker um eine aus den Urschriften eruierte Analyse bemüht hat, die Achtung und Wertschätzung verdient. Der Durchblick durch die unterschiedlich gestalteten Epochen geht an keiner Stelle verloren; der rote Faden bleibt stets erhalten. Die Literatur ist vollständig zusammengetragen und auch weitgehend eingearbeitet. Der harmonisierende Trend in dieser Arbeit läßt stärkere Divergenzen und Auseinandersetzungen eher zurücktreten als aufgreifen. Wer sich künftig mit der Geschichte der Eucharistie und der Sakramente in der Zeit der Alten Kirche beschäftigen wird, kann an diesem Werk nicht mehr vorbeigehen.

Köln Helmut Moll

Barbel, Joseph: **Jesus Christus im Glauben der Kirche.** Die Christologie bis zum 5. Jahrhundert. Hrsg. von Albert Fries. – Aschaffenburg: Pattloch (1976). 250 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, V. Reihe, Bd 15 c/d) kart. DM 9.–

Angesichts der gegenwärtigen Diskussion um zentrale christologische Fragen kann die vorliegende Arbeit eine Orientierungshilfe sein, da sie aus den Quellen der Tradition schöpft und somit gerade jene Epoche umfaßt, in der die zentralen Entscheidungen im theologischen Diskurs und durch Konzilsaussagen formuliert wurden. Vf. geht dabei bewußt von einem „römisch-katholischen Vor-Urteil" aus (9) und will die ganze Thematik als Dogmenhistoriker behandeln.

Zunächst wird in einem ersten Abschnitt eine grundlegende Einführung gegeben, in der auf die Frage nach dem Verhältnis von Judentum und Christentum eingegangen wird, wobei unter anderem auch die Frage nach dem historischen Jesus kurz behandelt wird. Diese Ausführungen orientieren sich deutlich an einem gemäßigten Standpunkt (5–30). Vf. möchte bezüglich der Schriftaussagen eine Auslegung bieten, „die wohl auch noch heute verantwortet werden kann" (8). Daran schließt sich im 2. Kap. die Behandlung des Verständnisses von Tradition sowie ihres Verhältnisses zur Schrift an (31–70). Dabei weist Vf. darauf hin, daß sich die Tendenz abzeichnet, die Zwei-Quellen-Theorie in Richtung auf eine innere Einheit hin zu überschreiten, wobei der Schrift durchaus eine „einzigartige Ausnahmestellung" zugewiesen wird (65). Hier wird dann auch das Lehramt angesprochen und lapidar gesagt, daß es nicht ohne Sätze geht (67).

Im 2. Abschnitt wird dann die Entwicklung der Christologie in großen Zügen dargestellt (71–239), angefangen von der Christologie des NT bis zum Konzil von Chalkedon (71–212). Schwerpunkte der Darstellung bilden natürlicherweise die Auseinandersetzungen um den Arianismus (125–156) und das Ringen um die Bewahrung des vollen Menschseins Jesu bis hin zur Entscheidung des Konzils von Chalkedon (157–212). In sehr großen Zügen wird dann noch auf die Entwicklung der nachfolgenden Zeit sowie auf die Scholastik und die gegenwärtige Diskussion eingegangen (bis 239).

Bei diesem Überblick ist es wohl nicht möglich, daß alles ausführlich behandelt wird, doch werden die Hauptlinien der Entwicklung aufgezeigt. Mit Recht wird wiederholt darauf hingewiesen, daß die gesamte christologische Diskussion auf dem Hintergrund der Frage nach der Erlösung zu sehen ist und nur von daher verständlich wird (88.125f. 212 u.ö.). Daher verweist Vf. in seinen Anmerkungen zur heutigen Diskussion nachdrücklich darauf, daß weder eine Christologie „von oben" noch eine solche „von unten" dem wirklichen Anspruch der Erlösung gerecht werden kann. Man muß das Gottsein und das wirkliche Menschsein Christi ernstnehmen, wenn nicht die Erlösung selbst gefährdet werden soll (237–239). Von daher wird verständlich, daß Vf. des öfteren die Seinsfrage als die entscheidende Frage herausstellt. „Die Seinsfrage stellt sich, weil an ihr die Erlösungsfrage entschieden wird" (81). Dies gilt für den Vf. bereits für die Titelaussagen des NT. Das Problem ist dann nur, in welchem Sinn hier die Seinsaussagen zu verstehen sind. Was gemeint ist, wird wohl

erst deutlich, wenn es heißt, daß die Seinsfrage eine „Menschheitsfrage" sei (212). Eine so weite Fassung des Seinsbegriffs wirft dann allerdings erneut Probleme auf, da ein solcher Begriff doch sehr vage ist. Überhaupt ist die Frage zu stellen, ob man eine sogenannte funktionale Christologie gegen eine Seinschristologie ausspielen kann oder ob nicht beide zusammengehören, um die Person und die Heilsbedeutung Jesu Christi aussagen zu können.

Allgemein ist zu sagen, daß es sich um ein Werk handelt, das auch für weitere Kreise verständlich geschrieben ist, Fachausdrücke werden eigens in einem Anhang erklärt (244–246). Man kann es als Einführung und Überblick empfehlen. Zu würdigen ist, daß des öfteren Quellentexte zitiert werden. Für ein vertieftes Studium wird man aber auf jene Literatur zurückgreifen müssen, die am Ende des Buches angegeben ist (240–242). Gerade für diese Epoche käme nunmehr das neu erschienene Werk von A. Grillmeier in Frage (Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd 1, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg 1979), das jenen Zeitraum umfaßt, den Vf. behandelt.

Eichstätt Philipp Kaiser

Schäfer, Theo: **Das Priester-Bild im Leben und Werk des Origenes.** – Frankfurt am Main, Bern, Las Vegas: Peter Lang (1977). 253 S. (Regensburger Studien zur Theologie, Bd 9) kart. sFr 46.–

Ces dernières années ont vu plusieurs livres consacrés à l'ecclésiologie d'Origène. En 1969 J. Chênevert a étudié L'Église dans le commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques, écrit qui met davantage en relief l'aspect mystique de l'Église: nous l'avons recensé dans cette revue (cf. ThRv 70, 1974, 292–294). En 1971 A. Vilela a présenté La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle dans un volume dont Origène occupe environ le tiers. Enfin en 1974 H. J. Vogt a examiné Das Kirchenverständnis des Origenes, la conception qu'Origène a de l'Église avec sa hiérarchie et ses laïcs, la pratique de la pénitence et aussi son essence théologique et spirituelle. Ce nouveau livre est consacré à l'image que donne Origène du prêtre dans son œuvre et dans sa vie.

La première partie, après avoir dépeint l'apôtre qui est le fondement de toute la hiérarchie de l'Église, parle du sacerdoce des laïcs et de son rapport avec le sacerdoce hiérarchique, puis des différents degrés du clergé, évêques, prêtres, diacres, ainsi que du rôle des femmes et des docteurs qui enseignent. Elle présente l'idéal de vie des membres du clergé, idéal très élevé imposé à des hommes qui sont des pécheurs – de là les critiques souvent dures qu'Origène adresse aux évêques, prêtres et diacres-, et leur situation en ce qui concerne mariage ou célibat.

La seconde partie envisage rapidement le rôle du clergé dans les trois sacrements du baptême, de la pénitence et de l'eucharistie, la conception de l'Église qui sous-tend la fonction sacerdotale, l'apostolicité de l'Église et la succession apostolique, enfin la vie personnelle d'Origène dans le sacerdoce.

Ce livre ne présente rien de nouveau par rapport aux trois précédents. Il met à la portée du lecteur, de façon claire, exacte et bien ordonnée le contenu de l'ensemble des textes qui nous renseignent sur l'idée qu'Origène a du prêtre. Il ne s'attarde pas trop sur les problèmes posés par les textes ou qu'on fait naître des interprétations antécédentes, comme sur le rôle des docteurs dans l'Église primitive. Il rendra service comme un bon outil de travail où l'on trouvera l'essentiel de la pensée d'Origène sur le sacerdoce.

Toulouse Henri Crouzel S.J.

Geerlings, Wilhelm: **Christus exemplum.** Studium zur Christologie und Christusverkündigung Augustins. – (Mainz:) Matthias-Grünewald-Verlag (1978). X, 278 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 13) kart. DM 42.–

Après avoir énuméré les points litigieux de la recherche sur Augustin depuis le début du siècle et souligné notamment les divergences de points de vue entre Scheel et van Bavel sur la christologie d'Augustin, l'auteur se propose d'étudier le Christ dans la piété et l'éthique du Père de l'Église, en tenant compte des genres différents que constituent le sermon littéraire et le traité doctrinal. Le fond de la pensée théologique d'Augustin est la toute-puissance insondable de Dieu par rapport à la faiblesse de l'homme s'il est dénué de secours.

Les deux premiers chapitres sont consacrés d'une part à la doctrine de Dieu et de la Trinité dans son rapport avec la christologie, d'autre part aux traits fondamentaux de la christologie augustinienne. D'où il ressort que la théologie augustinienne a une forme théocentrique très différente du christocentrisme habituel.

Mais le fondement même du message augustinien est l'*exemplum Christi*, qui fournit la matière principale et le plus original de la thèse. L'histoire du concept d'*exemplum* est menée depuis la latinité préchrétienne jusqu'à Augustin, en passant par Tertullien et Ambroise. Chez Augustin *exemplum* désigne soit un moyen pédagogique, soit les *exempla uirtutis et fidei*, soit le rôle que joue le Christ dans la *dispensatio temporalis*, car le Christ est à la fois *magister et praedicator, exemplum uitae* et *exemplum resurrectionis*. G. applique ce concept d'*exemplum* dans la théologie de la création en envisageant successivement la création *per rationes aeternas* et la création par le Fils, puis le couple *imago et exemplum*, enfin le couple *formatio et reformatio*. De là l'auteur passe à la signification sotériologique: *exemplum* preuve de rédemption; *exemplum et adiutorium*; *exemplum* dans la controverse antipélagienne; enfin *exemplum et sacramentum*.

Les principales conclusions sont les suivantes: Le concept d'*exemplum* tient une place assurée, dès le temps de la latinité préchrétienne et extrachrétienne, dans la tradition rhétorique comme dans la théorie de l'éducation. Les *exempla* rhétoriques empêchent le lecteur de se lasser et donnent de la force à l'argumentation. Quant à l'éducation, les *exempla* représentent l'idéal d'une famille ou d'un peuple. Dans l'historiographie romaine une série d'*exempla* toujours les mêmes est citée: ils garantissent la continuité et constituent des autorités. Au- delà de Tertullien les *exempla* moraux entrent dans l'Église latine. La signification typologique de l'Ancien Testament s'unit chez Tertullien, puis plus encore chez Ambroise, à la notion d'*exemplum*. Les grands modèles de l'Ancienne Alliance constituent autant d'*exempla*, tandis que les *exempla uirtutis* de l'histoire romaine païenne sont dépréciés parce qu'ils n'annoncent pas la croyance au vrai Dieu. Ambroise va jusqu'à opposer *exempla nostra* aux *exempla* de la tradition romaine païenne.

En sa qualité d'ancien rhéteur, Augustin connaît toute la complexité du concept d'*exemplum*. Dans ses *Sermons* il accumule les *exempla* et les considère comme nécessaires pour combattre la fatigue de l'auditoire. En revanche, il n'a pas une théorie pédagogique de l'*exemplum* et préfère lui attribuer une fonction d'ordre théologique. Il considère les *exempla uirtutis* comme équivoques: ceux de l'histoire païenne, puisqu'ils ont trait à la gloire profane, sont sans valeur; mais les *exempla uirtutis*, dans la mesure où ils fournissent des modèles aux chrétiens, sont en même temps des *exempla fidei*; car la vertu n'est qu'une conséquence de la foi. Tel est le cas d'Abraham, David, Isaïe, préfigures du Christ, rédempteur à venir. Ces grandes figures procèdent du Christ qui agit de façon cachée dans l'histoire et exerce lui-même la *dispensatio temporalis* correspondant à des temps différents entre eux. La vie du Christ est le *summum exemplum* pour chaque chrétien; notamment comme *exemplum humilitatis* il nous montre le passage ascendant d'une première résurrection (à la foi) à une seconde résurrection (eschatologique). En tant qu'*exemplum resurrectionis* il nous enseigne ce qu'est la béatitude céleste.

De plus, l'*exemplum Christi* va de pair avec la notion de la création de l'âme «à l'image et à la ressemblance de Dieu» et explique à l'homme son origine et son avenir, c'est-à-dire sa *formatio* et sa *reformatio*.

Mais l'*exemplum* n'a pas par lui-même une fonction salvatrice, si ce n'est par l'aide de Dieu. Augustin oppose donc *exemplum* et *adiutorium*; *exemplum* et *sacramentum*, le premier terme s'appliquant à l'homme extérieur, le second à l'homme intérieur. Antithèses surtout fréquentes dans la théologie antipélagienne.

On saisit toute l'étendue de la matière envisagée par l'auteur et le sens de sa progression. Il me semble que cette progression n'exclut pas, par moments, des développements toujours bien informés, mais qui confinent à la digression. Pourtant l'auteur a su donner une unité et garder beaucoup de clarté en ces matières parfois difficiles (P. 241, n. 1, corriger rend en tend).

Paris Pierre Courcelle

Schneyer, Johannes Baptist: **Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350** (Anonyme Predigten, Bibliotheken 0 bis Z). – Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (1980). 906 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen Bd XLIII, Heft 9) kart. DM 174.–

Das vorliegende „Heft", ein stattlicher Bd von 906 Seiten, bringt das große Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters

zum Abschluß. Leider konnte Vf. das Erscheinen dieses Bdes nicht mehr erleben. Wie Prof. Michael Schmaus in einem kurzen Vorwort berichtet, ist Vf. „nach sehr kurzer Krankheit unerwartet gestorben". Er verschied am 2. Januar 1979 in München, wohin er sich nach seiner Emeritierung als Professor in Freiburg i. Br. zurückgezogen hatte, um die günstigen Bedingungen der Bayerischen Staatsbibliothek für seine wissenschaftlichen Arbeiten zu nützen. Er konnte die Korrekturarbeit am vorliegenden Bd nicht mehr abschließen. Glücklicherweise hat sich, wie Prof. M. Schmaus berichtet, Prof. Charles Lohr in Freiburg i. Br., Direktor des Raimundus-Lullus-Instituts, bereit erklärt, das Werk fortzuführen und zu vollenden. Ein großes Stück Arbeit steht noch an, die Erstellung der Register zu den neun Bden.

Der vorliegende Bd enthält den zweiten Teil der anonymen Predigten, geordnet nach den Bibliotheksorten der in Frage kommenden Handschriften.

Er beginnt mit Oxford und endigt mit Worcester. Insgesamt kommen 145 Handschriften zur Sprache. Die Bibliotheken von Paris sind mit 34 Handschriften vertreten, die Nationalbibliothek allein mit 32, die Bibliotheken von Oxford mit 17, die Bibliotheken von Prag mit 12, die Stadtbibliothek von Troyes mit 10, die Vatikanische Bibliothek mit 9, andere römische Bibliotheken mit 8. Eine einzige Handschrift stellen die Bibliotheken von Padua, Perugia, Schlägl, Turin, Valenciennes und Windsheim. Der Beitrag der einzelnen Handschriften ist sehr verschieden. Den Rekord hält eine Handschrift von Toulouse (335) mit 438 Nummern. Ihr folgen eine Vatikanische Handschrift (Ottobon. lat. 268) mit 400 Nummern, eine andere Vatikanische Handschrift (Burghes. 177) mit 392 Nummern, eine Oxforder Handschrift (Bodl. Hatton 101) mit 325 Nummern. Gelegentlich wird nach dem Bericht über eine Handschrift ohne nähere Angabe auf andere Handschriften hingewiesen. Anscheinend enthalten sie ganz oder teilweise dieselbe Sammlung. Die Pariser Handschrift Nat. lat. 10694 wird unter fortlaufender Zählung aus einer Handschrift der Stadtbibliothek von Trier (258/1702) ergänzt (Nr. 77–128). Zu Cod. 489 der Bibl. Casanatense in Rom werden unter fortlaufender Zählung Sermones aus Cod. 380 der Bibl. Ricardiana in Florenz hinzugefügt (Nr. 61–134). Anscheinend handelt es sich um dieselbe Sammlung, die aber in der Florentiner Handschrift reichhaltiger ist. Nähere Angaben wären in solchen Fällen erwünscht.

Wie in den vorausgehenden Bden wird zu jeder Predigt das einleitende Schriftwort angeführt, wenn ein solches vorhanden ist, dann der Anfang der Predigt, gelegentlich auch die Schlußworte. Die Sermones de Tempore, de Sanctis und de Communi sanctorum et de occasionibus werden durch die beigefügten Buchstaben T bzw. S bzw. C und eine Zahl näher bestimmt. Eine Sigeltabelle gibt darüber Auskunft.

Es ist zu hoffen, daß das große Werk von Schneyer, die Frucht jahrelanger selbstloser Gelehrtenarbeit, in absehbarer Zeit durch die noch ausstehenden Register abgeschlossen werden kann.

Eichstätt Ludwig Ott

Liebmann, Maximilian: **Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation.** Beiträge zu seinem Leben, seiner Lehre und seinem Wirken bis zum Augsburger Reichstag von 1530 mit einer Bibliographie seiner Schriften. – Münster: Aschendorff 1980. XVI, 479 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte H. 117) kart. DM 135.–

Seit Gerhard Uhlhorns Regius-Biographie (1860) gab es über diese für die Reformationsgeschichte nicht unwichtige Gestalt keine neuere Monographie. Eine gründliche Arbeit über ihn war daher seit langem fällig. Die vorliegende Grazer Habil.-Schrift rechtfertigt durchaus den Anspruch, eine solche zu sein, wird aber vom Vf. bescheiden nur als „Beiträge zu seinem Leben" etc. bezeichnet.

Das Buch besteht aus zwei Teilen: einer Darstellung (S. 7–318) und einer Bibliographie (S. 321–434). Es charakterisiert die Arbeitsweise des Vf.s, daß er vom 2. Teil ausgegangen ist. Er erfaßt darin das ungedruckte wie das gedruckte Schrifttum. Unter den Handschriften fehlen m. E. nur zwei Briefe: an Melanchthon v. 3. 7. 1533 (s. H. Scheible. Melanchthons Briefwechsel 2, 103) und an die Stadt Minden v. 3. 10. 1538 (Stadt-Arch. Minden Akt. B 47a). Die gedruckten selbständigen Werke scheinen vollständig erfaßt zu sein. Es ist nicht anzunehmen, daß jemand nach dieser umfassenden Bibliographie dieselbe Arbeit wiederholen wollte, zumal die Ergänzungen sich in bescheidenen Grenzen halten werden. Insgesamt werden 92 Handschriften, 144 Drucke und 16 Dubia aufgeführt. Mit welcher Mühe die Aufstellung dieses Verzeichnisses verbunden war, geht allein schon aus der Tatsache hervor, daß 226 Archive und 213 Bibliotheken angeschrieben werden mußten.

Der darstellende Teil besteht aus einer Reihe von Spezialuntersuchungen, die z. T. alte Streitfragen zum Abschluß bringen, so die Frage der Herkunft (S. 68–73), des Namens (S. 73–78), der Dr.-Promotion (S. 105–111) u. a. Ein Stück fügt sich organisch an das andere. Die Frühzeit des Rhegius wird auf diese Weise aufgelockert, auch wenn einige Fragen unlösbar erscheinen. Der Vf. verfolgt den Weg des Rhegius fast annalistisch und verweilt länger bei den Fragen, die für seine Entwicklung wichtig sind. Dabei werden auch neue Aspekte eröffnet, z. B. beim Weiheexamen, dem von Rhegius selbst stammenden Lehrbuch dazu und der Haltung des jungen Gelehrten zu den geistigen Regungen seiner Zeit. Zu dem Bilde der Frühzeit paßt auch das Verhalten bei der Verkündigung der Bulle ‚Exsurge, Domine'. Der Verlesung auf der einen Seite stehen Kritik am Ablaß und Widerstand gegenüber römischen Forderungen auf der anderen Seite entgegen. Das schrittweise Nachgehen ermöglicht dem Vf. den Nachweis der allmählich fortschreitenden inneren Wandlung des abdankenden Rhegius.

Wann die endgültige Klärung bei Rhegius erfolgt, wird nicht ganz deutlich. Das Hin und Her zwischen Hall und Augsburg kann noch als innere Unentschiedenheit gedeutet werden. Vf. liest am Verhältnis Luther–Erasmus die Stellung des Rhegius ab. Den endgültigen Durchbruch setzt er während des dritten Aufenthaltes in Augsburg an. Da geht es um die Privatbeichte, um den Einfluß Luthers und Zwinglis und um die Bestimmung des theologischen Standortes.

Die Darstellung kulminiert in den beiden letzten Abschnitten: Rhegius und der Augsburger Reichstag, Predigttätigkeit und -verbot, Stellung zu Fürsten und Theologen. Die ihm zufallende Rolle als Schiedsrichter und Vermittler und vor allem als Berater des Landgrafen Philipp wird entsprechend herausgearbeitet. In dieser wichtigen Position ist er bisher noch nicht gesehen worden.

Um seine Stellung näher bestimmen zu können, muß der Vf. die wichtigen Phasen des Geschehens, an denen Rhegius teilgenommen hat, näher darstellen und fixieren. Da nach seiner Feststellung Rhegius zu der bestimmenden „Theologenrunde" gehört, muß er indirekt an den geheimen Verhandlungen beteiligt gewesen sein. Ob man aber von einem Melanchthon-Rhegius-Flügel sprechen kann, ist doch fraglich. Da die Theologen nur Berater sind, kommt die Entscheidung den Ständen zu, die keine Neigung zu weiteren Kompromissen zeigen. Vf. geht auf die Forderungen der Protestanten (Priesterehe, Messe more nostro und Communio sub utraque) näher ein, bei deren Bewilligung sie zu „gehorchen" bereit wären, und auf ihre verschiedenen Interpretationen, um zu der abschließenden Meinung zu kommen, daß bei der ablehnenden Haltung der Päpstlichen eine Concordia nicht zu erreichen sei.

Abschließend gibt Vf. einen Ausblick auf den weiteren Weg des Rhegius, der fortan auf die CA eingeschworen ist. Den Charakter seiner Haltung und seines Wirkens legt er in dem Satz fest: „Er war reformatorisch, soweit die CA reformatorisch ist, und er war altgläubig, soweit diese altgläubig ist". Nach der Kennzeichnung seines Lebensweges bis 1530 erscheint seine Formel plausibel.

Münster Robert Stupperich

Verkamp, Bernard J.: **The Indifferent Mean.** Adiaphorism in the English Reformation to 1554. – (Athens/Detroit): Ohio University Press/Wayne State University Press 1977. XXVIII, 201 S. (Studies in the Reformation 1), Ln. $ 13.–

Kirchengeschichtler wie Säkularhistoriker im angelsächsischen Bereich haben sich in den letzten Jahren mit besonderer Intensität der Erforschung der Reformation zugewandt. Im Unterschied zur früheren Forschung, die in ihrer Ausrichtung stärker national oder regional begrenzt war, wird in den neueren angelsächsischen Arbeiten, sofern sie nicht einem Spezialthema gewidmet sind, die Reformation als ein gesamteuropäisches Phänomen untersucht. Dies bedeutet konkret, daß gerade auch die bewegten und komplexen reformatorischen Entwicklungen in Großbritannien im engen Zusammenhang mit den kontinentaleuropäischen Entwicklungen untersucht werden, mit denen sie in der Tat unlösbar verwoben sind.

Die vorliegende Arbeit des amerikanischen katholischen Theologen und Historikers Bernard J. Verkamp ist ein hervorragendes Beispiel dieser Zusammenschau des Zusammengehörigen. Der auf den ersten Blick nicht leicht verständliche Titel „The Indifferent Mean" wird durch den Untertitel erhellt: „Adiaphorism in the Englisch Reformation to 1554". Es geht also um die Bedeutung und Rolle der Unterscheidung zwischen dem, was für den Glauben und die Struktur der Kirche unaufgebbar, wesentlich ist, und dem, was „indifferent", weder unbedingt geboten noch unzulässig ist (Adiaphora). Dies wird im Blick auf die beiden ersten Stadien der englischen Reformation unter Heinrich VIII und Eduard VI untersucht. Aber eben nicht nur in dieser Begrenzung.

Das Buch setzt ein mit einer Beschreibung der „unerträglichen Last", die dadurch auf der spätmittelalterlichen Kirche lastete, daß den Gläubigen unzählige Vorschriften und Frömmigkeitsformen als heilsnotwendig auferlegt wurden – also dem Fehlen gerade auch einer Unterscheidung zwischen dem Heilsnotwendigen und den Adiaphora. An diesem Punkte setzten sowohl humanistische Reformbewegungen als auch der Protest reformatorischer Gruppen und der bedeutenden Reformatoren ein. V. setzt dann noch einmal neu ein und entfaltet in einem interessanten historischen Querschnitt die Entwicklung adiaphoristischen Denkens von den griechischen Philosophen (bes. Zyniker und Stoiker) über die Kirchenväter, mittelalterlichen Theologen bis hin zu Erasmus, Melanchthon und Luther.

Die folgenden Kap. untersuchen, sehr detailliert, die unterschiedlichen Näherbestimmungen der Adiaphora durch die frühen englischen Reformatoren. Hier tauchen die geläufigen Definitionen wie „nützlich", „indifferent", „nicht heilsnotwendig", „von der Schrift weder geboten noch verboten", „mit der Schrift im Einklang stehend" etc. auf. Dabei zieht V. jeweils die Verbindungslinien zu Erasmus, Melanchthon, Zwingli, Calvin und Luther. Er hebt die „mittlere Linie" der englischen Reformatoren gegenüber den radikaleren Bestimmungen der Adiaphora bei den Lollarden, Schwärmern, Wiedertäufern und den frühen englischen Puritanern ab („biblischer Reduktionismus"). Auch die innerprotestantischen Auseinandersetzungen über die Adiaphora (Flacius!) werden voll einbezogen.

Die These dieses instruktiven, mit vielen Anmerkungen und einer äußerst hilfreichen Bibliographie versehenen Buches, daß sich der Gang der englischen Reformation in ihren ersten Stadien wesentlich unter dem Aspekt der Adiaphora darstellen läßt, wird in der Darstellung verwirklicht. Das Buch ist praktisch so etwas wie eine Theologiegeschichte der frühen englischen Reformation im Rahmen der gesamteuropäischen Entwicklungen. Doch läßt sich diese These so halten? Ist der reformatorische Aufbruch in seinen Ursachen wie in seinem Vollzug nicht wesentlich, auch theologisch, komplexer, vielschichtiger, als daß er so ausdrücklich vom Ringen um die Bedeutung und Funktion der Adiaphora her begriffen werden könnte? Diese Frage begleitet einen bei der Lektüre dieses Buches, das in seiner eigentlichen Thematik einen höchst bedeutsamen Beitrag zur Theologiegeschichte der Reformationszeit leistet.

Hannover Günther Gaßmann

Bruns, Bernhard: **Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch.** Eine rechts- und dogmengeschichtliche Untersuchung zu Kanon 7 der 24. Sitzung des Konzils von Trient. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976, 200 S. (Annuarium Historiae Conciliorum, Internationale Zeitschrift für Konzilienforschung, Supplementum 3) kart. DM 28.–

B. a présenté en 1974 à l'université de Freiburg in Breisgau sa thése de doctorat sur l'interprétation du 7me canon de la Session du Concile de Trente sur le marriage. Son promoteur était le Prof. Dr. Ulrich Mosiek de la même université. Son étude est écrite avec clarté et méthode. Il suit le plan qui pratiquement s'impose pour une recherche pareille.

Dans une primière partie il analyse avec soin les positions en matière de divorce des «adversaires» que Trente a voulu condamner ou au moins corriger: Luther, Erasme, Cajetan et Ambrosius Catharinus. Dans une seconde et troisième partie il suit pied à pied le cours des différentes discussions conciliaires auprès des théologiens et des évêques, tant à Bologne en 1547 qu'à Trente en 1563. Vers la fin il ajoute une petite étude supplémentaire sur le canon 5 de la même Session, qui traitait des autres motifs de divorce en dehors de l'adultère. Aux termes de son étude il nous présente un instrument de travail très utile, c'est-à-dire une collection de tous les textes historiques cités dans son étude et le texte de quelques décisions des Papes en matière de divorce chez les Orientaux après Trente. Sa conclusion est que tous les trois éléments du canon 7 appartiennent à la foi définie, soit directement et formellement, soit comme inclusion logique, ou virtuellement. La seule concession qu'il soit préparé à faire aux historiens récents, c'est que la «fides» avait à cette époque un sens plus large qu'après Trente. Mais, dit-il, cela n'a aucune importance pour notre canon, puisqu'il se base explicitement sur l'Écriture, et que l'Écriture est de foi tant dans le passé qu' après Trente, et cela dans un sens strict.

Dans son introduction l'auteur avoue immédiatement qu'il me considère dans son étude comme «adversaire». Il n'est pas d'accord avec mon interprétation du canon 7, présentée dans Scholastik de 1950 à 1955, et finalement résumée en 1970 dans Concilium. Mes articles font partie d'un travail du même genre littéraire que le sien. Ils présentent les chapitres les plus importants de ma thèse de doctorat, achevée sous la direction du regretté professeur H. Lennerz, spécialiste de Trente à Rome, et défendue à la Grégorienne de Rome en juin 1947.

Je ne suis pas canoniste, ce que le B. est. De ce fait il a sans aucun doute corrigé certaines de mes interprétations qui touchent au Droit Canon; ainsi mon emploi moins judicieux des notions «d'indissolubilité externe et interne», le sens canonique précis du terme «permittere» dans un important canon du général des dominicains, le Père Romeo à Bologne. Il a aussi restauré une certaine balance dans mon interprétation des termes «si quis dixerit ecclesiam errare». Si j'ai il y a trente ans souligné assez fort que «errare» pouvait signifier dans un sens plus large «tout abus de pouvoir» dans l'Église, il n'y a aucun doute que dans des contextes de pensée différents «errare» continuait à cette époque à retenir son sens classique «d'erreur doctrinale».

Je suis tout à fait d'accord avec ces corrections, quoique je reste convaincue qu'une lecture plus «sympathique» de mes articles l'aurait préservé de durcir ma pensée pour mieux la condamner. Mais cela n'a pas beaucoup d'importance, puisque la discussion docte et pacifique forme un élément important dans le progrès scientifique.

Ce avec quoi je ne suis pas du tout d'accord sont ces principes d'herméneutique, qui nécessairement engagent une philosophie de la Parole et une théologie du procès de dogmatisation. B. me fait penser dans son argumentation assez formelle au rationalisme scolastique d'un Marin-Sola et de la «Konklusionstheologie» des siècles XVIII et XIX. Sa mentalité théologique tient sans aucun doute de cette mentalité que B. Lonergan appelle «the classical culture view» (A Second Collection, London, 1974, p. 1–9). Je n'ai pas d'objections à ce qu'il veuille se tenir scrupuleusement au textes de ces sources historiques, mais je regrette que dans ce but il pense pouvoir ignorer en grande partie le contexte historique et idéologique de l'époque. Ces «Vor-Entscheidungen» qui commandent sa pensée rendent la discussion assez difficile.

Nous n'en avons d'ailleurs pas la possibilité vu la brièvetè qu'on attend d'une rècension de livre. Mais B. met lui-même en question le bien fondé de son interprétation quand à la fin de son ètude il conclut que le Concile de Trente c'est clairement contredit en cette matière. D'une part il a clairement refusé de condamner les Orientaux, et d'autre part il n'y a, pour lui au moins, aucun doute qu'ils ont été condamnées en fait. Il est évident que les textes conciliaires ne sont pas généralement des modèles de logique interne, mais une telle affirmation de la part du B. est plutôt raide, quand on se rappelle avec quel acharnement et pendant combien de temps cette question du divorce a été discutée au Concile même.

B. se tient, nous l'avons déjà dit, trop formellement au seul énoncé du texte des documents traités. Il se permet cependant une exception à la règle, en apportant vers la fin un argument «ab extrinseco» et «ex auctoritate» qu'il trouve dans quelques décisions des Papes après Trente en matière de divorce chez les Grecs. Ici se pose de nouveau une question d'herméneutique de textes ecclésiastiques. Nous ne pouvons faire autrement que rapporter le lecteur à une étude du début de ce siècle, publiée trois fois par Lucien Choupin (Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège, Paris, de 1907 à 1928). Un contemporain, membre éminent de la Curie romaine, le Card. G. M. Van Rossum écrivait d'ailleurs dans son Introduction à son livre De essentia sacramenti ordinis (Romae-Friburgi, 1914): «Notare adhuc iuvat in tota hac elucubratione abstractionem fieri a decretis Sacrarum Romanarum Congregationum. Non profecto quod non arbitror eis summam reverentiam, observantiam ac mentis quoque submissionem deberi; sed quia notum est omnibus (nous soulignons!) decreta SS. Congregationum in praesenti materia casus spectare particulares practice solvendos, minime vero decisiones doctrinales.» p. 8. Selon le Card. Van Rossum ces décisions pontificales sont des jugements prudentiaux, énoncés sous le principe du tutiorisme sacramentaire, mais pas des décisions authentiques sur la valeur dogmatique de par ex. un decret conciliaire du Concile de Trente. A trop vouloir prouver, on ne prouve plus rien.

Leuven Piet Fransen

Münch, Paul: **Zucht und Ordnung.** Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel). – (Stuttgart): Klett-Cotta (1978). 232 S. (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung Bd 3) Lw. DM 66.–

Das zu besprechende Buch, die späte Drucklegung einer bereits Anfang 1973 abgeschlossenen Diss. aus der Schule des um die vergleichende Konfessionsgeschichte verdienten Tübinger Ordinarius Ernst-Walter Zeeden, gliedert sich in zwei Hauptteile: eine historisch-genetische Analyse der territorialstaatlich geprägten reformierten Kirchenverfassungen in Nassau-Dillenburg, Kurpfalz und Hessen-Kassel; eine vergleichende Verfassungssystematik mit anschließenden Erörterungen zur inneren Struktur und gesellschaftlich-politischen Funktion der Ordnungen insgesamt und einzelner Institutionen.

Mit guten Gründen (22) erörtert Vf. im historischen Teil ausführlich nur die Entwicklung in Nassau-Dillenburg, während er sich für die beiden anderen Territorien auf die Grundzüge beschränkt. Durch eigene Archivarbeit in Wiesbaden und Den Haag ist es ihm gelungen, die Geschichte der Nassauer Kirchenordnungen dicht zu dokumentieren, und damit eine wichtige Vorarbeit für eine noch ausstehende Reformationsgeschichte dieses konfessionsgeschichtlich so interessanten Territoriums zu liefern. Neben den eigentlichen Kirchenordnungen stützt er sich auf Gutachten, Visitationsanweisungen und verfassungstheoretische Schriften der in der Grafschaft jeweils führenden Theologen, so des Rektors der Siegener Lateinschule und späteren Superintendenten Erasmus Sarcerius (1501–59, Superintendent von 1537 bis 1548) und des Magisters Bernhard Bernhardi (Superintendent von 1555 bis 1569) aus lutherischer Zeit sowie des Calvinisten Gerhard Geldenhauer, genannt Noviomagus, der zunächst als Pfarrer in Herborn, dann als Vorsteher der Landeskirche „Motor" der Zweiten Reformation war. In den Umkreis kirchenverfassungsrechtlichen Denkens und Planens der Nassau-Dillenburger Reformierten gehören auch die in zwei verdienstvollen Exkursen behandelten Schriften, die „Politia ecclesiastica" des Wilhelm Zepper von 1595 bzw. 1607 und ein Kirchenbautrakt von 1598 des Herborner Theologieprofessors Bernhard Textor. Auf der Basis der Kirchenordnungen und der Kirchenverfassungsentwürfe – also normativer Texte – behandelt der systematische Teil vergleichend die den drei Territorialkirchen gemeinsamen Ämter (Pfarrer, Presbyter, Diakon, Doktor, Inspektor bzw. Metropolitan, Superintendent), die gemeindlichen und übergemeindlichen Zusammenkünfte (Presbyterium, Klassenkonvent, Synode), sowie Konsistorium/Kirchenrat und Visitation, d.h. die spezifischen Elemente des territorialstaatlichen Typus reformierter Kirchenverfassung, und schließlich die eng damit zusammenhängende Problematik einer Abgrenzung zwischen den Rechten der Einzelgemeinde und den übergreifenden kirchlichen Funktionen der weltlichen Obrigkeit. Diese „positivistische Deskription" (172) überspringend, formuliert dann das Schlußkapitel Thesen zum inneren „Bau der Kirchenverfassung" sowie zur „gesellschaftlich-politischen Dimension der reformierten Verfassungsbildung" (172).

Der Rezensent gesteht offen ein, daß es ihm nicht leicht fällt, den Erkenntniswert einer Arbeit abgewogen zu beurteilen, die zu Recht bereits im Vorwort eine grundsätzliche Revision der nach Titel und Themenstellung zentralen „Zucht- und Ordnungs"-Thematik in Aussicht stellt und zu diesem Zweck eine erweiterte Fragestellung für wünschenswert hält. Nach der Lektüre des Buches bleibt ein zwiespältiger Eindruck: Die in Überschrift und Einleitung anvisierte politische und gesellschaftliche Dimension der Calvinisierung sowie des territorialstaatlichen Typus der reformierten Kirchenverfassung wird in der Durchführung nicht überzeugend ausgeleuchtet. Es lassen sich auch kein theoretisches Konzept und keine Methode erkennen, die dem Vf. dies ermöglicht hätten. So wäre es etwa darauf angekommen, die Trägergruppe der Calvinisierungspolitik prosopographisch zu erfassen und in ihren territorialen wie überterritorialen Interessen zu bestimmen, das Sozialprofil der Presbyter[1] und anderer kirchlicher Amtsträger zu bestimmen, eine Methode zur realen Erfassung der gesellschaftsgeschichtlichen und politischen Auswirkungen der Zuchtübungen der Presbyterien und der übergemeindlichen Organe zu erarbeiten, und überhaupt eine Instrumentarium zu entwickeln, mit dem sich die konstatierte politische und soziale Funktion der calvinistischen Konfession und ihrer Verfassungselemente auch nachweisen lassen. Die bei der Themenbestimmung getroffene Feststellung, „die religiös-kirchliche Seite dieses Sozialdisziplinierungsprozesses spiegelt sich eindrucksvoll in den im evangelischen Raum in reicher Anzahl publizierten Kirchenordnungen mit ihrer detaillierten Regulierung fast aller Lebensbereiche" (12) bleibt daher weitgehend unbewiesene Behauptung.

Vor diesem Hintergrund verliert dann auch die Aussage an Kontur, „daß Verfassungsmomente beim Übertritt zum reformierten Bekenntnis nicht die entscheidende Rolle spielten, die man ihnen als konfessionellem Unterscheidungsmerkmal gemeinhin beimißt" (117). Denn Münch hat keine Testfrage zur Hand, die es ermöglicht, diese durchaus richtig gesehene subjektive Einschätzung der Zeitgenossen auf der analytischen Ebene weiterzuverfolgen, auf der die ihn zentral interessierende gesellschaftliche und politische Funktion dieser Verfassungselemente angesiedelt ist. In diesem Zusammenhang verdient eine Bemerkung von Volker Press über die konfessionelle Option der Kraichgauer Ritterschaft Beachtung, derzufolge „den meisten der Ritter... die reformierte Kirchen*verfassung*" problematisch war, weil „das presbyterianische Element... naturgemäß die Position der Gemeinde nicht nur auf kirchlichem Gebiet stärken, sondern auch neue Bereiche eröffnen (mußte), wo sich gemeindliche Autorität entfalten konnte"[2]. Es soll gar nicht behauptet werden, daß Ähnliches auch in den von Münch behandelten Territorien der Fall war. Festzuhalten ist aber, daß sein Ansatz gar nicht in der Lage ist, solche Phänomene zu problematisieren, geschweige denn zu erfassen. Die klugen und durchaus lesenswerten Erörterungen am Ende des Buches über die „gesellschaftlich-politische Dimension der reformierten Verfassungsbildung", speziell über die Bedeutung von Zucht und Ordnung sowie über das Demokratisierungspotential des Calvinismus (183–192), können dieses methodische und theoretische Defizit nicht aufheben. Sie wirken daher aufgesetzt und spekulativ. Dem Vf. war auch das offensichtlich bewußt (172). Die gesellschaftliche und politische Dimension der „Zucht- und Ordnungs"-Thematik herauszuarbeiten, bleibt also eine Forschungsaufgabe.

Ist man bereit, den Vf. aus der selbstgestellten Pflicht zur gesellschaftsgeschichtlichen Interpretation seines Gegenstandes zu entlassen, so bietet die Untersuchung in ihrem eigentlichen Kernbereich hinreichende Erträge, um ihr einen Platz in der konfessionsgeschichtlichen Forschung der Frühneuzeit zu sichern. Sie liefert nämlich einen vorzüglichen Beitrag zu der insgesamt noch wenig bearbeiteten Verfassungs- und Institionengeschichte der reformierten Kirche in deutschen Territorien zwischen gemeindechristlicher Ordnung und obrigkeitlichem Kirchenregiment. Für diese Aufgabe war Vf. bestens vorbereitet durch seine zusammen mit seinem Lehrer Zeeden im Atlas für Kirchengeschichte vorgelegten Karten und Organisationsskizzen. M. zeichnet ein detailliertes Bild der kirchenverfassungsgeschichtlichen Entwicklung vom späten Mittelalter bis ins 17. Jh. sowie des ihr zugrundeliegenden verfassungsrechtlichen, staatskirchenrechtlichen und ekklesiologischen Denkens. Der Blick ist auf das Verhältnis von Obrigkeit und Kirchengemeinde gerichtet, also auf die Rechtsbeziehungen zwischen Staat und Kirche. Die übrigen politischen und gesellschaftlichen Kräfte der Territorien bleiben außerhalb des Betrachtungshorizontes. Auf dieser Ebene bringt das Buch wichtige Erkenntnisfortschritte: über den „Typus der territorialstaatlich geprägten reformierten Kirchenverfassung"[3]; über seine Abhängigkeit und Abgrenzung von den vorherigen lutherischen Ordnungen der jeweiligen Territorien sowie von der Kirchenverfassung der Calvinisten in Westeuropa; über die Tatsache, daß die Kirchenzucht nicht ausschließlich dem Calvinismus zuzurechnen ist, sondern Vorformen in lutherischer Zeit kannte (z. B. für Nassau-Dillenburg, 69), und schließlich über die unterschiedliche Konkretisierung dieses reformierten Verfassungstyps in den stärker obrigkeitlich bestimmten Großterritorien Pfalz und Hessen-Kassel einerseits und in Nassau-Dillenburg andererseits, wo die gemeindechristlichen Elemente des westeuropäischen

[1] Rez. hat das für das Presbyterium der holländischen Stadt Leiden versucht: H. Schilling, Calvinistische Presbyterien in Städten der Frühneuzeit – Eine kirchliche Alternativform zur bürgerlichen Repräsentation; in: W. Ehbrecht (Hg.), Städtische Führungsgruppen und Gemeinde in der werdenden Neuzeit, Köln-Wien 1980 = Städteforschungen, Reihe A, Bd 9, 333–387.

[2] V. Press, Die Ritterschaft im Kraichgau zwischen Reich und Territorium 1500–1623, in: Zeitschrift für die Geschichte der Oberrheins 121 (1974) S. 90.

[3] Beobachtungen zu den beiden Typen reformierter Kirche zuvor bereits bei Wibbeling (in: Reformierte Kirchenzeitung 85, 1935, S. 332f) und B. Gassmann (Ecclesia Reformata, Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften, Freiburg 1968, S. 231ff).

Calvinismus stärker zum Tragen kamen. Leider fallen eine Reihe von Detailbeobachtungen zu diesem Problemzusammenhang der uneinheitlichen Gesamtkonzeption zum Opfer, so etwa diejenigen über die „censura mutua" der Presbyter (144, Anm. 156). Es ist zu hoffen, daß der Autor diese Ergebnisse seiner Studien in einer angekündigten detaillierten, monographischen Auswertung der Nassauer Verfassung (22) mitteilen wird. – Hätte sich Münch auf dieses von ihm vorzüglich beherrschte kirchenverfassungsrechtliche und institutionengeschichtliche Feld beschränkt, hätte er ohne Zweifel eine rundum gelungene Untersuchung vorgelegt.

Bielefeld Heinz Schilling

Neuner, Peter: **Döllinger als Theologe der Ökumene.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1979, 265 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd 19) kart. DM 42.–

Die als Münchener Habil.-Schrift zur Erlangung der Venia legendi für das Fach Fundamentaltheologie vorgelegte Arbeit behandelt ihr Thema in vier Abschnitten: 1. Döllinger als Apologet der römisch-katholischen Kirche, 2. Döllinger und das Vatikanische Konzil, 3. Döllingers Bemühungen um eine Wiedervereinigung der Kirchen, und 4. Döllingers Bemühungen um die Einheit der Kirche und ihre weitere Wirksamkeit.

Die innere Begründung für die Behandlung des ersten Abschnitts liegt in der Tat darin, daß der Wandel von Döllingers Beurteilung der nichtkatholischen Konfessionen eine der Voraussetzungen für seine spätere theologische Beschäftigung mit der Wiedervereinigungsfrage darstellt. Dabei kann Vf. das Kriterium der Apostolizität als Döllingers eigentlichen und konstanten Maßstab für die Beurteilung der „Wahrheit und Rechtmäßigkeit einer Kirche" dartun. Zugleich zeigt Vf., daß Döllingers Antworten auf die Frage, inwieweit die Kirchen diesem Kriterium entsprachen, sich gewandelt haben.

Der zweite Teil (60–131) wiederholt – mit einer Ausnahme – nur längst Bekanntes und oft Gesagtes. Indes ist Vf. weit davon entfernt, den Stand der Döllingerforschung und jenen der Erforschung des 1. Vatikanums wirklich wiederzugeben. Er entwirft vielmehr ein Döllinger-Bild und ein Gemälde des Konzils, die nicht anders denn lückenhaft und einseitig genannt werden können.

Bezeichnend, wie oft Vf. das Werk von Hasler zitiert, ohne von den sehr kritischen und ablehnenden Rezensionen kompetenter Historiker Kenntnis zu nehmen. Seine unzutreffende Sicht der Kirche zur Zeit des Vatikanums wird etwa deutlich, wenn er ihr „Zurückweichen von fast allen Entwicklungen der damaligen Welt", „Preisgabe des Kontaktes mit den aufblühenden Wissenschaften ...", „Aufbau eines katholischen Gettos", „Rückzug aus der modernen Welt", „geistige Absperrung von den Entwicklungstendenzen der modernen Welt ..." – und all das auf einer einzigen Seite (60f) vorwirft. All dies entspricht einem zwar oft reproduzierten, dadurch aber nicht wahrer werdenden historischen Klischee, zeugt aber von Unkenntnis der einschlägigen Literatur, aus der ein anderes Bild der Kirche in der 2. Hälfte des 19. Jh.s zu gewinnen war. Da wäre dann etwa sichtbar geworden, daß solche in der Tat zu beobachtende Rückzugsbewegungen der Kirche von der säkularisierten und dem Christentum insgesamt feindlich oder mit Verachtung gegenüberstehenden Gesellschaft aufgezwungen waren. Von diesen SS. 31–114 muß der Rez. bedauernd feststellen, daß sie nicht nur überflüssig sind, sondern auch ein falsches Geschichtsbild vermitteln. Dies ergibt sich aus der Methode des Vf., der die einschlägige Literatur zwar – wenn auch nicht vollständig – zitiert, sich inhaltlich aber nur auf die Urteile einiger weniger Autoren stützt und die davon abweichenden Ergebnisse anderer ignoriert.

Dies gilt nicht für Kap. IV: „War Döllinger Altkatholik?". Hierin liefert Vf. ein, wie ich glaube, gutes Resüme der bisherigen Forschung und setzt sich mit plausiblen Argumenten mit der altkatholischen Literatur auseinander, die in Döllinger einen der Ihren sehen will. N.s Vorschlag, Döllinger sei Altkatholik à la Döllinger gewesen, überzeugt. Indes glaube ich, in Döllingers wechselhaften und auch widersprüchlichen Äußerungen zu dieser Frage weniger ein konsequentes Festhalten an einem einmal (wie?) formulierten Prinzip, sondern wechselnde Reaktionen auf je wechselnde äußere oder innere Umstände seines Lebens sehen zu sollen. Allerdings hätte man sich gerade hier eine breitere, auch Ungedrucktes erfassende Quellenbasis gewünscht.

Das eigentliche Thema seines Buches behandelt Vf. erst in dessen drittem und viertem Teil.

Der dritte Teil befaßt sich mit den bekannten 7 Museums-Vorträgen Döllingers aus dem Winter 1871/72 über die Wiedervereinigungsproblematik. Interessant, was Vf. über den Ausgangspunkt Döllingers für diese Vorträge schreibt: „...Dennoch konnte er für sich als ausgestoßenem (!) Mitglied der katholischen Kirche, der wegen seiner Glaubenstreue in dieser Kirche keinen Platz mehr hatte, die Einheit mit dem Ursprung nicht mehr wie bisher einfachhin aus der katholischen Kirche ableiten. Diese Kirche war mit ihm nicht mehr in Einheit".

In dieser Form – also in direkter erzählender Rede – schreibt Vf. nahezu immer über Döllingers Denken und Handeln. Das erweckt allerdings auf weite Strecken hin den Anschein, als wolle Vf. auf eine kritische Auseinandersetzung mit Döllinger überhaupt verzichten. Gerade der letzte Satz stellt aber eine theologische Groteske dar. Sollte sich die Kirche wirklich daran messen lassen, ob sie sich im Einklang mit Döllinger befand? Vf. äußert sich dazu mit keinem Wort.

Es folgen nun die Inhaltsangaben der genannten sieben Vorträge, mit denen Vf. es freilich zumeist bewenden läßt. Er erweckt überdies den Anschein, als habe es im damaligen Katholizismus sonst keinerlei Äußerungen des Wiedervereinigungswillens gegeben. Natürlich spricht Döllinger nicht davon. Der Vf. aber hätte wissen müssen, daß gerade durch die heftig diskutierte Einladung Pius IX. an die Nichtkatholiken zur Teilnahme am Konzil und zur Wiedervereinigung über diesen Gegenstand damals viel geschrieben wurde.

Vf. hätte dies dem Aufsatz von E. Kleindienst, Die Diskussion um das Apostolische Schreiben Pius IX. „Iam vos omnes" vom 13. September 1865 im deutschen Protestantismus, in: AHC 10 (1978) 190–223 erfahren können. Gleichfalls wäre wichtig gewesen P. W. Scheele, Konrad Martins bischöfliche Worte an die Protestanten, in: Paderbornensis ecclesia. Festschrift für Lorenz Jäger, hrsg. von P. W. Scheele, Paderborn 1972, 537–568. Gerade Martins umfangreiche Bücher fanden große Beachtung: Sein erstes Werk, „Ein bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands", Paderborn 1864, erreichte innerhalb von zwei Jahren 5 Auflagen; ihm folgte im Jahre 1866 sein „Zweites bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands, zunächst an diejenigen in meiner Diözese, über die zwischen uns bestehenden Kontroverspunkte", das im gleichen Jahr die zweite Auflage erlebte. Schließlich erschien in vier Auflagen innerhalb zweier Jahre (1868/69) seine Anfrage „Wozu noch die Kirchenspaltung". Aber nicht einmal das wichtigste Hilfsmittel für jeden Einstieg in die Theologiegeschichte des 19. Jh.s, D. Gla, Systematisch geordnetes Repertorium der katholisch-theologischen Literatur... seit 1700..., Paderborn 1904, ist Neuner bekannt!

Im Jahre vor dem Konzilsbeginn machte auch der damals protestantische, dann aber konvertierte badische Jurist R. Baumstark mit seinem Buch „Gedanken eines Protestanten über die päpstliche Einladung zur Wiedervereinigung mit der römisch-katholischen Kirche", Regensburg 1868 geradezu Furore (mehr als 10 Auflagen in kürzester Zeit!) Vgl. dazu J. Mayer, Reinhold Baumstark und Alban Stolz, in: Freiburger Diözesanarchiv 1925, 99–126. – Ein Blick in den Literarischen Handweiser dieser Jahre hätte Vf. über die Auflagenhöhe der genannten und anderer Schriften dieser Art informieren können, die in der Tat ein Indikator für die Virulenz des – wie immer dann auch konkret formulierten – ökumenischen Denkens und Fühlens im deutschen Katholizismus jener Jahre sind.

Das heißt aber doch, daß Döllinger mit diesem seinem Anliegen weder originell war noch alleine stand. Nur durch die Ausleuchtung von Umfeld und Hintergrund Döllingers hätten darum dessen Gedanken Profil und Relief gewinnen können. Dies jedoch hat Vf. unterlassen.

Indes sind zwei Erkenntnisse Döllingers von ihm gebührend herausgehoben worden, die gerade heute von größter Aktualität sind.

Einmal (145) „Jedenfalls ist es für Glieder der lateinisch-katholischen Kirche unerläßlich, daß sie, sobald sie in henotische Verhandlungen mit Protestanten eintreten, nur mit steter Rücksichtnahme auf die anatolische Kirche, oder, besser noch, mit Zuziehung von Angehörigen derselben zu Werke gehe, sonst möchte das Bestreben, eine Kluft auszufüllen, zur Erweiterung und Vertiefung einer anderen führen, deren Verschwinden doch nicht minder wünschenswert, nicht minder von oben geboten ist". Von gleicher Bedeutung ist nach wie vor, was Döllinger über die Schwierigkeit der Wiedervereinigung mit dem Protestantismus hervorhob: „...Es ist die Unterbrechung der kirchlichen Sukzession, die Abschaffung des Episkopats und der bischöflichen Ordination der Presbyter... Damit fiel aber sehr viel, und mehr wohl, als sie anfänglich sich klar machten. Denn damit war das Band zerrissen, welches sie an die alte apostolische Kirche knüpfte und die Brücke abgebrochen, mittels welcher eine Gemeinschaft... zwischen ihrer Kirche und den alten Kirchen hätte bewahrt oder neu hätte eröffnet werden können" (152f).

Allein auch hier ist diesmal an den Systematiker die Frage zu richten, ob nicht die an sich nützliche Zusammenfassung (168ff) der Ort gewesen wäre, nun die Auffassungen Döllingers auf ihren systematischen Hintergrund hin zu analysieren.

Daß die Frage, ob denn Döllingers Sicht der Geschichte, ob denn die von ihm herangezogenen historischen Beweismaterialien vor dem damaligen und dem heutigen Stand der Forschung bestehen konnten bzw. können, überhaupt nicht gestellt wird, ist ein nicht zu entschuldigender Mangel dieses Buches, denn mit ihrer Beantwortung steht und fällt die Bedeutung der von Döllinger aus diesem historischen Material gezogenen Folgerungen für die damalige bzw. für die gegenwärtige ökumenische Theologie.

Für das folgende Kap. über die auf 47 Seiten behandelten Bonner Unionskonferenzen gilt im wesentlichen die gleiche Kritik wie für das Vorausgegangene: Es fehlt die historische wie die systematische Reflexion – es liegt ein bloß resümierendes Referat vor.

Merkwürdigerweise aber erhebt Vf. sich dann zur Kritik an Döllinger, wenn es darum geht, des Vf.s ökumenologische Auffassungen gegen Döllinger zu verteidigen. Dies geschieht im Schlußkapitel (237–253). Hier aber muß der Rez. als Historiker Döllinger gegenüber dem Vf. Recht geben: Die Kirchen der Reformation stellten ohne Zweifel einen neben die „alte" Kirche gesetzten Neubau dar, und die von Döllinger gesehenen Schwierigkeiten für die Wiedervereinigung bestehen auf weite Strecken hin in der Tat. Die Tatsache des Bruches und des Neubaus einer Kirche zu bestreiten, bedeutet, sich über weithin anerkannte und gesicherte Ergebnisse der Reformationsforschung hinwegzusetzen. Überdies unternimmt Vf. nicht den geringsten Versuch, diese für ihn so entscheidende Voraussetzung zu klären oder abzusichern.

Unzulänglich ist auch des Vf.s Auseinandersetzung mit Döllingers „klassizistischem" Kirchen- bzw. Kirchengeschichtsbegriff. Einigung bzw. Anerkennung auf der Basis der „alten Kirche" ist ja keineswegs ein von Döllinger entworfenes Programm. Es ist dreihundert Jahre älter als Döllinger! Angefangen von Georg Witzel bis Georg Calixt ist doch der Consensus quinquesaecularis d a s Unionsprogramm der engagierten Ireniker beider Seiten im ausgehenden 16. und 17. Jh. gewesen. Daß es praktisch scheitern mußte, lag an seinem entscheidenden theologischen Defekt: Es ignorierte die theologische Legitimität der Entfaltung von Glaube und Kirche. Da beides nicht museale, sondern lebendige Größen sind, ist ein Zurückschrauben der Entwicklung auf einen bestimmten historischen Stand ebenso praktisch wie theologisch unmöglich. Und: Wer bestimmt schließlich, welcher Entwicklungsstand nun normativ sein soll?

All diese Fragen hätte Vf. wenigstens stellen müssen. Selbst die ökumenische Anwendung des Satzes „In necessariis unitas etc." ist nicht auf Döllinger zurückzuführen.

Der lutherische Ephorus bei St. Anna in Augsburg, Peter Meyderlin (1582–1651), hat dies vor Döllinger in seiner „Paraenesis votiva pro pace ecclesiastica" von 1626 vorgenommen. Döllinger konnte dies wissen, da die Arbeiten von F. Lücke, „Über das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches In necessariis etc." bereits 1850 und 1851 erschienen waren. Und, Vf. hätte dies ohne besondere Detailstudien erfahren können, wenn er einen Blick in den 1. Band von R. Rouse – S. C. Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung, Göttingen ²1963, 114f geworfen hätte.

Einer gesonderten Kritik bedürften nun die eigenen dogmatischen Positionen des Vf.s hinsichtlich des kirchlichen Amtes und der apostolischen Sukzession.

Er meint etwa (249f), Döllingers Kritik an der „Neuschöpfung" der Reformation und ihrem Bruch mit der alten Kirche greife nur dann, wenn „von den apostolischen Anfängen her bis zur Zeit der Reformation grundsätzlich und immer die gleiche Zuordnung von Sukzession und Tradition herrschte, daß die Verhältnisbestimmung von bischöflichem und priesterlichem Amt von den Ursprüngen der Kirche an klar und eindeutig war. Nur wenn sich hier innerhalb der alten Kirche keine Abweichungen finden, kann es sinnvoll sein, aus der Tatsache, daß in der Reformation die Ordination nicht mehr durch Bischöfe, sondern durch Pastoren vorgenommen wurde, daß man darüber hinaus die Gültigkeit einer Ordination nicht an die ungebrochene Kette der Amtsnachfolge band, zu schließen, daß diese ... die Kontinuität mit der alten apostolischen Kirche preisgegeben haben". Da muß nun doch sehr erstaunen, daß ein habilitierter systematischer Theologe den Unterschied zwischen der reformatorischen Ordination und der sakramentalen Priesterweihe nicht kennt!

Ein weiteres Moment dieser Art: Aus der wechselnden Form des Weihesakraments (Handauflegung und bzw. oder Darreichung der Instrumente) schließt Vf. auf widersprüchliche Traditionen in der Kirche, die eben deshalb jenen durch das „in dubiis libertas" geforderten Freiraum gewährten. Auch hier muß man dem Vf. Unkenntnis, diesmal der katholischen (!) Dogmatik zur Last legen. Er hat von der Funktion der Kirche bei der Konkretisierung der sakramentalen Spendeform offenbar merkwürdige Vorstellungen.

Dergleichen mehr an Kritik zu üben – was sehr wohl nötig wäre – sei nun freilich den Dogmatikern überlassen.

Abschließend muß aufgrund des dargelegten Befundes leider festgestellt werden, daß N.s Arbeit unter schwerwiegenden Mängeln der Methode leidet und weder historisch noch theologisch befriedigen kann. Was sie bietet ist allenfalls ein Resümee von Döllingers Äußerungen zur Wiedervereinigungsproblematik.

Augsburg Walter Brandmüller

Neuner, Peter: **Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung.** Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 362 S. (Münchener Universitätsschriften. Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd 15) kart. DM 46.–

Der Rez. bedauert, daß besondere Umstände die Besprechung des Buches um über ein Jahr verzögert haben. Die Arbeit N.s, der mittlerweile durch einige einschlägige Publikationen bekannt ist, ist seine 1976 in München vorgelegte Diss. (Referenten: H. Fries und G. Schwaiger).

Im Unterschied zur ursprünglich vorgesehenen Zielsetzung, „die Problemkreise, die den Modernismus und die Kontroverse um den Antimodernismus bestimmten, in der Sicht von Hügels darzustellen" (29), kam Vf. mehr und mehr dazu, „die verborgene, entgegen dem ersten Anschein aber höchst folgerichtige und zwingende Methode des Hügelschen Denkens" zu untersuchen (30) und darzustellen wie Hügel – auch im Wechsel der Fragen und in der Verschiebung des Interesses – „in seinem Denkansatz unerschüttert blieb" (vgl. 82). Empfindet man beim Studium des Buches dort und da das Verlangen nach schärferer systematischer Aufarbeitung einer bestimmten, für die Modernismuskontroverse typischen Problematik – etwa bezüglich Hügels Wahrheitskriterium (vgl. 124f, 127ff, 194f, 217f) im Verhältnis zum Logoscharakter der Offenbarung (vgl. evt. 247) – so ist die eben erwähnte gewandelte Zielsetzung des Autors zu berücksichtigen. Entsprechend dieser Zielsetzung ist auch Umfang und Gewicht der beiden Teile des Buches verschieden.

Der e r s t e Teil, „Friedrich von Hügel und seine Stellung im Kreis der Modernisten" (33–77), bereitet mehr biographisch auf die im zweiten Teil systematisch herausgearbeitete Erkenntnis vor, daß Hügel mehr war als ein Mann vieler Beziehungen, daß er zumindest in seiner religionsphilosophischen Arbeit „ein durchaus eigenständiges und d u r c h d a c h t e s G e s a m t k o n z e p t von Theologie" hat, „das in erstaunlicher innerer Folgerichtigkeit als in sich stehendes, offenes System im Gegensatz zur Neuscholastik und ihrem Denken verstanden werden muß" (77).

Der z w e i t e Teil (79–357) trägt die Überschrift: „Der Weg der religiösen Erkenntnis". Er gliedert sich in drei Kap.: 1. „Die Antinomie des Erkennens" (86–146; hier unter anderem die für die Hügelsche Erkenntnislehre maßgebliche Unterscheidung von c o m p r e h e n s i o n und a p p r e h e n s i o n, die Vf. mit „ B e g r e i f e n " und – sprachlich nicht zwingend, aber auch Alternativen sind schwierig – „ V e r s t e h e n " widergibt; weiters Hügels Auffassung von der Verwirklichung der Person als c o n c r e t u m u n i v e r s a l e).

2. „Die Religion im Horizont des Menschlichen" (147–241; Hügels Ansicht von den drei Elementen der Religion – das historisch-institutionelle, das wissenschaftliche, das mystische – und ihr Verhältnis zueinander steht hier im Zentrum).

3. „Der Mensch vor der Wirklichkeit Gottes" (242–345; an dieser Stelle geht es um das „Prinzip des Inkarnationalismus", um das Verhältnis von „Natur und Übernatur" einschließlich einer vorzüglichen Darstellung der Kontroversen Hügels mit Blondel, Laberthonnière, Tyrrell und Loisy sowie seiner Beziehung zu Troeltsch, schließlich um die „Möglichkeit der Gotteserfahrung" mit Erläuterungen des oft unverstandenen oder nicht beachteten Hügelschen hermeneutischen Zirkels).

Ein – m. E. qualitätsmäßig abfallender – „Schluß" (346–357) bringt noch einige „zusammenfassende Hinweise auf die Aktualität Hügelscher Theologie" (346).

N.s grundlegende, in vielfachen Variierungen formulierte These lautet: „Von Hügel beginnt seine Überlegungen immer b e i m M e n s c h e n, bei seinen Erfahrungen, seinen Wünschen und Bestrebungen. Er untersucht die Implikation menschlichen Erkennens und Lebens und kommt auf diesem Weg zu einem Mehr-als-Menschlichen, zu einem personalen Gegenüber des Menschen. Gott leuchtet für von Hügel allein in der Analyse menschlicher Existenz, im Werden der menschlichen Person auf und wird hier sichtbar" (83).

Dabei ist es so, daß in Hügels Theologie „neben die Offenlegung des unendlichen Horizonts der eigenen subjektiven Erfahrung die historische Arbeit an der Biographie" tritt: „der anthropozentrische Ansatz bekommt dadurch eine zweifache Fundierung: die Erfahrung der Unendlichkeit eigener Subjektivität ... und die historische Forschung in der Biographie" (347) (bzw. in der Schrift und im Bereich der Kirchengeschichte, vgl. 344). „Religion und Übernatur können deswegen vom Menschen und seiner Entfaltung zur Person her betrachtet werden, weil sie jeweils in Korrelation zum Menschen stehen, auf dessen Fragen, Suchen und dessen Schwächen antworten. Die Methode, die dieser Untersuchung zugrunde lag, beim Menschen und den Möglichkeiten seiner Erkenntnis zu beginnen und von da aus Religion und abschließend Übernatur zu betrachten, findet hier ihre letzte Begründung und Bestätigung. ... Ansatz allen Denkens ist hier nicht Gott oder Christus, sondern der Mensch in seinem Verlangen nach übernatürlicher Erfüllung seines Seins. Von diesem so geprägten Menschen muß eine sinngemäße Darstellung Hügelschen Denkens ausgehen" (252).

Es ist nun freilich nicht so, daß diese beim Menschen ansetzende Korrelationsmethode Theologie in Anthropologie auflöste.

Im dritten Kap. des zweiten Teils stellt Vf. – endlich, aber eindeutig – heraus, daß Hügels Denkweise „die Andersartigkeit ‚otherness') Gottes, seine Zuvorkommendheit ‚prevenience') und seinsmäßige Unableitbarkeit aus der menschlichen Existenz" wahrt (vgl. 284, weiters 286, 288, 318, 347, 349), ja „Anbetung ... ist für von Hügel die Herzmitte der Religion" (298).

Schließlich kommt Vf. zu der Feststellung, daß eine Charakterisierung der Methode Hügels als einer „‚Theologie von unten' ... den hermeneutischen Zirkel, in dem von Hügel bewußt dachte", verkenne (vgl. 338). Dieses Urteil überrascht angesichts der Struktur und der Art und Weise der Durchführung der Arbeit N.s – mit dem Anspruch, so dem Ansatz Hügels zu entsprechen.

Man muß sich freilich daran erinnern, daß Vf. bereits in den methodischen Vorüberlegungen zum zweiten Teil unter Bezugnahme auf die im Hügelschen Vorwort zu „The Mystical Element of Religion" geschilderte „circular method" von einer „großen Kreisbewegung" des Denkens Hügels spricht, „in der das einzelne das Ganze und alle seine Teile bereits voraussetzt" (vgl. 84). Dies geschieht allerdings eher beiläufig und dient vor allem der unmittelbar anschließenden, den Duktus der Studie N.s begründend aufgreifenden Bemerkung, es sei „von ausschlaggebender Bedeutung, an welcher Stelle man in den Kreis eintritt und in welcher Richtung man dieser Bewegung folgt" (84). Soll man auch auf S. 334 verweisen, wo Vf. erwähnt, daß Hügel „den Zirkel aus der neuplatonischen Philosophie" übernimmt und – als „seine eigene philosophische Leistung" – „in den hermeneutischen Zirkel von Vorverständnis, historischer Kritik und geläutertem, allgemeinem Erkennen einbringt" (vgl. 334)?

Es wird davon abhängen, wie sich der neuplatonische, bei Gott, nicht beim Menschen ansetzende Zirkel zur „Kreisbewegung" Hügelschen Denkens (siehe oben) und dieses sich zur an sich inhaltsneutralen „circular method" verhält. (Im schon erwähnten Vorwort des genannten Hauptwerkes Hügels heißt es dazu in Bd I, Seite XXIV von der üblichen menschlichen Vorgangsweise, von der die „circular method" nur eine Anwendung ist: „we ever start with certain general intellectual-emotive schemes and critical principles" – „into close contact with a certain limited number of concrete facts and experiences" – „to confirm or to modify that ... scheme with which we began our quest".) Die Untersuchung N.s bietet diese Klärung nicht im erforderlichen Maß. In dieser Verhältnisbestimmung liegt – nicht absolut, jedoch auch nicht als quantité négligeable – Rechtfertigung oder/und Krise der Systematik N.s.

Sosehr Vf. zurecht darauf insistiert, daß für Hügels Interesse und Ansatz die „production of personality" „nicht nur die ethische Zuspitzung eines dogmatischen Systems" ist (vgl. 83), sondern der Ort jener Gotteserfahrung, die ihrerseits Voraussetzung für den Empfang der historisch einmaligen Offenbarung in Jesus Christus ist (vgl. 84), so kommt doch m. E. das bei Hügel stets mitpräsente Voraus der Transzendenz, ihre ontologische bzw. inkarnatorische „prevenience", bei N. zwar nicht hinsichtlich der materialen Darbietung (diese fast ausschließlich im dritten Kap. des zweiten Teils), aber bezüglich ihres formalen Stellenwertes in der Systematik zu kurz. Obwohl der Rez. Hügels Gesamtwerk bei weitem nicht so umfassend kennt wie der Vf., läßt ihn seine Beschäftigung mit Hügel die Ansicht vertreten, daß das genannte Moment die Ausführungen des Vf. schon viel früher und mit systematischer Relevanz zumindest im Sinne eines Notabene begleiten sollte, damit die „Kreisbewegung" Hügelschen Denkens nicht wie eine bloße Einbahnstraße erscheint.

Das ändert nichts am Verdienst des Vf.s, den Ort und die Richtung des Einstiegs in diese Kreisbewegung sachgerecht und so gewählt zu haben, daß der Kontrast des Hügelschen Ansatzes zur Geschichtslosigkeit nicht nur der Neuscholastik, seine Originalität, Konsequenz und Aktualität in hellem Licht ist. Und das war er in dieser Weise vor N.s Arbeit offenbar nicht.

S. 143 belegt Vf. die Übereinstimmung Hügels mit Troeltsch bezüglich des „Wesens" des Christentums mit Verweis auf ein in „The Mystical Element of Religion", Bd II, S. 359, aufgenommenes Troeltsch-Zitat, das Vf. S. 143, Anm. 21, deutsch aus Troeltsch widergibt. Er gibt aber keinen Hinweis darauf, daß Hügel in das Zitat die Worte „articulation and correction" einfügt: die Formel für das Wesen des Christentums ist also für Hügel nicht nur – wie es das Zitat insinuiert – „articulation", sondern auch "correction" von dem, was sich sonst in der Religion findet.

S. 251 zitiert Vf. Hügels Wort, daß „‚christliche Theologie nicht [nur] Soteriologie'" ist. Doch entfremdet er es dabei von seiner eigentlichen Sinnspitze, die nicht – wie der Kontext N.s annehmen ließe – auf Bevorzugung des Schemas „Natur und Übernatur" gegenüber dem Schema „Sünde und Erlösung" abzielt, sondern auf Gottes Unausschöpflichkeit und Vorrangigkeit gegenüber all seinem schaffenden und erlösenden Tun, denn: „... God is God, already apart from His occupation with us. These are the great facts which I believe to be specially revealed to us in the dogma of the Holy Trinity – facts of which we have an especial need in these our times. ... We thus retain a strong sense that not even Jesus Christ and His Redemption exhaust God. Christian prayer, indeed Christian theology, are thus not Soteriology, practical or theoretical" (Hügel, Essays and Addresses. Second Series, London and Toronto 1926, S. 218. – Etwas später, S. 224, stellt Hügel die Sinnspitze der zitierten und anderer im Kontext gemachter Aussagen mit dem zusammenfassenden Satz heraus: „The Prevenience of God thus appears as the root-fact and the root-truth of all our previous positions."). – Ist N.s kontextuell problematische Verwendung des Hügelschen Wortes verräterisch im Hinblick auf eine mitunter etwas zu schematisch vereinnahmend einbahnige Tendenz der Beschreibung des Ansatzes Hügels bzw. der Methode des Vf.s?

S. 287 schreibt Vf.: „So ist festzuhalten, daß von Hügel in diesem Brief die Kennzeichnung des Modernisten, wenn auch widerwillig, auf sich bezieht, und daß er sich dem rechten Flügel der Modernisten zurechnet." Vf. bezieht sich damit auf Hügels Formulierung „à droite des modernistes". Aber heißt diese nach normalem Sprachverständnis nicht eher: rechts von den Modernisten? Diese Übersetzung beinhaltet einen anderen Sachverhalt, nämlich daß Hügel die Bezeichnung Modernist auch in diesem Brief (1921 an Guisan) für seine Person zurückweist.

Es „wurden alle Zitate vom Verfasser übersetzt", auch wenn „auf frühere Übersetzungen zurückgegriffen werden" konnte (31). Mit dem Originaltext belegt wurden, von einzelnen Wendungen abgesehen, nur nichtveröffentlichte Schriften. Im Hinblick auf den Druck seiner Arbeit blieb dem Vf. leider wohl keine andere Wahl.

Vf. benützt zahlreiche weitverstreute unveröffentlichte Quellen, fast durchwegs Briefe.

Im Abkürzungsverzeichnis fehlt das Sigel EL (für Eternal Life).

S. 313, in Z. 18 muß es heißen: verneint (statt: vereint).

Das Buch hat ein Personen-, kein Sachregister.

Trotz der vom Rez. vorgebrachten kritisch-fragenden Grundsatzanmerkung und einiger untergeordneter, teilweise möglicherweise einzuordnender Mängel sieht er in N.s Arbeit insgesamt ein in weitem Denkhorizont erwachsenes, wertvolles, den Forschungsstand im Hinblick auf Hügel als systematischen Denker voranbringendes Ergebnis eingehender Beschäftigung mit einem Christen und einem Werk, dem zu begegnen theologisch und spirituell in erheblichem Range fruchtbar sein kann. Angesichts aktueller Schwierigkeiten gibt nicht zuletzt Hügels sowohl kritisch durchdachtes als auch – ohne inneren Widerspruch – spirituell-existentiell gelebtes Verhältnis zur Kirche bzw. in der Kirche Anlaß zu Besinnung und Orientierung. Auch N.s Analyse weist in diese Richtung. Sie bietet überhaupt eine Fülle von Beziehungen und Zusammenhängen und klärt am Schluß mit Akribie Mißverständnisse um Hügels wichtigen Aufsatz „Experience and Transcendence" auf (vgl. 334ff). Vf. kennt eben nicht nur Hügel, sondern auch das theologisch-historische Umfeld. Das ist eine große Stärke der Untersuchung.

Salzburg Johann Werner Mödlhammer

Pohlschneider, Johannes: **Der nationalsozialistische Kirchenkampf in Oldenburg.** Erinnerungen und Dokumente. – Kevelaer: Butzon & Bercker (1978). 147 S., kart. DM 16.80

Kaum eine Epoche der neueren deutschen Kirchengeschichte ist, nicht zuletzt dank der ebenso vorbildlichen wie unspektakulären Tätigkeit der „Kommission für Zeitgeschichte", Bonn, so intensiv

aufgearbeitet wie die Zeit von 1933 bis 1945. Große Akteneditionen erschließen minutiös Vorgeschichte und Geschichte des Reichskonkordates, die diplomatische Korrespondenz zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich, die Kirchenpolitik des deutschen Episkopats, die Korrespondenz Papst Pius XII. mit den deutschen Bischöfen; wertvolle Untersuchungen beleuchten wichtige Kapitel der Geschichte der Katholischen Kirche in den für sie so entscheidenden Jahren.

Der Überblick über das auch anderorts auf diesem Felde Geleistete läßt freilich eines deutlich erkennen: es ist das merkliche Defizit an „Lebenserinnerungen" der im kirchlichen Raum tätigen Persönlichkeiten, die anders – und besser – die Unmittelbarkeit des jeweils Geschehenen und Erlebten zu vermitteln vermögen, als es in der trockenen Sprache der „Akten" überhaupt möglich ist. Die Gründe für dieses „Defizit" sind mannigfaltig; sie erörtern hieße, die „historische Psychologie" des deutschen Katholizismus der Nachkriegsepoche analysieren.

Um so dankbarer nimmt man die hier vorliegenden „Erinnerungen" des Aachener Altbischofs Dr. theol. Dr. phil. Johannes Pohlschneider zur Hand. Als „Bischöflicher Offizial", d. h. als Generalvikar des Bischofs von Münster für den oldenburgischen Anteil des Bistums Münster von 1940 bis 1948, stand er in vorderster Front in der zweiten Phase des „nationalsozialistischen Kirchenkampfes" in Oldenburg. P. entschloß sich zur Herausgabe dieser „Erinnerungen" nicht zuletzt auch deswegen, um „den jungen Menschen von heute", die wohl nicht ahnen können, „wie schwer es in unserem Zeitalter ist, eine Diktatur zu überwinden", den Blick zu öffnen für die zerstörerischen Machtmechanismen eines totalitären Staates, dessen Ziel es war, „alle Bereiche des gemeinschaftlichen und persönlichen Lebens der Menschen von Grund auf umzugestalten" (7).

Die eigentlichen, auf unmittelbaren persönlichen Erlebnissen und Erfahrungen beruhenden Erinnerungen beginnen mit den Ausführungen „Meine Berufung zum Bischöflichen Offizial. – Schwieriger Einstieg – gefährlicher Weg" (25ff). Sie sind eingebettet in die zuvor erfolgte Schilderung der Oldenburger Vorgänge seit 1933 bis hin zur Verhaftung des Amtsvorgängers Franz Vorwerck im Zusammenhang des spektakulären, weit über die Grenzen des Landes hinaus beachteten „Kampfes um das Kreuz in der Schule" 1938.

Bereits die für den 1. Juni 1940 vorgesehene Einführung des 41jährigen neuen Offizials in sein Amt durch Bischof Clemens August Graf von Galen in der Pfarrkirche St. Georg zu Vechta stieß auf den grundsätzlichen Widerstand sowohl des Oldenburgischen Ministers für Kirchen und Schulen, Julius Pauly, als auch des Reichskirchenministers Kerrl. Ziel der staatlichen Politik war die Auflösung des Offizialates und die Eingliederung des Offizialat-Bezirks in die Diözese Osnabrück. Damit wäre Oldenburg dem geistig-geistlichen Einfluß des ebenso kämpferischen wie vom Volk verehrten Münsteraner Bischof entzogen gewesen. Die staatliche Seite stand hierbei auf dem Rechtsstandpunkt, daß der „Vertrag zur Regulierung der Diözesanangelegenheiten der katholischen Einwohner des Herzogtums Oldenburg" vom 5. Januar 1830 „als nicht mehr bestehend anzusehen sei", da der Bischof von Münster durch sein Verhalten selbst dem Vertrag die Rechtsgrundlage entzogen habe. In Münster freilich betrachtete man den „Vertrag" nach wie vor als geltendes Recht. So wurde P. entgegen der ausdrücklichen Weisung des Ministers offiziell in sein Amt eingeführt. Gleichwohl gaben sich die staatlichen Stellen nicht „geschlagen". Unter deklarantem Bruch der einschlägigen Bestimmungen des „Reichskonkordates" von 1933, in denen festgelegt war, daß im Besitz und in der Verfügungsgewalt der Kirche befindliche Gebäulichkeiten, soweit sie Eigentum des Staates seien, unangetastet zu bleiben hätten, wurde am 31. Mai, einen Tag vor der Einführung P.s, die Räumung des Offizialatgebäudes verfügt, die dann am 11. Juni gewaltsam durch die Geheime Staatspolizei erfolgte. Eine weitere Kampfmaßnahme von Staat und Partei bedeutete die am 13. Juni folgende Anweisung zur vorläufigen Einstellung der Zahlung der sogenannten „Bauschsumme" durch die Staatsregierung Oldenburg an die katholische Kirche. Gerade diese Frage führte, wie an einer Reihe von wichtigen Dokumenten belegt wird, zu einer Auseinandersetzung zwischen dem Oldenburgischen Kirchenministerium und der Parteikanzlei in München auf der einen und dem Reichskirchenministerium auf der anderen Seite. Wollte Kerrl die Weiterzahlung der „Bauschsumme" als, wie er formulierte, „freiwillige Leistung" des Staates fortbestehen lassen, so setzte sich der Stellvertreter des Führers, Martin Bormann, für eine ersatzlose Streichung der Zahlungen ein: „Die Einstellung der Zahlung der Bauschsumme für die katholische Kirche in Oldenburg ist durch das Verhalten des Bischofs von Münster völlig gerechtfertigt. Außerdem hat der Herr Minister der Kirchen und Schulen in Oldenburg dem Bischöflichen Offizialat Vechta bereits mitgeteilt, daß dieses mit einer Weiterleistung der Bauschsumme nicht mehr rechnen dürfe. Die Einstellung dieser Staatsleistung ist daher als eine für das Prestige von Partei und Staat notwendige Maßnahme anzusehen und widerspricht deshalb nicht dem von Ihnen angeführten Wunsch des Führers", hieß es im Schreiben Bormanns an Kerrl vom 10. Oktober 1940. Damit war die Angelegenheit entschieden.

Eine weitere Station im Oldenburger „Kirchenkampf" war die Zerstörung der kirchlichen Pressearbeit Ende Mai 1941. Das seit 1934 bestehende Katholische Kirchenblatt für Oldenburg „Kirche und Leben" mußte sein Erscheinen aufgrund der „wirtschaftlichen Erfordernisse der Zeit", wie die Begründung lautete, einstellen. Sein Chefredakteur, Wilhelm Grillmann, war bereits am 21. Januar verhaftet worden. Als er Anfang Juni dank der Vermittlung des Osnabrücker Bischofs Wienken entlassen wurde, war das Kirchenblatt bereits verboten. P. rief die Gläubigen öffentlich dazu auf, „dem Geiste, der allwöchentlich aus ‚Kirche und Leben' zu uns sprach, die innere Treue zu halten. Und wenn dann später unser Kirchenblatt wieder erscheint, wird es sich zeigen, daß es seine alten Freunde nicht verloren hat". (87).

Die Last und Verantwortung, die geistige Not und die ständig virulente Angst vor neuen Unberechenbarkeiten des nationalsozialistischen Kirchenkampfes wären für P. nur sehr schwer zu ertragen gewesen, hätte er sich nicht uneingeschränkt der geistig-moralischen, aber auch der kirchenpolitischen Unterstützung seines Bischofs sicher sein können.

Gerade seine Schilderung der Zusammenarbeit mit Clemens August Graf von Galen zeigt dies deutlich. Der spätere Aachener Bischof hat von Galen verehrt: „Er ist mir zum Lehrmeister geworden, zum Ideal" bekennt er freimütig. So gehört nicht zuletzt dieses Bekenntnis zu von Galen zu den persönlichsten Passagen der im Persönlichen eher verhaltenen „Erinnerungen". Um so härter traf den Offizial dann auch der Tod seines Bischofs 1946.

Die Jahre des Aufbaus und der Erneuerung nach 1945 gehörten für P. zu den schönsten und menschlich wie geistig fruchtbarsten seines Lebens. Mit der Schilderung der Entwicklung bis zu seiner Ernennung zum Generalvikar des neuen Bischofs von Münster im Jahre 1948 greift er zeitlich zwar über das eigentliche Thema seiner „Erinnerungen" hinaus; für ihn aber gehört diese neue Phase der Entwicklung wesentlich und nicht nur zufällig zum Thema der „Bewältigung" des Kirchenkampfes. In jenem, trotz aller Not, geistig-religiösen Aufbruch war die Möglichkeit gegeben, Vorstellungen zu entwickeln und zu verwirklichen, die unter dem Eindruck der Gewaltherrschaft als unabdingbare Erfordernisse für die Gestaltung eines aus christlichem Geist aufgebauten menschlichen Zusammenseins erschienen: Auf- und Ausbau eines konfessionellen Schulwesens, Einrichtung von katholischen Akademien und Hochschulen zur Ausbildung von Lehrern, Verwirklichung „ehrlicher Toleranz" und einer „Freiheit für alle". Den Weg zur Entkonfessionalisierung der Schulen und der Lehrerausbildung und der „Verzicht" auf Katholische Universitäten, im Unterschied zu Belgien, Italien, Frankreich, Nordamerika und anderen Ländern, unter dem Vorwand vermeintlicher Toleranz und unter scheinbarer Anerkennung eines ebenso nichtssagenden wie gefährlichen „Pluralismus" hat der Aachener Bischof persönlich im Bewußtsein kirchlicher Verantwortung zutiefst als eine Fehlentwicklung betrachtet, und der kritische, historisch denkende Zeitgenosse stellt sich angesichts der geistigen – und moralischen – Situation unserer Zeit die Frage, ob der einsame Rufer in der aufklärerischen Wüste nicht vielleicht doch recht gehabt haben mag.

Die „Erinnerungen" des Aachener Altbischofs haben, nicht zuletzt dank der erstmaligen Publikation bisher unbekannter Quellen, um deren Ermittlung sich Verwaltungsrat Hans Schlömer in Vechta bemüht hat, unsere Kenntnisse über den „Nationalsozialistischen Kirchenkampf in Oldenburg" bereichert. Sie sind darüber hinaus zugleich „Bekenntnis", und als solches werden sie ihren bleibenden Wert behalten, auch wenn die historische Forschung aufgrund einer umfassenderen Erfassung des Quellenmaterials zu einem differenzierteren und in mancher Hinsicht vielleicht geschlosseneren Bild der Vorgänge gelangen würde.

Aachen Herbert Lepper

Auer, Johann: **Gott – Der Eine und Dreieine.** – Regensburg: Pustet (1978), 600 S. (Kleine Kath. Dogmatik von Johann Auer und Joseph Ratzinger Bd II) kart. DM 29.80

J. Auer legt hier den sechsten Bd in der Erscheinungsreihe der KKD vor, die sich nun schon eine feste Position unter den dogmatischen Lehrbüchern des deutschen Sprachraumes erworben hat. Dies ist im Hinblick auf den inhaltlichen Reichtum des Werkes wie auf seine darstellerische Gekonntheit und denkerische Präzision an sich nicht verwunderlich. Andererseits ist dieser Erfolg auch wieder nicht als selbstverständlich zu erachten, wenn man die Eigentümlichkeit dieses Werkes in Anliegen und Intention bedenkt, das in der gegenwärtigen Krise der Theologie nicht durch zugespitzte Thesen und gewagte Kombinationen Aufmerksamkeit erregen, sondern allein den Glauben der Kirche unter Aufnahme von Schrift und Tradition für das gegenwärtige Verstehen in denkerischer Eigenständigkeit auslegen möchte.

Die dem Theologen auferlegte Verantwortung ist gerade in der „Gotteslehre" erheblich, die nach wie vor als die „Grundwissen-

schaft" aller Theologie angesehen werden muß. An dieser Stelle erfolgt der Einstich des Zirkels, der über die Gestalt und die Güte des ganzen Kreises entscheidet. Dabei ist hier in der Bearbeitung des weitverzweigten Stoffes das Bemühen deutlich spürbar, zwischen den Extremen einer bloßen Tradierung des vorgeprägten Materiellen und einer Modernität um jeden Preis hindurchzuschreiten und eine Mitte zu finden, die in der „Sache" selbst angelegt ist. Das zeigt sich beispielhaft schon bezüglich der einleitenden Thematik, in der es um die Frage geht, welcher Gott nun eigentlich „Gegenstand" der dogmatischen Theologie sein solle: der „Gott an sich" (den es z. B. für die existentiale Theologie nicht gibt) oder der „Gott für mich", über den allein mit objektivem Geltungsanspruch auftretende theologische Aussagen kaum möglich sind. Wenn Vf. sich hier für den „lebendigen Gott" entscheidet, der in der Gemeinschaft der Kirche bezeugt wird, so bedeutet das keine verbale Lösung einer tiefwurzelnden theologischen Problematik, sondern eine fundierte Option dafür, daß die dogmatische Gotteslehre ein „Reden aus Gott" sein muß, daß aber gerade infolge der Anerkennung Gottes als des Subjektes dieses Redens dem Theologen auch die Ermächtigung des Sprechens „über das An-Sich-Sein Gottes" geschenkt ist.

Mit der Einstellung auf den „lebendigen Gott" des Glaubens ist grundsätzlich auch die heute oftmals überscharf angesetzte Distinktion zwischen dem „Gott der Philosophen" und dem „Gott der Offenbarung" (Pascals „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs") überstiegen; denn zur Lebendigkeit des Gottes der Offenbarung gehört nicht nur das schlichte Nacherzählen seines weltzugewandten Handelns, sondern ebenso auch das Betroffensein des menschlichen Denkens von Gottes geschichtsmäßiger Wirklichkeit. Es handelt sich freilich um ein Betroffensein, das vor allem philosophisch reflektiert und ausgelegt werden muß. Mit Recht betont Vf. deshalb schon zu Beginn, daß eine der Wurzeln für die Gottesnot unserer Zeit in dem Fehlen einer allgemein verbindlichen Philosophie zu suchen ist.

Aber es bleibt nicht bei der Feststellung dieser an sich beklagenswerten, aber unbestreitbaren Tatsache. Im Verlauf der Darstellung geschieht vielmehr auch die positive Aufarbeitung dieses Mangels und zwar mit Hilfe eines philosophischen Grundwissens, das den Ertrag der abendländischen Denkgeschichte bis hin zur Moderne aufnimmt. Im Spiegel dieses philosophischen Denkens vermag Vf. (nach einer am Anfang ausführlichen Analyse der Gegenwartssituation und ihrer gebrochenen Einstellung zur Gottesfrage [Atheismus; Gott-ist-tot-Theologie]) auch wesentliche Befunde der traditionellen Gotteslehre aufzunehmen und sie, der spekulativen Abstraktheit entkleidet, mit der Tiefe des menschlichen Bewußtseins in Verbindung zu bringen. Wie sich hier die „Lebendigkeit" des existentiellen Sprechens „aus Gott" mit dem objektivierenden Reden „von Gott" verbindet, zeigt sich u. a. an der Erklärung des „Glaubens als Weg zu Gott" (26ff), an der Hervorhebung der „Existenzoffenbarung Gottes in Menschwerdung und Geistsendung" (68ff) und besonders auch an der Einbringung des heute so gefragten „Erfahrungsmomentes" in der Gottbeziehung des Menschen (72ff).

Dabei behalten die objektivierenden Wesensfragen durchaus ihre angemessene Position. So umgeht Vf. keineswegs die oft als philosophischer Nebenzweig betrachtete und als spröde empfundene Lehre von den „Eigenschaften Gottes".

Dabei gelingt es ihm unter Heranziehung des konstrastierenden menschlichen Geschöpflichkeitsbewußtseins aus den an sich nüchtern erscheinenden Formeln der „Aseität", der Unendlichkeit, oder der Vollkommenheit Gottes ein lebendigeres Verständnis freizusetzen. Beispielhaft für dieses Bemühen sind u. a. die theologischen Erklärungen „zur Würde und Majestät, Herrlichkeit und Heiligkeit Gottes" (415ff), die zudem stets durch eine treffend ausgewählte biblische Begründung vorbereitet sind. Aber auch ein in der modernen Dogmatik beinahe verloren gegangenes Attribut wie das der „Schönheit" Gottes (408) gewinnt hier neues Licht und neue Eindringlichkeit. Das liegt nicht zuletzt an dem Vermögen, mit dem Vf. in den durchaus auf das Gegenwartsbewußtsein ausgerichteten Interpretationsgang auch auch die Ergebnisse der klassischen Theologie eines Augustinus, eines Anselm v. Canterbury, eines Thomas und Nikolaus v. Kues aufzunehmen und in die Problemdiskussion einzubringen vermag. So wird gleichsam der Stoff der abendländischen Theologiegeschichte verflüssigt und in dieser Form als belebendes Element dem modernen Denken zugeführt.

Das geschieht nicht in einer bloßen logischen Aneinanderreihung der die Gotteslehre bestimmenden tragenden Gedanken. Dem Ganzen liegt vielmehr ein ideales „Konstruktionsprinzip" zugrunde, das für eine systematische Theologie durchaus angemessen und sogar erforderlich ist, wenn es der Heilswirklichkeit selbst entnommen ist. Dieses ist das sich auch schon in anderen Bänden andeutende (z. B. vor allem in der Gnadenlehre, Bd V) Lebensprinzip des dreifaltigen göttlichen Seins, das hier den „Grund und Tenor" (580) der ganzen Gotteslehre abgibt. Von diesem Ursprung und Ziel des dogmatischen Denkens über Gott wird aber nicht in der Weise eines den Menschen entweder herausfordernden „mysterium logicum" gesprochen, sondern, wie sich schon bei der Deutung der augustinischen „psychologischen" Trinitätslehre zeigt (201ff), in Entsprechung zum Selbstverständnis des Menschen als Wesen personaler Liebe, die letztlich Ausdruck eines prinzipienhaften personalen Liebesgeschehens in Gott selbst ist, das auch die Offenbarung der Dreieinigkeit in der Heilsökonomie verständlich macht. Dabei bleibt die vielgebrauchte Formel „die immanente Trinität ist die heilsgeschichtliche Trinität" dem Mißverständnis entzogen, daß die Dreiheit erst in der Offenbarung konstituiert wird. In allen diesen Belangen erweist sich diese Gotteslehre als reifes Werk eines theologischen Denkens, das eine ganze Lebensarbeit zusammenfaßt und sie beeindruckend mit dem Zentrum heutigen personalen Denkens verbindet.

München Leo Scheffczyk

Bracken, Joseph A: **What are they saying about the Trinity?** – New York, Ramsey, Toronto: Paulist Press 1979.

Dieses kleine Buch (90 Seiten) ist sehr inhaltsreich und, wie mir scheint, auch sehr wichtig. Es geht im Vorwort von der Beobachtung von Karl Rahner aus, die Trinität werde zwar formal geglaubt, aber sie habe keine wirkliche Resonanz im Leben der Christen. Im Blick auf diese Differenz zwischen dem tatsächlichen religiösen Leben und der Glaubensformel wird über neuere Versuche in Europa und in den Vereinigten Staaten und bei Katholiken und Protestanten berichtet, die versuchen, diese Differenz und die damit zusammenhängende Isolierung des Trinitätsdogmas zu überwinden.

So werden im ersten Kapitel die Gedanken von B. J. F. Lonergan und die Gedanken von Karl Rahner und H. Mühlen zu der Sache dargelegt. Sie alle bemühen sich um ein lebendigeres Verständnis der Trinität, ohne freilich alle Probleme lösen zu können. Dies wird zuerst bei Lonergan gezeigt, dann wird auf K. Rahners Gedanke von der Verbindung der Trinität mit den heilsgeschichtlichen Tatsachen eingegangen und schließlich auf H. Mühlen, der über eine Analyse der Ich-Du-Wir-Beziehung und deren moderne philosophische Erläuterungen nach einer lebendigeren Weise des Verständnisses der Trinität strebt.

Das zweite Kapitel unseres Buches referiert zunächst die Gedanken von J. Moltmann. Er bringt die Trinität eng mit dem Gedanken des Todes Jesu zusammen. Dies scheint auf Gedanken von Karl Barth zurückzugehen, daß der Vater leidet im Leiden des Sohnes und daß gerade aus diesem Mitleiden die höhere Einheit, der Geist, hervorgeht. Aber auch dieser eindrucksvolle Gedanke bringt doch, wie der Verfasser bemerkt, große Schwierigkeiten mit sich.

Schließlich wird in diesem zweiten Kapitel über den Trinitätsgedanken von B. W. Williams berichtet, der gleichfalls zu den „Prozeß-Denkern" gehört. Auch Williams geht von einer Analyse der menschlichen Liebe aus, jener Liebe, die im Geben und Empfangen wächst. Sie wächst in der Entfaltung der Freiheit. Und analog könne Gott als eine Gemeinschaft von Personen begriffen werden mit einer reichen Entfaltung gegenseitiger Freiheit. Gott kann nicht unbeweglich sein, denn man kann nicht denken, er sei nicht bewegt vom Leiden seines Sohnes. Ist nicht vielleicht gerade dieses Mitleiden Voraussetzung größerer und stärkerer Liebe und damit größerer und stärkerer Einheit? Man muß nach dem Verfasser vom neuplatonischen, passionslosen Gott loskommen. Und so wird hier ähnlich wie bei H. Mühlen von der Veränderlichkeit Gottes gesprochen.

Im dritten Kapitel unseres Buches wird auf die trinitarischen Gedanken von E. Jüngel und J. L. Segundo SJ eingegangen. Jüngel hat die Idee, daß Gott das Sein im Werden ist und daß seine Offenbarung in den Zusammenhang dieses Werdens gehört. Werden ist Gottes ewige „Entscheidung". Und was er so schon immer wird, das wird er auch und vollends in der Offenbarung, im Tod und in der Auferstehung Jesu. Und ähnlich wie bei Moltmann wird hier der Gedanke ausgesprochen, daß die Liebe noch tiefere Liebe wird im Durchgang durch die Trennung vom Sohn in seiner Kreuzesverlassenheit.

Der Jesuit J. L. Segundo wagt zu sagen, daß die drei Personen eine „Society" bilden. Und auch er wehrt sich gegen eine abstrakte Unveränderlichkeit des philosophischen Gottes. Diese Vorstellung habe, so sagt er, die Christen immer verhindert, frei und kreativ zu werden, der unveränderlich konzipierte Gott habe sich für sie assoziiert mit der angeblich unwandelbaren Stabilität von Kirche und Staat.

Schließlich werden auch noch die Gedanken von J. Royce zum Thema besprochen. Auch Royce geht von einer Ontologie der Gemeinschaft aus. Die in Gemeinschaft Stehenden interpretieren einander gegenseitig, und im Fortschreiten dieser wechselseitigen Interpretation wächst die Gemeinschaft in einem sich ständig steigernden und vertiefenden Prozeß, in dem die Teilnehmer ebenso wachsen in ihrer Einheit mit sich wie in ihrer Einheit untereinander. Dieser Gedanke ergibt dann sein Modell des Begreifens Gottes. Und er wird ausgebaut zu einem Modell des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung und des Vaters zum Sohn und zum Geist in der Erlösung. Wir haben also wiederum einen „Prozeß-Denker"; im Prozeß, wie er hier gedacht ist, konstituieren die Personen den Prozeß und der Prozeß konstituiert die Personen.

Zum Schluß wird noch auf die Gedanken von C. G. Jung über die Trinität eingegangen. Dabei wird besonders auf die bi-sexuelle Natur der archetypischen Trinitäts- oder auch Quaternitätssymbole hingewiesen.

Das kleine Buch ist besonders für uns europäische Theologen von hohem Interesse. Denn es zeigt die Bemühungen von H. Mühlen, J. Moltmann und E. Jüngel in einem offenbaren Zusammenhang mit amerikanischen Bemühungen. Dabei geht es eigentlich überall darum, die begriffliche Erstarrung und Isolierung des Trinitätsdogmas zu überwinden. Die Erstarrung dieses Dogmas zu einem abstrakten Begriffskunststück, wie einmal gesagt wird, soll in Bewegung gebracht werden, vor allem durch die Einführung der Gedanken des Prozesses, die großenteils angeregt sind durch die Philosophie von A. N. Whitehead, oder durch die Einführung der Gedanken einer Ontologie der Gemeinschaft und der Liebe.

Und die Isolierung des Trinitätsdogmas soll aufgebrochen werden durch die Überwindung der „Unbeweglichkeit" Gottes, nämlich des Gottes der Philosophen, und durch die enge Verbindung des Trinitätsgedankens mit den Heilstatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu und damit durch lebendige Wiedereinbringung des Dogmas ins Herz der ganzen neubundlichen Heilsverkündigung. Und andererseits durch eine engere Verbindung mit dem wirklichen Leben und den wirklichen Erfahrungen heutiger Christen.

Diese Tendenzen und die in ihrem Zug sich zeigenden Versuche sind, wie mir scheint, höchst bemerkenswert. Man wird allerdings nicht sagen können, daß diese Versuche nach allen Seiten befriedigend sind. Das sieht auch unser Verfasser. Aber es könnten Schritte sein auf einem Weg, der weiter gegangen werden sollte und der noch sorgfältiger, als es bisher geschah, zu bedenken ist.

Was mir bei allen diesen Versuchen zu fehlen scheint, ist eine solide historische Grundlage. Es sollte doch geklärt werden, wie das Trinitätsdogma eigentlich erwuchs, auf welche älteren Bezeugungen sich die späteren Versuche stützen, im Zusammenhang und in der Folge der metaphysischen Fassung des Inkarnationsgedankens auch den Trinitätsgedanken metaphysisch zu formulieren. Bevor wir über die Genesis sowohl der ältesten Bezeugungen wie der späteren metaphysischen Fassungen dieser Gedankenkomplexe klarer sehen können, werden wir kaum in der Lage sein, jene Synthesen des Trinitätsglaubens zufriedenstellend durchführen zu können, die in all den hier berichteten Neuversuchen angezielt werden.

Freiburg Bernhard Welte

Nocke, Franz-Josef: **Liebe, Tod und Auferstehung.** Über die Mitte des Glaubens. – München: Kösel (1978). 175 S. kart. DM 19.80

Das vorliegende Buch entstand aus einer Seminarveranstaltung, einem interdisziplinären Kolloquium über den Begriff Liebe und aus einer Vorlesungsreihe an der Gesamthochschule Duisburg. Vf. versucht, als Antwort auf mannigfache Krisen der Lebensorientierung und der Sinnsuche die innersten Zusammenhänge von Lebenserfahrung und Glaubensbotschaft aufzuzeigen. Das geschieht in vier großen Schritten: in einer Analyse des Begriffs „Liebe", in einer eingehenden Darstellung des Problemfeldes Selbstverwirklichung und Liebe, in der Erörterung des Verhältnisses von Liebe und Tod sowie in der Darlegung des christlichen Auferstehungsglaubens. In allen diesen Kapiteln ist Vf. bemüht, theologische Aussagen mit nicht-theologischen zu vermitteln und auch theologische Meinungsverschiedenheiten sichtbar zu machen.

Es handelt sich um eine materialreiche Dokumentation, die für Leser in der Oberstufe und für Studienanfänger von gutem Informationswert ist. Bei der Darlegung der Glaubensbotschaft dominieren biblische Belege; die systematischen Erörterungen sind stark an K. Rahner orientiert. Hilfreich sind geistes- und theologiegeschichtliche Materialien, die sich heute nicht besonders hoher Beliebtheit erfreuen, wie z. B. die klassischen Disputationen über „reine" (desinteressierte) Liebe, Selbst- und Gottesliebe u. a. Selbstverständlich kann das Buch nicht alle Erwartungen erfüllen. So sind z. B. die Materialien über Liebe, Schmerz und Leiden weitgehend der klassischen Dichtung entnommen, von der Antike an (Orpheus und Eurydike) bis zu Romeo und Julia. Ein Blick in die leidende und kämpfende Christenheit etwa in Lateinamerika und deren Dichtung (Ernesto Cardenal und andere) hätte geholfen, einen etwas weltschmerzlerischen Zug zu vermeiden. Bei der guten Kritik traditioneller Erlösungsvorstellungen, die Vf. aus einem Blick auf das Leben Jesu als „gefährliche Hingabe" vorträgt, wäre eine genauere Berücksichtigung der vom Vf. zitierten Forschungen R. Peschs über den bewußten Tod Jesu für die, die den „allerletzten Boten" an Israel ablehnten, wichtig gewesen.

In einem abschließenden Kapitel konfrontiert Vf. den Befund seines Buches mit geläufigen und auch verbrauchten christlichen Grundwörtern.

Münster Herbert Vorgrimler

Thatcher, Adrian: **The Ontology of Paul Tillich.** – Oxford: University Press 1978. VIII, 196 S. (Oxford Theological Monographs) Ln £ 8.50

Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine Analyse ontologischer Grundbegriffe, die im philosophisch-theologischen System Paul Tillichs (T.s) eine zentrale Rolle spielen. Das Buch entstand aus einem Zeitschriftenartikel („Existence and Life in Tillich", S. 153 Anm. 29 – vgl. auch S. 159). Die Arbeit wurde als ursprünglich philosophische Diss. von der Univ. Oxford angenommen.

In der Einleitung räumt der Autor ein, das Feld „Tillich" sei inzwischen fast über Gebühr beackert worden, sieht aber die Berechtigung für einen erneuten Anlauf darin gegeben, daß die meisten Arbeiten bzw. Kritiken mit zu wenig Sorgfalt bzw. Ausführlichkeit den geistes-begriffsgeschichtlichen Hintergrund des Philosophen und Theologen aufarbeiten. Es ist die Absicht Thatchers (Th.s), genau diese Lücke zu schließen.

Im Anschluß an das einleitende Kap. („Ontology and the ontological question") wird den das T.sche System prägenden ontologischen Begriffen bzw. Prozessen jeweils ein Kap. gewidmet: „Being", „Non-Being", „God", „Essence", „The transition from essence to existence", „New Being". Kap. VIII („The wider role of ontology") beschließt die Diss. als Kritik und Ausblick, wobei sich die Kritik prinzipiell dem Anliegen T.s, Ontologie bzw. ganz allgemein Philosophie und Theologie miteinander ins Gespräch zu bringen bzw. einander ergänzen zu lassen, verbunden weiß.

Obwohl die Analyse der genannten Begriffe auf deren Herkunft hin im Vordergrund steht, ist die Reihenfolge keineswegs willkürlich. Zunächst werden die Begriffe „Sein", „Nichtsein", „Wesen", insofern sie die Unterschiedenheit und gleichzeitig die Beziehung von Gott und Welt gedanklich zu klären vermögen, erörtert. Sie dienen dann im weiteren Verlauf als Grundlage für die ontologische Behandlung zentraler biblischer Themen wie Schöpfung, Sündenfall und Erneuerung der Gott-Welt-Beziehung in Jesus dem Christus.

Dabei geht es dem Autor, wie bereits angedeutet, nicht so sehr um die grundsätzliche Frage nach der Vereinbarkeit von ontologischen und biblischen Fragestellungen bzw. Vorstellungsweisen, sondern vor allem um die Klärung der Fragen: 1. Aus welchen geistesgeschichtlichen Traditionen entnimmt T. die zentralen Begriffe seines Systems? 2. Gelingt es ihm, diese trotz der bunten Vielfalt ihrer Herkunft zu einem neuen, widerspruchsfreien Ganzen zusammenzufügen?

Der Autor bezeichnet die an Augustinus und Schelling orientierten Denkbewegungen als „the two main traditions" (96) in T.s System.

Entscheidend am Werk Augustins sind für T. vor allem zwei Aspekte. Einmal, daß er (in der Nachfolge Platos und Plotins) keinen Graben entstehen ließ zwischen Philosophie und Theologie, indem er die Wirklichkeit, die in der Sprache der Religion mit „Gott" angesprochen wird, als „esse ipsum" bezeichnete. Zum zweiten begründete er den „ontologischen" Typus der Religionsphilosophie, der sich nach T.s Auffassung grundlegend vom „kosmologischen" des Thomas von Aquin unterscheidet. Die Gottesidee ist ähnlich wie die Idee des Wahren und Guten der menschlichen Seele eingeboren, Gott kann deshalb nicht erst das Resultat einer Beweiskette sein, er ist „the presupposition of the question of God" (27). Das sind laut T. und Th. Kernaussagen einer augustinisch geprägten Religionsphilosophie.

Obwohl T. sich durchaus als „Augustinian" bezeichnen ließe, war er in zwei Punkten nicht bereit, Augustinus zu folgen. Es handelt sich einmal um die Unveränderbarkeit Gottes und zum zweiten um die Identifi-

zierung des „verum ipsum with the God of the Church" (30). Hier sieht T., ähnlich wie in den Gottesbeweisen, die Gefahr, daß die göttliche Wirklichkeit auf die Stufe eines objektivierbaren Einzelseienden degradiert wird.

Ersteres Abweichen läßt die Nähe T.s zu Schelling verständlich werden. Beeinflußt durch Böhme sucht Schelling die Wirklichkeit des Göttlichen dynamisch zu fassen – als Spannung dialektisch entgegengesetzter Polaritäten.

Die elementarste Form von dialektischer Entgegensetzung ist die von Sein und Nichts. Sie kann allerdings nur sinnvoll gedacht werden, wenn im Bereich der Negativität unterschieden wird zwischen dem Nichts, das im Hinblick auf das Sein reine Negativität besagt, und dem Nichts, das in eine Beziehung zum Sein gesetzt werden kann. T. verweist hier auf die Unterscheidung der griechischen Sprache zwischen οὐκ ὄν und μὴ ὄν.

Für Augustinus liegt in der Beziehung zum Nichts der entscheidende Unterschied zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf. Gott ist unveränderbar, weil er ganz aus sich selbst ist – im Gegensatz zum endlichen Seienden: „it comes from God and nothing" (29). Das Nichts tritt im einzelnen Seienden in eine Beziehung zum Sein ein, aber in einem negativen Sinne: es ist die Wurzel nicht nur von Veränderbarkeit, sondern vor allem von Vergänglichkeit.

Bei Schelling dagegen lassen sich in diesem Zusammenhang zwei entscheidende Unterschiede feststellen. Einmal wird das Nichts zu einem Moment der göttlichen Wirklichkeit selbst, und zum zweiten erhält es eine positive Bedeutung. Es deckt sich mit dem, was in Schellings Gottesidee die „erste Potenz" beinhaltet. Sie ist „the source of all power and life" (66).

Th. sieht hier den Kernpunkt aller Schwierigkeiten und Widersprüchlichkeiten des T.schen Systems. Die negative Sicht des Nichts (Augustinus) und die positive (Schelling) lassen sich nicht vereinbaren (vgl. 67). Darüber hinaus findet er die Hineinnahme einer dialektischen Polarität in den Seinsbegriff und damit auch in den Gottesbegriff problematisch. Er weist darauf hin, daß es speziell im Hinblick auf die „transcendentalia entis" „verum" und „bonum" unmöglich sei, irgendeine Dualität behaupten zu wollen (vgl. 96).

Die Dualität im Gottesbegriff T.s hat in gewissem Sinne eine Parallele im Schöpfungsbegriff.

T. unterscheidet im Hinblick auf die Schöpfung zwischen ihrem idealen oder essentiellen und ihrem tatsächlichen oder existentiellen Zustand. Er beschreibt den Prozeß des Übergangs als „transition from essence to existence" und nennt ihn „the backbone of the whole body of theological thought" (118).

Die Ideen oder Essenzen – die Urbilder der Welt – sind von Gott geschaffen und deshalb vollkommen. Allerdings kann ihnen nur potentielles Sein zugesprochen werden. Sie drängen von sich aus über sich hinaus, um sich außerhalb und damit losgelöst von der göttlichen Wirklichkeit als konkrete Einzelseiende zu verwirklichen. Th. folgert mit Recht, man könne vor diesem Hintergrund höchstens festhalten: „God creates only essences" (134).

Der Übergang von der Essenz zur Existenz muß zwar als Übergang vom Zustand der Potentialität zu dem der Aktualität positiv gewertet werden, aber der Zustand der Existenz ist entscheidend geprägt durch Losgelöstheit von Gott und Entfremdung.

Vom bislang Gesagten her wird es kaum verwundern, daß die Kritik Th.s an T. eher scharf ausfällt: „The two main traditions, the Augustinian and the Schellingian are indiscriminately combined, producing an amalgam which is needlessly perplexing and obscure." (96) – „The concept of being for example, is a dialectical concept when it is used in conjunction with non-being, but undialectical when it is qualified by the Augustinian esse ipsum." (160)

Es ist das Verdienst Th.s, Ungereimtheiten in T.s System gründlich und umfassend aufgearbeitet zu haben. Hier schließt die Arbeit zweifellos eine Lücke. Besonders erwähnen möchte ich noch die Bemühung um Klärung des Begriffs „Existenz", vor allem im Kontext der Christologie T.s (148ff). Der vorwiegend negative Existenzbegriff T.s geht allerdings nicht in erster Linie auf Marx zurück, sondern auf Schelling (vgl. 135).

Zur Entlastung T.s muß gesagt werden, daß er sich der Pluriformität seines Erbes und der damit verbundenen Schwierigkeiten durchaus bewußt war[1]. Außerdem war er zunächst vor allem darauf bedacht, sein weitgespanntes System zumindest in den großen Linien zu vollenden. Grundsätzlich findet eine begriffsanalytische Untersuchung wie diejenige Th.s ihre Grenze darin, daß sie mehr der faktischen Verwendung von Begriffen nachgeht, wobei die eigentliche Gesamtintention des Autors naturgemäß eher im Hintergrund bleibt[2]. Th. hat das selbst deutlich empfunden: „True, our charge developed throughout this book against Tillich of eclecticism and needless confusion weakens the effectiveness of the ontology. But there remain many positive things to be said of his theological and philosophical work. Being written in continuous correlation with Christian theology his ontology relates that theology to human existence and sometimes illuminates theological ideas by expressing them in a non-traditional, non-biblical way." (176)

Rosendahl Hans Röer

[1] Vgl. The Philosophical Background of my Theology. (Vortrag an der St. Paul's University in Tokio am 12. 5. 1960. dt. Übers.: Der philosophische Hintergrund meiner Theologie. in: GW 13,477ff) – Dieser Vortrag findet bedauerlicherweise keine Beachtung in Th.s Arbeit, obwohl er deren Thematik unmittelbar betrifft.

[2] In seiner „Systematischen Theologie" nennt T. als Hauptintention die Auseinandersetzung „mit der Kritik an der Religion durch das säkulare Denken" (S Th III, 16).

Jüngel, Eberhard: **Gott als Geheimnis der Welt.** Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. – Tübingen: Mohr 1977. XVI, 564 S. Ln DM 78.–

Gegen alle Resignation im Blick auf den Gottesgedanken und gegen alle Zerstreutheit gegenwärtiger Theologie bietet Eberhard Jüngel in dem vorliegenden Buch eine Einübung in konzentrierte theologische Sachlichkeit. Die Hauptfrage ist ebenso elementar wie anspruchsvoll: „Wer oder was ist das – Gott?" (IX). Um sie zu beantworten, bezieht J. die christliche Rede von Gott zurück auf ihren Grund in der Verkündigung des Gekreuzigten. Allein aus der Erfahrung der „Menschlichkeit Gottes" (dazu der abschließende Hauptteil, 409–543) kann sowohl die „Sagbarkeit Gottes" (307–408) als auch die „Denkbarkeit Gottes" (138–306) wiedergewonnen werden. Der Begriff des Geheimnisses ist so bei J. gerade nicht negativ bestimmt, als sollten mit ihm die Grenzen theologischer Erkenntnis angezeigt werden. „Geheimnis der Welt" ist Gott nicht als der ferne Gott, dessen Wesen sich allem Begreifen entzieht, sondern als der dem Menschen nahekommende, dessen Liebe sich durchaus in menschlicher Sprache erzählen und mit den Mitteln menschlichen Verstandes bedenken läßt. Ohne auf die vielfältigen theologie- und philosophiegeschichtlichen Analysen im einzelnen eingehen zu können, soll im Folgenden versucht werden, die Grundentscheidung und wichtige Grundgedanken, von denen J.s Entwurf der christlichen Gotteslehre bestimmt ist, vorzustellen.

1. (Zum Verhältnis von Christologie und Fundamentaltheologie.) Christliche Theologie kann „nur und ausschließlich Offenbarungstheologie sein" (144). So nachdrücklich J. damit alles theologische Denken an der im Glauben wahrgenommenen Selbstmitteilung Gottes in der Auferweckung des Gekreuzigten orientiert, so wenig dispensiert er es von der Aufgabe einer gedanklichen Bewältigung des Gottesbegriffs, der unter Absehung von diesem Ereignis sich zu bilden sucht. Seine Begründung der Gotteslehre ist nicht in dem Sinne exklusiv christologisch, daß sie den philosophischen Gottesgedanken unverarbeitet ausklammert. Der zu überwindende metaphysische Gottesbegriff ist zunächst im Nachdenken zu durchdringen, zu „verwinden" (vgl. 204), so daß sowohl seine Konsequenz als auch seine Aporie aufgewiesen werden. Dezidiert evangelische, das „Wort vom Kreuz" auslegende Theologie verbindet sich mit fundamentaltheologischen Interessen. Dabei sucht sie das Gespräch mit der neuzeitlichen Philosophie nicht, um sich über Möglichkeit oder gar Notwendigkeit eines allgemeinen Gottesgedankens zu verständigen. Die „fundamentaltheologisch" gesuchte Verständigung betrifft vielmehr die Unmöglichkeit eines solchen vom Ereignis des Kreuzes abstrahierenden Gottesgedankens. Christliche Theologie kann an diese in der Behauptung des Todes Gottes sich aussprechende Einsicht anknüpfen, um gerade so die von der christlichen Verkündigung beanspruchte und im Glauben wahrgenommene Möglichkeit, Gott in „Einheit mit der Vergänglichkeit" zu denken (dazu Paragraph 13, 248–306), als Alternative um so deutlicher herauszustellen (vgl. 273f). Um der Klarheit der Alternative willen beruft sich J. auf das im neuzeitlichen Atheismus erreichte Problembewußtsein. Der kritische Nachvollzug der Geschichte des Denkens im Horizont des metaphysischen Gottesgedankens hat im Blick auf den spezifisch christlichen Gottesgedanken insofern keine begründende, wohl aber eine hermeneutisch vorbereitende Funktion.

Für J.s Auseinandersetzung mit einem fundamentaltheologisch begründeten Gottesverständnis sind seine kritischen Bemerkungen sowohl gegenüber W. Pannenberg (19f) als auch gegenüber K. Rahner (341, 357f) signifikant. Der pointiert in den Titel gesetzte Begriff „Geheimnis" vertritt bei J. nicht eine allgemeine „natürliche" Erfahrung, die der

Mensch macht, indem er sich auf die Tiefendimension seiner Existenz einläßt. Nicht der transzendentale Aufweis dessen, was menschlichem Leben und Denken immer schon vorgegeben ist, ohne daß es reflexiv angeeignet und eindeutig ausgesprochen werden könnte, kann christliche Rede von Gott begründen. Gleichwohl offenbart sich Gott in der Identifikation mit dem gekreuzigten Jesus als derjenige, der in universaler Weite und unüberbietbarer Nähe dem Menschen inmitten der Welt begegnet. Diese Gegenwart Gottes will verkündigt und im Denken verantwortet werden. Das Geheimnis erschließt sich im Wort und will wiederum im Wort bezeugt werden. Negativ ist es nur insofern bestimmt, als es sich der Notwendigkeit des deduktiven Begreifens entzieht. Gottes geheimnisvolle Anwesenheit in der Welt zu denken, ist „nicht notwendig"; denn Gott läßt sich nicht aus dem Zusammenhang des Seienden oder aus dem Selbstverständnis des Menschen als immer schon voraus- oder mitgesetzter Grund ableiten. Positiv gesagt: „Gott ist mehr als notwendig" (30 u. ö.). Er teilt sich in Freiheit mit und zwar als Liebe. „So wie Liebe niemals erzwungen werden kann, sondern sich in einem sehr genauen Sinn von selbst einstellt, so ist Gott von sich selbst her, was er ist, eben Liebe" (301). Indem er von sich selbst her kommt („Gott kommt von Gott", 43 u.ö.), tritt er in eine intensive Beziehung zur Welt und zum Menschen, wie sie intensiver nicht gedacht werden kann. Im Anschluß an Augustin, Tillich und Buber formuliert J., Gott sei „mir näher, als ich mir selber nahe zu sein vermag", allerdings nicht als zuständliche Vorgegebenheit, sondern „im Sinne einer als Ankunft sich ereignenden Selbstmitteilung" (404; vgl. 467, 490). Die Möglichkeit einer solchen Rede von Gott ist bedingt durch die Geschichte, in der sich Gott mit dem Menschen Jesus identifiziert. Aufgrund der Auferweckung des Gekreuzigten bekennt der Glaube die „einmalige Identität von Gott und Mensch" (407); die dieser besonderen Geschichte nachdenkende Theologie muß zu der Erkenntnis gelangen, daß „schon zu Gottes Göttlichkeit seine Menschlichkeit" gehört (47). Sie versteht das im „christologischen Identifikationsereignis" (394) sich offenbarende Verhältnis von Gott und Mensch in der Weise, daß weder Gott noch der Mensch als sich selbst genügende Identität definiert werden können. Eine „reine" Göttlichkeit, die sich in der Abgrenzung vom Menschsein definiert, ist ebenso verfehlt wie eine „reine" Menschlichkeit, die die Göttlichkeit meint in sich aufgehoben zu haben. In der engen Bezogenheit des Unterschiedenen aufeinander vollzieht sich göttliches ebenso wie menschliches Sein nicht in eingeschränkter Weise, sondern gerade in wesentlicher „Steigerung" (vgl. 505; 536; 394).

2. (Zwischen Theismus und Atheismus)

Die „Theologie des Gekreuzigten", deren „Begründung" J.s Buch dienen will, bewegt sich in einem kritischen Gegenüber zu Theismus und Atheismus (vgl. den Untertitel). Mit dem Atheismus weiß sie sich insoweit einig, als dieser den metaphysischen Gottesgedanken, der Gottes Sein in einem Jenseits von Vergänglichkeit, Leiden und Tod festlegt, kritisiert. Eben das Scheitern dieses Gottesgedankens versucht J. deutlich zu machen, indem er die Geschichte neuzeitlichen Denkens von Descartes über Fichte und Feuerbach zu Nietzsche, von der Behauptung der Notwendigkeit Gottes zur Einsicht in die Undenkbarkeit des vorausgesetzten Gottesgedankens, rekonstruiert. Der metaphysische Theismus, der dem Atheismus zum Opfer fällt, ist selbst insofern bereits atheistisch, als er von der Selbstmitteilung Gottes im Gekreuzigten und seiner Gegenwart im Raum der Vergänglichkeit abstrahiert. Eben diese Abstraktion ist die Bedingung der Möglichkeit der späteren Negation des Gottesverhältnisses überhaupt. In dem Versuch des Descartes, die Notwendigkeit Gottes als eines höchst vollkommenen Wesens zu beweisen, erkennt J. die „Zersetzung der Gottesgewißheit" (146–167); denn daß Gott die metaphysischen Vollkommenheitsprädikate zuerkannt werden, ist begründet in dem Interesse des Menschen an der Sicherung seiner selbst. Das göttliche Wesen ist nach Maßgabe menschlicher Unvollkommenheit und Bedürftigkeit gedacht; so freilich ist es gerade nicht als menschlich gedacht. Seine Funktion als höchste Instanz der Sicherung kann es nur wahrnehmen, solange es aller menschlichen Begrenztheit und Ungesichertheit grundsätzlich enthoben ist. Für eine Theologie, die sich dem Glauben an den Gekreuzigten verpflichtet weiß, stellt sich demgegenüber die „Frage, ob ein solcher Gott, der nicht menschlich sein darf, göttlich genannt zu werden verdient" (264). Die uneingeschränkte Vollkommenheit stellt sich ihr als Einschränkung dar; denn ein solcher Gott kann sich nicht in die Beziehung zum Menschen hineinbegeben; er kann in seiner als Immunität gedachten Absolutheit nicht lieben.

Kann der christliche Glaube bereits in den Voraussetzungen der neuzeitlichen Metaphysik den Ansatz zum Atheismus identifizieren, so vermag er auf der andern Seite auch im modernen Atheismus, beispielhaft bei Nietzsche, die Fortwirkung der Metaphysik aufzuweisen; denn dieser ist in seiner Ablehnung des Gottesgedankens, in seiner Proklamation des Todes Gottes, immer noch abhängig von der metaphysischen Aussonderung Gottes aus aller Endlichkeit und Vergänglichkeit. Ebensowenig wie die von ihm kritisierte Metaphysik vermag er das zu denken, wozu die Einheit Gottes mit dem Menschen Jesus nötigt: daß Gott sich in die Vergänglichkeit hineinbegeben und den Tod in sich erleiden kann. Die Behauptung des Todes Gottes ist Ausdruck einer Metaphysikkritik, die im Bannkreis metaphysischer Axiome verbleibt. Erkannt ist lediglich die Undenkbarkeit des traditionellen Gottesgedankens, ohne daß Möglichkeiten eines anderen Gottesverständnisses erwogen werden.

3. (Gott ist Liebe.)

In der Deutung des „dunklen Wortes" vom Tode Gottes (59 u. ö.) muß sich entscheiden, ob mit ihm jeglicher Gottesgedanke negiert oder wahre Rede von Gott allererst begründet wird. Das atheistische Verständnis des Wortes läßt sich durch ein genuin christologisches sowohl radikalisieren als auch kritisieren. „Wenn Gottes Identität mit dem Gekreuzigten geglaubt wird", gewinnt „die Rede vom Tode Gottes eine tiefergehende Bedeutung ... als die einer pointierten Metapher für die Selbstzersetzung des metaphysischen Gottesgedankens" (284f). Ihr theologischer Sinn erschließt sich, wenn sie als positive Aussage über das Sein Gottes – und nicht nur als Aussage über das Ende des Gottesgedankens – ernstgenommen wird. Gemeint ist dann die Geschichte Gottes, in der er selbst in Einheit mit dem Menschen Jesus den Tod erleidet, wie sie von der Auferweckung her zu verstehen ist. In ihr offenbart sich: „Gott ist derjenige, der in seinem Sein die vernichtende Kraft des Nichts, also auch die Negation des Todes ertragen kann und erträgt, erleiden kann und erleidet, ohne dabei vernichtet zu werden" (298). Indem der lebendige Gott selbst den Tod erleidet, ereignet sich die „Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens", und eben darin offenbart sich das Wesen Gottes als Liebe (434; vgl. 298, 499 u. ö.). „Gott ist Liebe" (dazu ausführlich 429–470). In der trinitätstheologischen Auslegung dieses Satzes kulminiert der theologische Entwurf J.s. Aufgrund des Todes Jesu und seiner Auferweckung ist Gottes Sein trinitarisch als „ein durch Relationen konstituiertes Wesen" zu denken (508). Gott ist sowohl in sich real unterschieden als auch auf den Menschen als den „schlechthin Anderen" (509) bezogen. Jesus erleidet die Verlassenheit von dem Vater und wird doch kraft dessen, daß der Vater sich mit ihm im Tode identifiziert, im lebendigen Sein Gottes gehalten. Indem Gott sich selbst in Jesus dahingibt, sich in selbstloser Weise als Mensch den Menschen ausliefert, ereignet sich sein Wesen als Liebe, wobei mit Liebe „ein in Freiheit über sich selbst hinausgehendes, sich verströmendes und verschenkendes Selbstverhältnis" gemeint ist (506). So ist als Einheit zu denken, was in der theologischen Tradition, von der J. sich abgrenzt, auseinander zu treten droht: „Immanente" und „ökonomische" Trinität fallen zusammen (506f). Es gibt in Gott kein Für-sich-Abgeschlossensein, das ohne das Für-Andere-Aufgeschlossensein zu verstehen wäre. Dementsprechend sind auch Wesen und Existenz miteinander identisch (508, 513). Der lebendige Gott hat sein Wesen allein in der Weise der Existenz, indem er aus sich heraustritt, um sich dem von ihm geschaffenen Menschen zuzuwenden. Die Einheit des göttlichen Seins, den Zusammenhang der im Gegenüber von Vater und Sohn auseinandertretenden Seinsweisen, denkt J. im Begriff des Heiligen Geistes (513). Als vinculum caritatis ist dieser zugleich die Gabe, durch die der Mensch am Ereignis göttlicher Liebe teilgewinnt (513f). „Als Heiliger Geist ist Gott das Geheimnis der Welt" (520).

4. (Zur theologischen Anthropologie.)

Die Kritik am metaphysischen Gottesbegriff kann nur dann durchgreifend wirken, wenn sie auch dessen anthropologische Prämissen trifft. War und ist die neuzeitliche Weltbemächtigung sowie die ihr dienende philosophische Vergewisserung von der Erwartung bestimmt, der Mensch könne seine Menschlichkeit gewinnen, indem er die Welt und sich selbst „sicherstellt" (vgl. 227f, 239–242), seine Identität also selbst herstellt, so impliziert der Glaube an den menschlich nahen Gott eine Gelassenheit, in der sich das Bemühen um Selbstbegründung erübrigt. „Der Glaube ist ... diejenige Selbstbestimmung des Menschen, in der dieser aufgrund seines Bestimmtseins durch Gott auf Selbstbegründung verzichtet" (243). Damit ist Identität keineswegs negiert, wohl aber herausgestellt, daß diese sich der Nähe eines Anderen verdankt (vgl. 245). Einheit mit sich selbst gibt es nur in lebendiger Beziehung zu einem Anderen. Im Glauben sich selbst verlassen zu können, bedeutet, aus der intensiven und tragenden Nähe Gottes heraus eine neue Erfahrung auch mit sich selbst zu machen. Der Mensch kann sich nicht selbst besitzen, „haben"; das ist der negative anthropologische Ausdruck für das, was im Glauben positiv als Steigerung menschlichen Seins wirklich wird (535f). „Das Sein des immer auch auf sich selbst bezogenen Menschen wird zur Freiheit von sich selbst gesteigert. In dieser Freiheit kommt der Mensch dann in Wahrheit – und das heißt eben nicht allein, sondern gemeinsam mit Gott – zu sich selbst, ohne doch sich selbst zu besitzen" (536). Die Menschlichkeit Gottes befreit zur Menschlichkeit des Menschen, indem sie diesen sich nun auch seinerseits der Liebe anvertrauen läßt. Im Glauben an die Macht der Liebe und „in der Hoffnung auf ihren Sieg hört der Mensch niemals auf, Mensch zu werden" (543). Die theologische Anthropologie, die das Menschsein als Entsprechung zu den „Selbstbewegungen des göttlichen Seins" (543) begreift, ist zusammengefaßt in der Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung.

5. (Zum Verhältnis von Denkbarkeit und Sagbarkeit Gottes.)

Fragen des Rez. betreffen insbesondere den Teil, den der Autor unter die Überschrift „Zur Denkbarkeit Gottes" gestellt hat, seine

Stellung im Zusammenhang des Ganzen und die Bedeutung der damit gewählten Kategorie. Indem J. das Problem der Denkbarkeit v o r seinen Ausführungen zur Sagbarkeit und Menschlichkeit Gottes verhandelt, will er der ratio cognoscendi folgen, um „die das Ganze bestimmende ratio essendi" erst am Schluß einzuholen (427; vgl. XVI). Nun wird jedoch auf diesem Erkenntniswege dem Leser eine umgekehrte, der ratio essendi entsprechende Ordnung des Verstehens zugemutet: Die Menschlichkeit Gottes vermittelt sich in der Sprache, und diese seine Sagbarkeit ist die Bedingung der Möglichkeit seiner Denkbarkeit (311). Ohne den Zusammenhang von Wort und Glaube kann Gott nicht gedacht werden. Aber warum setzt J. dann nicht bei dem an, was nicht nur seinsmäßig, sondern auch erkenntnismäßig den Gottesgedanken ermöglicht, nämlich bei der ntl Verkündigung des Gekreuzigten? In der nun vorangestellten Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Bestreitung der Denkbarkeit Gottes ist doch die Selbstmitteilung Gottes im Evangelium immer schon als sagbar und daraufhin auch denkbar vorausgesetzt und behauptet.

Für seine Anordnung kann J. geltend machen, daß eben diese sich aus der Offenbarung ergebende Möglichkeit, Gott zu denken, durch ein bestimmtes in der Nachfolge der cartesischen Selbstbegründung stehendes Denken verstellt ist, so daß der Rückgewinn des Gottesgedankens davon abhängt, daß das Denken seine faktische Beziehungslosigkeit zum sich offenbarenden Gott erkennt und sich neu verstehen lernt. Der Glaube kann sich selbst nicht verstehen, d. h. das Geglaubte denkend verantworten, ohne sich mit dem Denken auseinanderzusetzen, in das auch er historisch eingebunden ist. Zu fragen bleibt jedoch, woher das Denken seine Möglichkeiten gewinnt. Und woran entscheidet sich die Denkbarkeit Gottes? Unter diesen Gesichtspunkten argumentiert J. merkwürdig zweigleisig: Einerseits soll der christliche Gottesgedanke sich dadurch als denkbar erweisen, daß er aus den Aporien, in denen der metaphysische Gottesgedanke in der Neuzeit sich verfangen hat, herausführt. „Die M ö g l i c h k e i t, Gottes Einheit mit der Vergänglichkeit zu d e n k e n, ist heute in der Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Situation des neuzeitlichen Denkens und insofern als eine Auseinandersetzung des Denkens mit dem Denken zu suchen" (273). Andererseits gilt, daß das Denken den Möglichkeiten der Sprache zu folgen hat. „Nicht die Vernunft bringt zur Sprache, sondern die Sprache bringt zur Vernunft und zum Denken" (345f). Bezogen auf die theologische Problematik bedeutet dieser hermeneutische Grundsatz, daß das im Glauben wahrgenommene Wort Gottes die Denkbarkeit Gottes bedingt. Das Denken, das sich vom Wort her ermöglicht weiß, vollzieht sich darin, daß es „den Glauben ständig auf seinen Ursprung zurückbezieht" (311).

Beide Ansätze, das Problem der Denkbarkeit Gottes zu lösen, abgekürzt: der denkgeschichtlich-philosophische und der sprachgeschichtlich-theologische, werden von J. ineinander verflochten. So ist „die Notwendigkeit, Gottes Einheit mit der Vergänglichkeit zu denken", für ihn nicht nur „als sachliche Nötigung durch die christologische Auslegung der biblischen Überlieferung" gegeben, sondern auch „als eine aus der neuzeitlichen Metaphysik erwachsende Konsequenz geschichtlichen Bewußtseins" (250; vgl. 261). Verfolgt man jedoch den Gedankengang, der diese „doppelte Notwendigkeit" expliziert, wird sehr bald deutlich, daß theologisch entscheidend allein die erstgenannte Notwendigkeit ist. „Das Wort vom Kreuz verlangt es so", kann es dann ganz lapidar heißen (270). „Gottes Einheit mit der Vergänglichkeit zu denken", wird für das neuzeitliche Denken erst dann notwendig, wenn ihm die Möglichkeit dazu mitgeteilt wird und wenn es daraufhin „bereit ist", „das Ereignis von Glauben als Bedingung und das mögliche Wort eines Gottes als Ort seiner Denkbarkeit wahrzunehmen" (270). Aber solche Bereitschaft ist keineswegs „eine aus der neuzeitlichen Metaphysik erwachsende Konsequenz geschichtlichen Bewußtseins" (250). Solange das „Denken unfähig – oder unwillens – ist, das metaphysisch angesetzte Wesen Gottes als der wahren Gottheit Gottes widersprechend zu begreifen" (276), bleibt ihm der wahre Gottesgedanke verschlossen. Entscheidet so letztlich der menschliche Wille, genauer: der diesen bestimmende Akt des Vertrauens darüber, ob Gott denkbar ist oder nicht? Alle theologischen Bemühungen, in der Auslegung des Wortes vom Kreuz, Gott zu denken, könnten dann in der Tat nichts anderes sein als eine „Zumutung ... an das Denken" (305).

Es dürfte das Verdienst Eberhard Jüngels sein, diese Zumutung, paulinisch: die Torheit des Wortes vom Kreuz, im Gespräch zwischen Glauben und Vernunft verständlich gemacht zu haben. Vielleicht wäre sein imponierender Entwurf noch verständlicher geraten, wenn er den Zugang zum Problem der Denkbarkeit Gottes nicht über die Auflösung denkgeschichtlicher Aporien gesucht hätte, sondern konsequent auch in der Darstellung, so wie es seinem hermeneutischen Ansatz entspricht, die Möglichkeiten des Denkens im verstehenden Nachvollzug des sprachlich in der Christusverkündigung Überlieferten aufgesucht hätte. Im Vollzuge wäre so deutlicher geworden, was in der vorliegenden Grundlegung erst programmatisch behauptet wird: daß menschliche Vernunft sich aus der Sprache erneuern läßt und daß sie als vernehmende, um Verständnis des Glaubens bemühte Vernunft das cartesische auf Sicherstellung bedachte Denken überwinden kann. Man ist gespannt darauf, wie die noch auszuarbeitende materiale Dogmatik von dieser erneuerten Vernunft, die ihre „narrative Tiefenstruktur" (415) wahrnimmt, Gebrauch machen wird. „Will das Denken Gott denken, muß es sich im Erzählen versuchen" (414).

B o c h u m J o h a n n e s v o n L ü p k e

Pannenberg, Wolfhart: **Ethik und Ekklesiologie.** Gesammelte Aufsätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 334 S. DM 39.50

In zwei Teile gliedert sich diese Sammlung P.s, die nicht bloß einen umfassenden Einblick bietet in sein theologisch-systematisches und darin vor allem ethisches, sondern dann auch in sein ekklesiologisch-ökumenisches Denken.

Die „I. B e i t r ä g e z u r E t h i k" (11–186) bringen hierzu sehr wertvolle Ausführungen, von denen besonders erwähnt werden müssen: „Zur Theologie des Rechts" (11–40); „Die Krise des Ethischen und die Theologie" (41–54), und „Luthers Lehre von den zwei Reichen" (97–114). Die anderen Beiträge befassen sich mit: „Antwort an G. Ebeling" (55–69); „Die Begründung der Ethik bei Ernst Troeltsch" (70–96); „Christlicher Glaube und Gesellschaft" (115–128); „Nation und Menschheit" (129–145); „Der Friede Gottes und der Weltfriede" (146–165) und „Zukunft und Einheit der Menschheit" (166–186).

P. gibt eine klare Darlegung der Differenzen innerhalb der evangelischen Theologie über die verschiedenen Weisen der Rechtsbegründung (dort: Schöpfungs- und Erhaltungsordnung; hier: die christologische Rechtsbegründung). Beide Wege sind nach P. ungeeignet, „beide Wege verfehlen das Ziel" (12). Es geht darum, eine „Konzeption des Rechts (zu) entwickeln, die der Geschichtlichkeit der Rechtsbildungen gerecht wird. Dabei dürfte gerade an diesem Punkt, in der geschichtlichen Variabilität der Rechtsformen und ihrer Inhalte, die Hauptschwierigkeit jeder umfassenden Rechtsbegründung liegen. Sie vor allem ist es, die jedem erneuten Rückgriff auf das Naturrecht im Wege steht. Eine Überwindung des Rechtspositivismus ist nur durch eine Theorie möglich, die die radikale Geschichtlichkeit der Rechtsbildungen in ihrer konkreten Mannigfaltigkeit verständlich macht und so den Anstoß beseitigt, der immer wieder zu einer positivistischen Haltung drängen muß" (13). Über die von P. abgelehnten, verfehlten Begründungen von Recht hinaus ist für die Diskussion mit der weithin sehr unterentwickelten oder noch besser kaum entwickelten Rechtstheologie im katholischen Raum aber von fundamentaler Bedeutung: Der „wichtigste t h e o l o g i s c h e E i n w a n d gegen die Konzeption der Schöpfungsordnungen: Die Sünde kann nicht in ihrer Radikalität verstanden werden, wenn man meint, unverfälschte Grundformen der geschöpflichen Natur des Menschen empirisch aufweisen zu können. Wenn der Mensch als ganzer Sünder ist, dann läßt sich die geschöpfliche Natur in keinem Restbestand intakt vorfinden, sondern ist ganz in die Verkehrung des Lebens durch die Sünde hineingezogen." (17) Damit dürfte wohl auch bestätigt sein, was katholische Rechtsphilosophen und -theologen immer wieder betont haben: was zwischen uns steht und die so notwendige und intensiv geführte Diskussion in der ökumenischen Theologie im Wurzelgrund erschwert, ist die Urstandslehre und die Erbsündenlehre. Diese Diskussion steht vor einem Berg von einschlägigen Publikationen. Die Einführungen von P. könnten wegen ihrer Klarheit und Präzision eine gute Diskussionsgrundlage abgeben. Abschließend heißt es (38): „Indem die Liebe immer wieder neue Formen menschlicher Gemeinschaft, Verbindung des Getrennten, schafft, bringt sie positives Recht hervor". Katholiken bedenken das zwar zu wenig, betonen aber, daß Urgründe des Rechts die sozialen Notwendigkeiten sind, die sich aus der Sozialnatur des Menschen und der Notwendigkeit des Rechts für das Gemeinwohl ergeben. Und P. fährt fort (38): „Das Recht, das aus der Liebe hervorgeht, ist keine ideale Ordnung mit dem Anspruch auf zeitlose Gültigkeit (also nicht in diesem Sinne Naturrecht), sondern jeweils konkrete Bewältigung konkreter Nöte bis auf weiteres, nämlich bis eine neue Situation neue Lösungen erfordert. Eine theologische Rechtsbegründung, die sich

an der Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus orientiert, hat es daher mit der Ermöglichung positiven Rechts durch die gemeinschaftstiftende Liebe zu tun ... Daher darf auch die Rechtsbegründung aus der Liebe nicht vom Liebes*gebot* ausgehen; dieses hat nur die Aufgabe, den Menschen in die Macht der Liebe einzuweisen". Diesen Gedanken nachzuvollziehen ist schwer.

Teil „II. Beiträge zur Ekklesiologie" (187–333) befaßt sich mit: „Christentum ohne Kirche?" (187–199); „Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel" (200–210); „Was bedeutet es für die getrennte Kirche, sich auf eine gemeinsame Vergangenheit zu beziehen?" (211–218); „Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und der Katholizität der Kirche" (219–240); „Konfession und Einheit der Christen" (241–253); „Reformation und Einheit der Kirche" (254–267); „Ökumenisches Amtsverständnis" (268–285); „Das Abendmahl-Sakrament der Einheit" (286–292); „Die Problematik der Abendmahlslehre in evangelischer Sicht" (293–317); „Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit" (318–333).

Dieser mit großem Engagement, theologischer Präzision und für die katholischen Positionen aufgeschlossene II. Teil der Aufsätze läßt den oben erwähnten Grundunterschied in der theologischen Anthropologie nur noch schmerzhafter empfinden, weil auf jener mehr oder weniger nur eine Als-ob-Ökumenik aufgebaut werden kann. Die Meinung ist wohl nicht unbegründet, daß von jener Anthropologie aus alle weiteren Differenzpunkte zwischen katholischen und evangelischen Christen sich ableiten lassen. Es heißt bei P. (185): „Es gibt heute ein verbreitetes Gefühl der Enttäuschung über die ökumenische Bewegung, und sicherlich gibt es dafür auch mancherlei Gründe." Den unseres Erachtens wichtigsten Grund, der leider viel zu wenig diskutiert wird, haben wir oben angegeben. Auffallend ist, daß im I. Teil der Beiträge kaum nichtevangelische Theologen erwähnt werden. Im II. Teil wird verwiesen auf das II. Vat., auf Dokumente der römischen Glaubenskongregation und führende Ökumeniker auf katholischer Seite. Die Diskussion über das Papsttum als Amt der Einheit wird, wie bekannt, von P. sehr positiv dargestellt (vgl. 207f). Mehr als problematisch ist es, wenn P. sagt (252): „Die Einheit der Kirche ist nicht in erster Linie Einheit der Lehre. Sie beruht hingegen auf dem gemeinsamen Bekenntnis zu Jesus Christus. Die Gemeinsamkeit dieses Bekenntnisses wird durch Unterschiede und sogar Gegensätze im Glaubensverständnis nicht notwendigerweise beeinträchtigt". Auf welchem Grunde soll z. B. ein gemeinsames Bekenntnis zu Jesus Christus aufbauen, wenn nicht auf einer gemeinsamen Lehrmeinung über ihn?

Die Sammlung von P., über deren „Orte der Erstveröffentlichung" (von 1962–1975) auf S. 333 aufmerksam gemacht wird, hätte sehr an Wert gewonnen, wenn ihr ein Stichwortverzeichnis beigefügt worden wäre. Immerhin muß es der Rezensent bedauern, daß er sich hier nicht eingehender mit der Theologie von P. befassen kann. Die katholische Theologie, besonders die Sozialtheologie als Krönung der Sozialphilosophie und in ihr der Naturrechtslehre findet bei P. viele Anregungen, die aus der etwas steril gewordenen Weitergabe von Traditionsgut, so wahr es auch bleiben mag, herausführen könnte.

Bochum Gustav Ermecke

Pannenberg, Wolfhart: **Grundfragen systematischer Theologie.** Gesammelte Aufsätze. Bd 2. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 264 S. kart. DM 32.–

Nach einem Abstand von dreizehn Jahren legt der angesehene Vertreter evangelischer Theologie den zweiten Band gesammelter Aufsätze zu Grundfragen systematischer Theologie vor. Der Grundakkord, der alle Aufsätze und Ausführungen bestimmt, lautet „Gott und Geschichte", denn damit sind nach Meinung des Vf.s die zentralen Fragen im Blick, die „die Grundlegung systematischer Rechenschaft über den christlichen Glauben im Hinblick auf seinen Wahrheitsanspruch betreffen" (7). Der Theologe P., dem es im Zusammenhang mit der Gottesfrage immer zugleich um die Frage nach Sinn und Wahrheit von Geschichte überhaupt ging, bleibt sich auch hier völlig treu. In den einleitenden Überlegungen – im Vorwort – versucht er denn auch, die einzelnen Beiträge (sie stammen mit einer Ausnahme aus den siebziger Jahren, zwei werden hier zum ersten Male veröffentlicht) präzise dieser grundlegenden Fragestellung zuzuordnen: Der trinitarische Gott ist der Gott der Geschichte – in solcher Perspektive sind die drei Studien zur Trinitätslehre zu begreifen. Hierin liegt für P. selbst eine vertiefende Explikation früherer Ansätze und Positionen. Auf die vorangestellten Aufsätze mehr allgemeintheologischen Inhalts möchte P. nicht verzichten, weil der eine vergriffen und für ihn von sehr grundsätzlicher Bedeutung für die Aufgabe der Schriftinterpretation ist („Christentum und Mythos"), der andere („Eschatologie und Sinnerfahrung") späteren Arbeiten zur Frage des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft gewissermaßen präludierte – womit zugleich eine äußerst aktuelle Problematik benannt ist. Daß P. seine wichtigsten Aufsatzveröffentlichungen zur Christologie aus den letzten Jahren – hier besonders zur Auferstehungsfrage – in den Sammelband einbringt, ist angesichts seines besonderen Interesses an diesem Thema und den in diesem Zusammenhang entstandenen Mißverständnissen gut verständlich. Die beiden letzten Beiträge signalisieren nach P.s eigenen Erläuterungen (11f) mindestens im zweiten Fall neue Interessenschwerpunkte in seinem theologischen Arbeiten, wenn auch Verbindungen zu schon vorliegenden Veröffentlichungen unübersehbar sind. Es kann bei der Fülle und Dichte des Gesagten hier nur darum gehen, in allgemeinster Form mit dem Inhalt des Sammelbandes vertraut zu machen, um damit den Theologen und theologisch Interessierten erste Informationen zu geben und sie zu ermutigen, sich mit den – nicht immer ganz leicht verständlichen – Überlegungen zu einzelnen „Grundfragen systematischer Theologie" selbständig auseinanderzusetzen.

„Christentum und Mythos" (1973; unter anderem Titel schon 1971) ist das Thema des ersten Beitrags (13–65). P. gibt zuerst einen fundierten Überblick über den Begriffs- und Bedeutungswandel von ‚Mythos' in religionsgeschichtlicher Sicht. Eben dieser Sicht aber schenken Philosophie und Theologie in ihren Diskussionen über Mythos und Entmythologisierung zu wenig Beachtung – zum eigenen Schaden. Dies ist vor allem gegen Bultmann und seine Auffassung des Mythischen als einer primitiven Vorstellungsform (so grundgelegt in der religionsgeschichtlichen Schule) gesagt. Zusammenfassend: „Bultmann und die von ihm ausgegangene Entmythologisierungsdebatte folgen ... dem von Schelling als ‚allegorisch' klassifizierten Mythosbegriff Heynes. Die neuere, an der urzeitlich-fundierenden Funktion des Mythos orientierte religionswissenschaftliche Begriffsbildung ist hier nicht zur Kenntnis genommen worden" (20). Damit aber ist der Mythos in Eigengewicht und Eigenbedeutung eliminiert, sind gewisse Grundzüge der religiösen Thematik als mit der modernen Naturwissenschaft unvereinbar gekennzeichnet (20). Demgegenüber hebt P. zunächst einmal auf die – aus der Geschichte und aus der Gegenwart bekannte – poetische Deutung des Mythos ab. Die Einsicht, daß es moderne Versuche zur Schaffung eines „neuen Mythos" durch Dichter gibt, führt P. zur Problematisierung des Verhältnisses von Christentum und Mythos. Dabei spielen breit angelegte Analysen von atl Stoff eine gewichtige Rolle (27–56). Sie können in diesem Rahmen nicht einmal zusammengefaßt werden. Anknüpfend an diese Überlegungen folgert P. für das NT: „Der christliche ‚neue Mythos' entstand als Auslegung des Sinngehaltes eines geschichtlichen Geschehens, und er hat die Bindung an diesen Ursprung, der zugleich sein Thema blieb, nie verloren, hat sich nie zum reinen Mythos verselbständigt" (58). Jesus Christus wird nicht aufgrund einer in der Umwelt wuchernden Mythologie als der Menschgewordene verstanden, sondern dies ist „Entfaltung der dieser historischen Gestalt eigentümlichen Bedeutsamkeit" (60). Die mythologischen Elemente, wie sie sich dann gehäufter bei den Vätern finden, sind „zumindestens im Grundbestand der Inkarnationstheologie ein notwendiges Element der Selbstreflexion des Christusglaubens und darum ... gehaltvolle Explikation der Bedeutsamkeit der Geschichte Jesu" (65). – Diese Darlegungen P.s, die hier etwas ausführlicher referiert wurden, sind virtuoses Beispiel dafür, wie Systematik und Exegese im Gespräch gehalten werden können. Vom Inhaltlichen her wird der Finger auf manchen Punkt gelegt, den speziell die Exegese im Verbund mit Religionswissenschaften bzw. Religionsgeschichte neu aufgreifen müßte, zum Vorteil auch der Systematik.

Nach dem Aufsatz über „Eschatologie und Sinnerfahrung" (1973; 66–79) folgen die drei Beiträge zur Trinitätstheologie: Der vorbereitende, „Person und Subjekt" (1976; 80–85), wo neben einer terminologischen Klärung eine Auseinandersetzung mit dem subjekttheoretischen Ansatz der neuzeitlichen Philosophie und besonders des deutschen Idealismus geboten wird; sodann der Aufsatz über „Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre" 1977; 96–111), wo der gemeinsame Nenner der Trinitätsdeutung Barths und Hegels problematisiert wird; endlich der zusammenfassende und zentrale Beitrag „Der Gott der Geschichte" (1977; 112–128), vielleicht der wichtigste des ganzen Bandes. Aus Raumgründen kann hier nicht darauf eingegangen werden. Man darf in dieser Sache aber auch das Versprechen P.s erwähnen, er werde in einer künftigen Veröffentlichung die Schlüsselfunktion der Trinitätslehre für das Verständnis von Gott und Geschichte sowie die allgemeine Gotteslehre aufzeigen (8). Ich will die drei Beiträge zur Christologie bzw. Auferstehung überhaupt (129–173) ebenso

übergehen wie den über „Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums“ (1975; unveröffentlicht; 188–206). Der Beitrag über „Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen“ (207–225; 1977 zuerst erschienen in „Theologia Practica“) ist zweifellos dem Religionspädagogen – und dem Pädagogen überhaupt – sehr hilfreich.

Zum Schluß noch ein paar Ausführungen zum letzten und jüngsten Beitrag in diesem Aufsatzband, „Wahrheit, Gewißheit und Glaube“ (1978; 226–264). Als Vortrag wurde dieser Beitrag vor der Katholischen Akademie in München gehalten. Das stille Gespräch mit der Glaubenstheologie Ebelings über viele Jahre hin stand im Hintergrund, wie P. bekennt (11). Vorbereitend war der Aufsatz „Was ist Wahrheit?“ im ersten Band der „Gesammelten Aufsätze“. P. will – entgegen manchen, bekannten Bestrebungen – Glaubensaussagen nicht von der Frage nach der Wahrheit von Aussagen überhaupt ablösen (vgl. etwa religiöse Aussagen als performative Sprechhandlungen): Das kognitive Element ist aus religiöser Sprache nicht eliminierbar, wenn auch die Rede von der Wahrheit des Glaubens als performativer (existentieller) Wahrheit ihr berechtigtes Anliegen hat. Im AT wie in altgriechischen Texten sind beide Aspekte verbunden (231). Dementsprechend ist auch die (augustinische) Deutung Gottes als „prima veritas“ nicht einfach unbiblisch. „Vorausgesetzt ist hier wie dort der Gedanke des in sich selber Beständigen und Identischen. Die Wahrheit der Aussage hängt an dieser Voraussetzung und entspricht ihr durch ihre eigene Identität, indem sie das Wahre wahr und das Unwahre unwahr nennt“ (235). Wie steht es nun mit dem Glauben und speziell seiner Gewißheit? Die Frage nach der Gewißheit christlichen Glaubens läßt sich nicht von der Frage loslösen, wie der Mensch überhaupt zur Wahrheit kommt. Da aber nach der Schrift Gott selbst Garant von Wahrheit und Gewißheit ist, „geht es bei der Frage nach der Gewißheit des christlichen Glaubens zugleich um die Frage nach der Möglichkeit von Gewißheit als Wahrheitsgewißheit überhaupt“ (251). Im vertieften Gespräch mit Ebeling sieht P. die Lösung der Frage vor dem Hintergrund einer noch unabgeschlossenen Geschichte in Richtung eines vorwegnehmenden Wissens vom Ganzen, „das in der Gewissenhaftigkeit des Selbstseins gegenwärtig ist, zugleich aber immer noch der Klärung und Korrektur durch Reflexion und künftige Erfahrung bedarf“ (263). Im Gewissen ist das Wissen vom Ganzen der Welt und des eigenen Daseins gegenwärtig, aber – solange Erfahrung und Reflexion weitergehen, weil noch unabgeschlossen – es kann hier nicht um abschließende, begriffliche Präzisierungen gehen. Das im Selbstbewußtsein erschlossene Endgültige, die im Gewissen vermittelte Selbstevidenz Gottes (die allerdings nur geschichtlich vermittelte!) gibt dem Glauben Gewißheit.

Das Buch dürfte zu den wichtigsten Erscheinungen des Jahres auf dem Gebiet systematischer Theologie gehören (nicht nur im evangelischen Raum). Die Beiträge vertiefen das Verstehen der Theologie Pannenbergs und geben in Sachproblemen wertvolle und weiterführende Impulse.

Schwäbisch Gmünd Harald Wagner

Stellungnahme von Gotthold Hasenhüttl zur Rezension der **kritischen Dogmatik** in ThRv 76, 1980, Sp. 212–215.

Der Schriftleitung danke ich, daß mir die Möglichkeit eingeräumt wurde, auf die Besprechung meines Buches „Kritische Dogmatik“ durch Kollegen P. Hünermann kurz zu antworten. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung ist ja nur dann sinnvoll, wenn sie von beiden Seiten argumentativ vorgetragen wird und nur dann kann ein Fortschritt in der Theologie erzielt werden. Mein Buch wollte dazu einen Beitrag leisten.

Die Kritik Hünermanns scheint mir leider wenig argumentativ. Statt dessen findet sich ein Katalog von Verurteilungen, z. B.: „eindimensional“, „ungeschichtlich“, „Häresien ... Ausbeute ... beträchtlich“, „Verkürzung“, „Polemik ... gegen die ‚christliche Hoffnung‘“, „man fragt sich verwundert“, „fatal“, „man erspare dem Rez.“, „peinlichen Weise gnostisch“, „Reduktion ... auf einen schmalen und armen Anthropologismus“, „engbrüstig und abstrakt“, „erschreckt“, „unzulängliches Instrumentarium“, „Verzerrung ... dieses Glaubensverständnisses“.

Man muß sich fragen, was hinter solchen Formulierungen steckt, die offenbar den Autor von vornherein desavouieren. Wie in der Methodendiskussion heute betont wird, gibt es wissenschaftliche Erfahrungen und Erkenntnisse, die man vorreflexiv nicht zu gewinnen wünscht und daher a priori ausscheidet.

Der Rez. irrt, wenn er meint, daß die dogmatischen Definitionen geschichtlich nicht eingeordnet würden; gerade das Gegenteil ist der Fall. Aus dem historischen Ort der jeweiligen Definition versuche ich verständlich zu machen, wie es zu der jeweiligen dogmatischen Aussage kam, welche Intention dahinterstand und was für uns heute nachvollziehbar ist. Meine methodische Frage ist: Welche Erfahrungen machten die Christen damals (z. B. zur Zeit der Formulierung des Homoousios, vgl. S. 73ff), so daß es zur entsprechenden Glaubensaussage kam. Allerdings sehe ich die Aufgabe der Theologie als Wissenschaft auch darin, die Depravationsanfälligkeit der Glaubensaussagen aufzuzeigen, damit eine Umkehr des theologischen Denkens möglich wird. Aufgrund meines relationalen Wahrheitsbegriffs versuche ich, Objektivierungen der Dogmen, die sich vom Glaubensvollzug lösen und keine Erfahrungsbasis mehr besitzen, in ihrer rein spekulativen Natur zu erhellen. Dadurch können diese theologischen Deutungsversuche kritisch durchdacht werden und bieten so die Möglichkeit eines dialektischen Umschlages in die Unmittelbarkeit des Glaubensvollzuges hinein. Bezüglich dieser Methode, die sicher einer Diskussion bedarf, findet man beim Rez. lediglich Aburteilungen. Diese insinuieren geradezu ein rationales Denkverbot, das ich meinen Lesern aufoktroyieren wollte und verkennen, daß es mir um die Neuorientierung theologisch wissenschaftlichen Denkens geht, das nicht mehr von den genannten Objektivierungen bestimmt ist.

Unverständlich ist im einzelnen die Beschuldigung, daß ich die „Bedeutung Jesu Christi nicht gesehen“ hätte. Es wird verurteilt, daß die Praxis Jesu einen anthropologischen Sachverhalt aufdeckt. Aber kann es etwas Wichtigeres geben, als daß Jesus Christus dem Menschen das wahre Humanum enthüllt und auf diese Weise ihn von der Selbstentfremdung befreit und zu sich bringt? Christus erkennen, heißt seinen Vollzug für uns erfahren!

Ebenso verurteilt der Rez., daß Gott als „Sinnereignis“ für uns Menschen zu verstehen ist. Ich bin tatsächlich der Meinung, daß in jeder grundsätzlichen Sinn-erfahrung Gott zur Sprache kommen, ja gegenwärtig werden kann. Nur wenn das Sprechen von Gott im Erfahrungshorizont geschieht, nur dann ist es sinnvoll. Die Dokumente der Tradition deuten vielfach in die gleiche Richtung.

In der Mariologie scheinen dieselben Mißverständnisse vorzuliegen, wobei der Rez. nicht einsichtig macht, worin diese „gnostisch“ sei. Daß es sich bei der „Jungfrauengeburt“ nicht um eine obszöne Kuriosität handelt, sondern um einen ontologischen Sachverhalt, ist anthropologisch relevant und keineswegs „gnostisch“.

Es ist richtig, daß in meiner Dogmatik Wirtschaft und Technik kaum erörtert werden, aber läßt sich dieses in einer einbändigen Glaubenslehre wirklich auch nur ansatzweise befriedigend darlegen? Sehr wohl wird jedoch die gesellschaftliche Relevanz der einzelnen dogmatischen Aussagen dargestellt. Bereits in meinem Vorwort wies ich darauf hin, daß zwar der biblische Befund für mich grundlegend ist, jedoch nicht expliziert wird, da dies den Rahmen sprengen würde. Eine „skizzenhafte Zusammenschau mit den biblischen Aussagen“, wie sie der Rez. fordert, könnte nur oberflächlich sein. Bezüglich der Gotteslehre (Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 1980) und des Kirchenbegriffs (Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg 1969; Herrschaftsfreie Kirche, Sozio-theologische Grundlegung, Düsseldorf 1974) habe ich die biblischen Grundlagen ausführlich dargestellt.

So müßte der Rez. aufgrund des bisherigen biblischen, methodischen und dogmatischen Forschungsstandes erkennen können, daß erst dieser mir ermöglicht hat, das vorliegende Buch zu schreiben.

Ich hoffe, daß diese kurze Stellungnahme zur Rezension über meine „Kritische Dogmatik“ dazu beiträgt, die theologische Diskussion über einen Neuansatz zu ermöglichen.

Timpe, Nikolaus: **Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Iuris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum.** Eine historisch-systematische Untersuchung. – Leipzig: St. Benno 1978. XIV, 291 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 36) br. M 23.50

In der Überzeugung, daß der Kanonist ein aus der dogmatischen Theologie übernommenes Kirchenbild vor Augen haben muß (1), geht T. der Frage nach, welchem „großen und allgemeinen Gesamteindruck“ von der Kirche sich die Kanonisten in der Zeit zwischen der Einführung des CIC und dem Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils gebeugt haben (2f). Dabei berücksichtigt er nur kanonistische Veröffentlichungen systematischen Charakters und bedient sich der ideengeschichtlichen Methode (3, 10f), die geeignet ist, die Wende in den dreißiger Jahren von einem gesellschaftlichen zu einem sakramentalen Kirchenverständnis zu verdeutlichen und der Umsetzung theologischer Erkenntnis in die kanonistische Praxis zu dienen.

Hauptteil I des Werkes (13–69) ordnet die Entwicklung der societas-perfecta-Lehre und die Anstöße zur Ausbildung des sakramentalen Kirchenbildes in die Gesamtgeschichte ein (Kap. 1) und stellt die einzelnen Kanonisten – ein breites internationales Spektrum – mit biographischen Notizen und Skizzierungen ihrer Positionen vor (Kap. 2).

Hier werden je die Traditionsstränge und Impulse aufgezeigt, die die Kanonisten zuerst darin bestärkten, die Kirche als souveräne Gesellschaft und das System ihrer Gesetze als ius publicum zu verstehen, später dazu inspirierten, durch die Leib-Christi- und die Volk-Gottes-Theo-

logie die Kirche als Gemeinschaft wiederzugewinnen. Dementsprechend werden die Kanonisten und Schulen unter dem Gesichtspunkt gruppiert, wie sie ihre Systemversuche begründen: durch die Kirche als vollkommener Gesellschaft, unter unmaßgeblicher Einbeziehung der Leib-Christi-Theologie, auf der Basis einer organologisch-mystischen beziehungsweise einer sakramental-ekklesiologischen Leib-Christi-Theologie, durch den Sachbegriff der Kirche als Volk Gottes und mit Hilfe des Verständnisses der Kirche als dem Ur- oder Wurzelsakrament. T. resümiert: Bei Erscheinen des CIC dominierte das gesellschaftliche Kirchenbild; zu Beginn des Vaticanum II. war das neue Kirchenbild nicht allgemein übernommen. Er korrigiert das einseitige Urteil Rouco-Varelas, daß Mörsdorf der einzige sei, dem in der Grundlegung des Kirchenrechts der Einbruch in die Phalanx der societas-perfecta-Lehrer gelang (69).

Hauptteil II (71–257) enthält, was der Titel des Buches ankündigt. In Abschnitt I (72–119) werden der Prozeß der Definition von Kirche (Kap. 1) und die Funktion der Bildbegriffe Leib, Herde und Reich (Kap. 2) im Rahmen des gesellschaftlichen Kirchenbildes dargelegt und eine Bilanz gezogen (Kap. 3). Dem sakramentalen Kirchenbild gilt Abschnitt II (120–171), in dem die Wesensbeschreibungen des Mysteriums Kirche (Kap. 1), die äußere Zeichenhaftigkeit (Kap. 2), die innere Gnade (Kap. 3), die menschliche Disposition und Mitwirkung (Kap. 4), schließlich Ursprung und Ziel der Kirche (Kap. 5) untersucht und gewürdigt werden. Wie unterschiedlich wesentliche Einzelfragen der Kanonistik beantwortet werden, wenn man die Perspektive des einen oder des anderen Kirchenbildes wählt, zeigt Abschnitt III (172–257), der je die gesellschaftlichen und die sakramentalen Auffassungen über kirchliche Rechtsordnung und Strafen (Kap. 1), über die Zugehörigkeit zur Kirche (Kap. 2), über die Natur der kirchlichen Autorität (Kap. 3) und über die Verfassung der Kirche (Kap. 4) einander gegenüberstellt.

Weiß T. auch Vorzüge des gesellschaftlichen Kirchenbildes zu nennen (Klarheit des Sytems, Einzigkeit und Universalität der Kirche, Königtum Christi, Ernstnehmen der historischen Frakten der Kirchengründung durch Christus [118f], so fällt sein Endurteil doch negativ aus (108–118). Nachdem Christus als Gott die Kirche „damals" gestiftet hat, läßt er sich „heute" durch die Amtsträger vertreten und tritt als Haupt der Kirche zurück, ähnlich wie das Übernatürliche dem Wesen der Kirche und der Menschen äußerlich bleibt und fern in der Tranzendenz liegt. Schriftauslegung und kirchliche Praxis sind durch das Begriffsfeld des Gesellschaftlichen und Staatlichen bestimmt. Die Institution neigt dazu, das Gemeinwohl zu usurpieren. Regierungsform und Besonderung der Stände müssen statt der Fülle des Lebens genügen. Es kommt eine Partizipation an Anthropozentrik, Autonomismus, Mechanismus, Rationalismus und Deismus zur Auswirkung.

Andere Akzente setzt das sakramentale Kirchenverständnis, das stärker biblisch-patristisch inspiriert ist und auf theologischen Begriffsfeldern arbeitet. Der Gekreuzigte und Auferstandene ist durch den Geist selbst gegenwärtig als das Haupt, das seine Sendung fortsetzt, sich des Heilsinstruments Kirche bedienend und die Menschen in seiner Person mit Gott und untereinander verbindend (125ff). Die Grundgliedschaft aller, die als gegliederte Gesellschaft und als personale Heilsgemeinschaft zur Vollgestalt Christi erbaut werden, tritt ins Licht (140, 152–158). Die Lehre des Thomas von Aquin, daß der eucharistische Christus das Gemeinwohl der Kirche ist, und die Idee Augustins, daß Gott und die in Gott neugeschaffenen Menschen unsere Seligkeit sind (87, 169ff), werden in der Erkenntnis fruchtbar, daß die Kirche nicht einem ihr und den Menschen äußerlichen Zweck dient, sondern ihr Sinnziel, die ekklesiale Verherrlichung Gottes und die Heiligung des Menschen, anfanghaft in sich trägt (168f, 171).

Weiterer Klärung bedürfen die Fragen nach Gemeinwohl und Eigenwohl (169f, 174ff), nach dem Dienst des Rechts, dem Sinn der Strafen (182f, 185), der gestuften Kirchenzugehörigkeit in der tätigen u n d der konstitutionellen Ordnung (203f). Mit den Themen der Freiheitsrechte, der allgemeinen Rechte und des Verhältnisses der Laien zur Jurisdiktion (229ff), vor allem aber mit der Voranstellung der wesentlichen Gleichheit aller Kirchenglieder (235), der Herausarbeitung der Einheit der Bischöfe um den Papst (241ff), der Konziliarität und Kollegialität (65, 241), des päpstlichen Dienstes an der Communio und seines subsidiären Charakters gegenüber dem Episkopat (244f), mit der positiven Bestimmung des Laien, der versuchten Zuordnung der Dienste des Klerikers und des Laien, der Auseinandersetzung über den Weltauftrag des Laien u n d des Klerikers und den Vorschlägen von Useros Carretero und Panzram zur Verbesserung der Rechtslage der Laien führt die Entwicklung der kirchlichen Verfassungslehre unmittelbar an die Schwelle des Vatikanum II. (251ff).

Hauptteil III (259–286) deutet an, wie das Konzil neue Aspekte der Kirche im kosmischen, menschheitlichen und gesellschaftlichen Zusammenhang des Heilsplanes Gottes entdeckt (Kap. 1), die komplexe Realität der Kirche, besonders ihren Charakter und ihre Finalität als Gemeinschaft betont und in den Horizont der Trinität stellt (Kap. 2) und zu den Fragen der Zugehörigkeit zur Kirche, der Grundlegung ihrer Autorität und der Struktur ihrer Verfassung Orientierungen gibt (Kap. 3).

Das außerordentlich reichhaltige Buch schließt mit sieben Thesen, deren sechste von dem Paradox spricht, daß das Konzil die „neuen Akzente des sakramentalen Kirchenbildes verstärkt", „daneben aber alle Positiva des früheren Kirchenbildes" einbringt, und deren siebte die durch die Gegensatzlehre Guardinis genährte Überzeugung des Vf.s äußert, „daß der ständige Bezug aller Wirklichkeiten in der Kirche auf Christus in den Spannungen der Gegensätze die rechte Mitte finden läßt" (284–286).

Ob nicht gerade diese Gegensatzlehre die Ansätze und Leitlinien der vorliegenden Studie wie des Konzils zur Entwicklung der dogmatischen Theologie und zu deren Umsetzung in die kanonistische Praxis verdeckt? Glaube und Dogma, Liebe und Recht verhalten sich zueinander nicht wie das Irrationale und das Rationale, sondern eher wie das Ganze und der Teil, da der Glaubensakt den Glaubensinhalt erfaßt und umschließt und das Recht ein Ausschnitt des Sittlichen ist (145ff). Da und dort zeigen die zitierten Texte, wie wenig der Anteil der Laien an den Wesensvollzügen der Kirche auf der Ebene der wirkenden sakramental-rechtlichen Zeichenhaftigkeit erfaßt ist, wie die spezifische Christusrepräsentation der Hirten und der Herde, das in Obrigkeit und Untertanen gegliederte Gottesvolk auf dem Weg – ein Gedanke, in dem der anthropomorphe Dualismus von himmlischer Hierarchie und irdischem Abbild und der politische Monotheismus nachwirken –, als die Form des Gottesreiches auf Erden betrachtet wird, wie einseitig individualistisch, spiritualistisch und transzendent man das Heil sogar noch in der (vom Meßopfer, das allein der Akt des Christus und Volk vertretenden Zelebranten sei, getrennten) eucharistischen Kommunion auffaßt und wie wenig man sich um eine Definition der geschichtlichen Präsenz der Gottesherrschaft als heiler Personengemeinschaft bemüht (vgl. bes. das Kreisen um diese Problematik bei Mörsdorf 132f, 139ff, 143f [Heil verwirklicht sich hier in den Zeichen selbst, nicht in einer diese überschreitenden konkreten Heilsgemeinschaft], 234f).

Um die schiefen Gegenüberstellungen von Amt und Geist, sichtbarer Versammlung und geistlicher Gemeinschaft, äußerer Erscheinung und innerer Gnade (147ff, 268) und die sich in ihnen spiegelnde Verzerrung kirchlicher Verfassung zu überwinden, bedarf es der Klarheit über die Ebene von Kirche, auf der das Recht seine Ortsbestimmung erhält, über das Sinngefüge der unvermischten und ungetrennten Dimensionen von Kirche, in dem das Recht seine Heilsfunktion ausübt. Dazu bedarf es wiederum der Vertiefung des Verständnisses von der Kirche, die als Wurzelsakrament (res et sacramentum) die Sakramente feiert, um durch diese als den bewirkten und wirkenden Zeichen den Menschen in ihr Wesen aufzunehmen und mit Gott zu vereinigen, und die dieses als Heilszeichen (sacramentum tantum) und als Heilsgut (res tantum) tut (137ff). T. steuert für diese Aufgabe wesentliches Material bei, indem er den Unterschied zwischen organologischem und eucharistischem Leibverständnis und zwischen Gesellschaft (communitas) und Gemeinschaft (communio) herausstellt. In Zusammenhang mit der ausdrücklichen Formulierung der spezifischen Trägerschaft des besonderen und des allgemeinen Priestertums in der Eucharistie bei Augustin und de Lubac (234), der Sinnhierarchie der kirchlichen Dimensionen bei Hagen (126, Anm. 690), Heimerl (133, Anm. 743), May (154, Anm. 878) und Lesage (171), nicht zuletzt der Differenz zwischen Communio als Gemeinschaft physischer Personen (Rademacher) in dem Heilsgut Kirche und der Communitas als Verbindung mit der gegliederten Gesellschaft Kirche (149, 152ff, 195), bemerkt T., daß diese letztere Unterscheidung durch Vermischung des organologischen und des sakramentalen Verständnisses von der Kirche unter dem Begriff des mystischen Leibes immer wieder preisgegeben wird (143, Anm. 802; 152, Anm. 867; 153). Dies ist die Situation noch heute, wo man die alte Verwirrung von mystischem und eucharistischem Leib Christi, nachdem das Konzil auf den Begriff des sakramentalen Leibes abgehoben hat (Lumen gentium Art. 8), auf das Begriffspaar communitas/communio verlagert und damit rechtfertigt, daß nach Gundlach die Unterscheidung der künstlich-willkürlichen Gesellschaftlichkeit und der naturhaft-notwendigen Gemeinschaftlichkeit des Menschen bei Tönnies überholt sei (Aymans im Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, S. 9, Anm. 22; S. 11: „communio als sichtbar verfaßte Gemeinschaft" und ihr Dienst gegenüber dem Geist in „ihrem gesellschaftlichen Gefüge"). Der Kurzschluß wird deutlich, sobald man fragt, wozu das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Gottes dienen soll. Zum Wachstum des Gefüges? Die Kirche als sakramentales Zeichen (sacramentum tantum) wäre an die Stelle der Kirche als Heilsgut (res sacramenti) getreten, das Heilsmittel an die Stelle des Zweckes. Nicht einfach communio, sondern das Sinngefüge von communitas und communio, nicht mystischer Leib, sondern das Sinngefüge von mystischem und sakramentalem Leib

Christi ist der Schlüsselbegriff für die Ortsbestimmung und Teilhabe des Rechts sowohl an der sakramentalen Heilsvermittlung wie auch an der Darstellung des Heils in der Kirche. Nicht die soziologische Kontroverse um Gesellschaft und Gemeinschaft ist hier gefragt, sondern ob tatsächlich in der Kirche die heile Personengemeinschaft Gottes und der Menschen in der gesellschaftlichen Gliederung aufgeht, sittliche Verwirklichung des Menschen durch die Gottes- und Nächstenliebe auf die Rechtsgemeinschaft und diese auf den Unterschied zwischen Laien und Ordinierten reduziert werden soll.

Daraus ergeben sich Konsequenzen für die Trägerschaft des Gottesvolkes an den sakramental-rechtlichen Grundvollzügen und darüber hinaus an den Lebensäußerungen der religiös-sittlichen Personengemeinschaft. Gehören zu den Grundvollzügen der Verkündigung, Liturgie und Nachfolge auf der Ebene der sakramental-rechtlichen Zeichenhaftigkeit der Kirche einerseits die je spezifischen Dienste der Laien und der Ordinierten und andererseits deren grundgliedschaftliche, in der Taufe begründete und in der eucharistischen Kommunion gipfelnde Berufung, so bilden Laien und Ordinierte auf der Ebene der darüber hinaus zu lebenden Heilsgemeinschaft, durch welche die Kirche Glaubwürdigkeitsmotiv der geschehenen Erlösung und des gegenwärtigen Heils ist, die Personengemeinschaft der Menschen mit Gott durch Christus im Geist. Mag man darüber streiten, ob die Nomenklatur Laie durch den Begriff der Kirchengliedschaft erübrigt wird (vgl. M. Kaiser im Grundriß des nachkonzialiaren Kirchenrechts, 123f), bei der Reform des CIC müßte die Rechtsstellung des Laien auch im Bereich der speziellen Dienste, jene des Ordinierten auch im Bereich der Grundgliedschaft ausgebaut werden, damit das allgemeine Priestertum seinen Part an den sakramental-rechtlichen Zeichenhandlungen der Kirche wahrnimmt, das besondere Priestertum im allgemeinen Priestertum verankert wird und beide ihre tiefste und höchste Einheit finden, sowohl in der sakramental-rechtlich zu vollziehenden Teilnahme an Christi Heilsdienst und Heilsgabe in der eucharistischen Kommunion als auch in der gelebten Kommunion der Liebe.

Anhand des Sinngefüges der kirchlichen Dimensionen müßte auch das Problem der Einheit und der Betätigung der kirchlichen Vollmacht, über dessen Stand vor und auf dem Konzil T. informiert (34, 61f, 96ff, 206ff, 220ff, 244f, 273fff, 277ff), einer Lösung nähergebracht werden. Sind für die Teilkirchen, in denen und aus denen die eine Kirche besteht, Hirt und Herde konstitutiv und der Ort determinativ, und konstituieren Wort, Sakrament und Nachfolge die Kirche, während das Amt ihre Identität und Integrität garantiert, so könnte man folgern: Von ihrem Ursprung in Christus und von ihrer Übertragung durch die Weihe her eine einzige, ist die kirchliche Vollmacht in sich selbst ausgerichtet und umschrieben durch die Teilkirchen und die Mittelpunktskirche (relative Ordination) und harmoniert in allen ihren konkreten Formen (Primat, Episkopat, Konziliarität, Kollegialität) mit der Communio-Struktur der Kirche. Als Felder der verantworteten Betätigung in den Entscheidungsprozessen (Glaube und Sitte, Lehre und Leitung, Dogma und Gesetz) sind ihr die drei Ämter bzw. die drei Grundvollzüge des Gottesvolkes vorgegeben.

T.s Arbeit lenkt die Aufmerksamkeit auf zentrale Probleme der Reform des CIC und der Ökumene, die nach intensiver Zusammenarbeit der Theologen, Kanonisten und Kirchenleitungen rufen.

Eichstätt Alfred Gläßer

Pfürtner, Stephan / **Heierle,** Werner: **Einführung in die katholische Soziallehre.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. XII, 186 S. (Die Theologie. Einführung in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften) kart. DM 41.–

Teil I (1–74) wendet sich an Leser, die mindestens schon ein Grundstudium der kathol. Soziallehre hinter sich haben, also nicht mehr eingeführt zu werden brauchen, sich aber weiterführen lassen wollen; so mag man diesen Teil als „Einführung" in ein ausgesprochen kritisches Aufbaustudium ansehen; Teil II (75–140) liefert dann eine gut lesbare Einführung in das Grundstudium nach. Diese auf den ersten Blick widersinnig erscheinende Reihenfolge hat vielleicht doch ihren guten Sinn. Anspruchsvolle Leser – und gerade solche gilt es anzusprechen! – könnten es unter ihrer Würde finden, auf das Niveau einer ersten Einführung hinabzusteigen und sich wie Anfänger belehren zu lassen, dagegen sehr wohl bereit sein, die Durststrecke einer sie zunächst überfordernden Einführung durchzustehen in der Zuversicht, zuguterletzt würden sich alle Rätsel lösen; diese Leser würden dann beglückt und erleichtert aufatmen, wenn der zweite Teil alles bis dahin Nichtverstandene klärt. So mag dieser von den beiden Vf.n gewählte Weg gar nicht so verfehlt sein.

Der von Pfürtner geschriebene erste Teil stellt die kritische Frage nach der Legitimation der kSL.

Der 1. Abschnitt (1–13) behandelt kurz den „gesellschafts- und lehrgeschichtlichen Kontext".

Der viel umfangreichere 2. Abschnitt (14–44) unterzieht die kSL einer ernsten und strengen, aber immer sachlich bleibenden Kritik. Wer sind ihre „Träger"? Inwieweit sind die Päpste in Person, ist das kirchliche Lehramt als Institution oder das Kirchenvolk als Ganzes an der Entfaltung und Verkündung der kSL beteiligt? Daran knüpft sich unmittelbar die Frage nach der Verbindlichkeit dieser Lehre und im engsten Zusammenhang damit nach dem Maß oder Grad ihrer Gewißheit.

Unbestrittenermaßen haben wir bis vor noch gar nicht langer Zeit Verbindlichkeit und Gewißheit der kSL überschätzt; inzwischen haben wir gelernt, beide vorsichtiger einzustufen und sind bereits in Gefahr, sie bedenklich zu unterschätzen. Ungeschickterweise spricht P. hier von „Unfehlbarkeit"; gemeint ist, welchen Grad von Gewißheit die Kirche für ihre Aussagen verbürgen kann. Soweit sie sittliche Normen verkündet, kann sie sich nicht nur auf den Auftrag ihres göttlichen Stifters berufen, sondern hat auch den festen Boden geoffenbarter Wahrheiten unter den Füßen; das ermöglicht jenen Grad von Gewißheit, den die Schule als certitudo theologica bezeichnet. Ist dagegen über konkrete Anwendungen im politischen, sozialen oder ökonomischen Bereich zu entscheiden, dann handelt es sich in so gut wie allen Fällen um „Entscheidungen unter Unsicherheit" (sprachlich richtig „unter Ungewißheit"); infolgedessen ist auch die Kirche bei Entscheiden dieser Art der Gefahr ausgesetzt, sich zu irren. Ungeachtet dieser unvermeidbaren Ungewißheit kann die Kirche sich genötigt sehen, Stellung zu nehmen und einen Entscheid zu treffen, der dann nach den Gesetzen der Logik der gleichen Ungewißheit wie die schwächere Prämisse verhaftet bleibt und daher fehlgehen kann. Diesen Unterschied sähe man bei P. gern deutlicher herausgearbeitet; diese Einsicht ist es doch, der wir den entscheidenden Durchbruch verdanken von dem noch streng autoritären ‚si forte contingat' in „Mater et magistra" 239 (1961) zu dem das Konzil bereits vorwegnehmenden ‚cum diiudicare opus est' in „Pacem in terris" 160 (1963).

Was P. über den Kommunikationsprozeß und über bestehende Kommunikationsbarrieren ausführt (42ff, 68), verdient sehr ernstlich bedacht zu werden.

Schade, daß er nach Abschluß des Ms' noch die an „Redemptor hominis" angeknüpften, von ihm selbst als „Exkurs" bezeichneten Äußerungen (44–46) eingefügt hat. Der Leser, der ihm bis dahin gefolgt ist und seine Ausführungen beachtenswert gefunden hat, wird durch diese sachfremden, nur aus P.s persönlichem Lebensweg zu verstehenden Äußerungen irre gemacht; das Vertrauen, das er P.s kritischen Bedenken und Einwendungen entgegengebracht hat und das sie auch wirklich verdienen, wird dadurch erschüttert, um nicht zu sagen zerstört.

Im 3. Abschnitt (46–74) geht es um den weiten Fragenkreis der „politischen Theologie" und der „Theologie der Befreiung". In manchen der in diesem Zusammenhang noch nicht befriedigend geklärten Fragen vermag ich P. nicht zu folgen.

Nach ihm ermöglicht „die Konzentration auf das Evangelium Jesu Christi geradezu erst die Sensibilisierung für die gesellschaftliche Realität in ihren Unrechtsbedingungen" (54). Würde er sagen, die Erkenntnis, daß es sog. „institutionalisiertes Unrecht" gibt und daß es entscheidend darauf ankommt, dieses institutionalisierte Unrecht zu bekämpfen und auszuräumen, habe sich in der Kirche erst verhältnismäßig spät durchgesetzt, dann würde ich ihm voll und ganz zustimmen. Die beklagenswerte Tatsache jedoch, daß diese Erkenntnis sich erst so verspätet durchgesetzt hat, spricht nun aber ganz und gar nicht dafür, daß „gerade erst" (!!) die Besinnung auf das Evangelium dafür sensibilisiere. Aber auch grundsätzlich scheint mir das gerade Gegenteil zuzutreffen. Um für die Frohbotschaft von Jesus Christus überhaupt empfangsfähig zu sein, bedarf es gerade umgekehrt bereits eines Mindestmaßes von Sensibilität für Gut und Böse, für Recht und Unrecht. Die Gnade, hier der Glaube, kann und soll das Verständnis dafür stärken und vertiefen, setzt also die „Sensibilität" dafür notwendig als bereits vorhanden voraus (‚supponit et perficit naturam').

Im einzelnen wäre noch auf vieles einzugehen; zusammenfassend möchte ich sagen: wer weiterhin am wissenschaftlichen Gespräch über kSL teilnehmen will, sollte sich vorher gründlich mit

P. auseinandergesetzt haben; er wird viel bei ihm lernen; zum mindesten wird P. seinen Blick für vieles schärfen.

Dem von W. Heierle geschriebenen zweiten Teil des Buches „Ausgewählte Probleme" (75–140) kann ich nahezu vorbehaltlos zustimmen. Ein Blick auf das Literaturverzeichnis (164/5) und nochmals auf das Personenregister (175) beweist, wie weitgehend beide Vf. auf mich Bezug nehmen, soweit ich sehe immer zutreffend und H. in aller Regel auch zustimmend; demzufolge könnte ich hier Kritik nur an mir selbst üben. Wie bereits oben gesagt: der treu gebliebene Leser wird diesen Teil erfreut aufatmend lesen.

Frankfurt Oswald v. Nell-Breuning

Baumgartner, Alois: **Sehnsucht nach Gemeinschaft.** Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 188 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen) kart. DM 19.60.

Während die Geschichte der Weimarer Republik und auch die ideengeschichtlichen Zusammenhänge dieser Zeit seit Jahren wachsendes Interesse finden, schenkte man auf katholischer Seite diesem an geistigen Aufbrüchen und ideellen Strömungen so reichen Abschnitt der eigenen Vergangenheit überraschenderweise bisher kaum Aufmerksamkeit. Hier besteht also noch ein beträchtlicher Nachholbedarf. – Zwar hat der bekannte Hochlandaufsatz von E.-W. Böckenförde, der Anfang der sechziger Jahre den Blick auf das Verhältnis des Katholizismus zum Nationalsozialismus lenkte, auch auf die katholische „Gemeinschaftsschwärmerei" in der Weimarer Zeit hingewiesen. Allein sie nur unter dem Aspekt der „Genesis des Sündenfalls" von 1933 zu betrachten, würde der Problematik sicher nicht gerecht. Geschichtliche Zusammenhänge bzw. Abläufe lediglich „von hinten" anzugehen, wäre eine unsachgemäße Verkürzung der Fragestellung. Um vorschnelle Identifizierungen zu vermeiden, muß deshalb nach den ursprünglichen Sinngehalten und Anliegen, Wurzeln und Quellen der Gemeinschaftsidee gefragt werden. – Da man Gemeinschaft schließlich nicht „rational" zergliedern, sondern „naiv" erleben wollte, stellt sich das Gemeinschaftsdenken im sozialen Katholizismus dieser Zeit als ein sehr undifferenzierter Komplex dar. Es fußt auf durchaus unterschiedlichen Entwürfen einer Kategorie der Gemeinschaft der damaligen Soziologie bzw. Sozialphilosophie und ist deshalb auch nur von diesen Einflüssen her in seinen Konturen nachzuzeichnen.

Von dieser dreifachen Zielsetzung her läßt sich Vf. bei seiner Untersuchung leiten. Im ersten Teil „Die Gemeinschaft als Kategorie sozialer Verbundenheit" erörtert B. aus der Vielfalt sozialwissenschaftlicher Ansätze jene Entwürfe eines Typus der Gemeinschaft, die im sozialen Katholizismus Bedeutung erlangten.

Zunächst zeigt er die Grundzüge der romantischen Gemeinschaftsidee und der Ganzheitslehre Otmar Spanns, des bedeutendsten Vertreters der Neuromantik, auf (18–38). Die Gesellschaftstheorie von Ferdinand Tönnies, der zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft unterschied und in ihnen jeweils eigengeartete Typen von Sozialität, von Verbundenheit, sah (39–54), sowie die „Kritik und Fortentwicklung der Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft" durch Hermann Schmalenbach und Max Scheler (55–86) sind weitere Versuche, eine Kategorie der Gemeinschaft zu entwerfen, die vom katholisch-sozialen Denken aufgegriffen wurden.

Im zweiten, etwas umfangreicheren Teil stellt der Autor an zwei großen Verbänden sowie am Beispiel der Auseinandersetzung Theodor Steinbüchels mit dem Sozialismus dar, wie die Idee der Gemeinschaft, die nach dem Ersten Weltkrieg im gesamten geistigen Leben Deutschlands zum Durchbruch kam, auch in das Denken des Sozialkatholizismus Eingang gefunden und es während der ganzen Weimarer Zeit begleitet hat: „Der Gemeinschaftsgedanke in der sozialpädagogischen Arbeit des Volksvereins für das katholische Deutschland" (87–117), „Der Gemeinschaftsgedanke in der katholischen Sozialismuskritik" (118–132), „Katholisch-sozialer Universalismus im Programm des Katholischen Akademikerverbandes" (133–170).

„Organische Lebensgemeinschaft" und nicht „willkürlich von Menschen gemachte Zweck- und Interessengemeinschaft" (94f) als Ziel der Sozialreform sowie „Volksbildung" und nicht „Veränderung äußerer Strukturen" (108) als Weg zur Sozialreform propagierten August Pieper und Anton Heinen, die beiden – vor allem von Tönnies inspirierten – Männer an der Spitze des Volksvereins. Dem Tönnies'schen Gemeinschaftsbegriff gaben sie dabei die zusätzliche Bedeutung „einer gottgewollten und von Gott eingepflanzten sozialen Verbundenheit, die aus den irrationalen Kräften des Glaubens und der Liebe lebe" (172).

Steinbüchel, mit dessen Namen sich das nach 1918 einsetzende, erregende Bemühen um eine Neubestimmung des Verhältnisses von Christentum und Sozialismus am meisten verband, orientierte sich sowohl am Begriff der „Gesamtperson", den Scheler entwickelt hatte, wie am Gemeinschaftsbegriff von Tönnies. Er führte sie jedoch im Sinn einer organischen und sittlichen Gemeinschaft weiter, in der „die Individuen gleichursprünglich Einzelzellen und Glieder" seien, „aber auch das Ganze sich seiner Verantwortung für jeden Einzelnen bewußt ist" (122f). Im Licht dieser Gemeinschaftsidee sah Steinbüchel den Sozialismus nicht als eine politische Bewegung mit konkret-praktischen Zielen und Interessen, sondern als „Träger eines ethischen Gemeinschaftsideals", als „verletzte große Liebe" (124), als „sittliche Idee".

Unter dem Einfluß seines Vorsitzenden Franz Xaver Landmesser, der sich – aus der Schule Schelers kommend – Spann zuwandte, öffnete sich der Katholische Akademikerverband im letzten Drittel der Weimarer Zeit weit der universalistischen Ganzheitslehre. Spanns „Deutung der Gemeinschaft als einer geistigen Ganzheit" (172) stieß zwar auch auf heftige Kritik, in erster Linie bei den Vertretern des Solidarismus wie Gustav Gundlach, Paul Jostock, Dietrich von Hildebrand. Diese Deutung – verstärkt durch den Gedanken, daß das „corpus Christi mysticum" der vorbildhafte Entwurf der Gesellschaft sei – ermöglichte jedoch an der Wende zur nationalsozialistischen Machtergreifung Ansätze zu einer „Theologie des Völkischen und Nationalen", die „auch der Zeitgenosse zumindest als den Versuch eines katholisch-theologischen Brückenschlages" (166) verstehen konnte.

Die Untersuchung, eine 1976 vom Fachbereich Katholische Theologie der Univ. München angenommene Diss., zeigt klar die unterschiedlichen Ansätze und die strikt antiliberale, antikapitalistische Ausrichtung des Gemeinschaftsgedankens in den genannten Kreisen des Weimarer Katholizismus auf. Die Tatsache, daß gerade diese Kreise versuchten, sowohl mit dem Sozialismus wie gegen Ende der Weimarer Zeit mit dem Nationalsozialismus in eine positive Auseinandersetzung einzutreten, verbietet es freilich, „das Gemeinschaftsdenken als schlechthin ‚konservativ' und dessen Vertreter als politisch grundsätzlich ‚rechts' einzuordnen" (174). Andererseits ist es bemerkenswert, wenn auch nicht überraschend, daß die „Gemeinschaftsschwärmerei" bei dem in der praktischen Arbeit und politischen Verantwortung stehenden Teil des Katholizismus (Arbeitervereine, christliche Gewerkschaften, Zentrum) kaum Eingang fand. Hier holte man sich das geistige Rüstzeug von der Gesellschaftstheorie des Solidarismus, der sich mehr und mehr zur führenden Richtung und zur „katholisch-sozialen Einheitslinie" entwickelte.

B. verarbeitet souverän eine überquellende und sehr komplexe Materialfülle. Besonders fallen auf ein behutsames und doch präzises Urteil sowie seine – für eine Diss. nicht selbstverständliche – gut lesbare, dem Fachjargon abholde Diktion.

Als kleiner Wunsch sei angemerkt, daß den Rez. auch eine wenigstens knappe Darstellung des Gemeinschaftsgedankens im Solidarismus interessiert hätte.

Trotz – oder vermutlich gerade wegen – der bewußt vorgenommenen räumlichen, zeitlichen und inhaltlichen Eingrenzung des Themas leistet die Arbeit einen überzeugenden Beitrag zur Erforschung einer wichtigen Epoche unserer jüngeren Geschichte, deren Auswirkungen bis in die Gegenwart hereinreichen.

Bochum Franz Josef Stegmann

Focke, Franz: **Sozialismus aus christlicher Verantwortung.** Die Idee eines christlichen Sozialismus in der katholisch-sozialen Bewegung und in der CDU. – (Wuppertal): Peter Hammer (1978) 399 S. kart. DM 36.–

Vf., aus der praktischen handwerklichen und industriellen Arbeitswelt hervorgegangen und im katholischen Verbandswesen erfahren, arbeitet nach umfangreichen Studien heute als Arzt und ist um eine praktische Gesundheitsreform in der indianisch geprägten zentralperuanischen Sierra bemüht. Seine mit reichen Quellen- und Literaturverzeichnissen und vor allem umfangreichen Anmerkungen (301–367, 1111 Nummern umfassend) versehene Bochumer Diss. in der Abteilung für Geschichtswissenschaften der Ruhr-Universität Bochum verdient hohe Beachtung, da sie das Thema nach allen Seiten hin sauber auszuleuchten versucht.

„Teil A" (29–70) behandelt „Entwicklungsaspekte der katholisch-sozialen Bewegung 1874–1918"; „Teil B" (71–193) „Der christliche Sozialismus im deutschen Sozialkatholizismus und seine Randgruppen 1918–1945", wobei besonders erwähnt werden die Theorien von Theodor Steinbüchel, Wilhelm Hohoff, Heinrich Pesch, Max Scheler, der religiösen Sozialisten sowie die „Christlich-sozialistischen Absplitterungen und

die Krise des deutschen Sozialkatholizismus in der Zeit der bürgerlichen Koalition", z. B. die „Heller-Bewegung".

Behandelt wird ferner die „Suche nach neuen Formen des Weltverständnisses: die katholische Aktion und der katholische Sozialismus: E. Michels und H. Mertens, Carl Muth, Karl Neundorfer, Walter Dirks bis hin zu E. Welty und Alfred Delp.

Teil C (195–287), gefolgt von einer Zusammenfassung (288–300), behandelt „Die Auseinandersetzungen mit dem christlichen Sozialismus in der CDU in den Jahren 1945–1947".

Hier werden besprochen die Probleme bei der Gründung christlich-sozialer Parteien; der Versuch von Walter Dirks', „den christlichen Glauben von bürgerlicher Ideologie zu befreien (Sozialismus aus christlicher Verantwortung)"; die Intention der „Sozialausschüsse"; „Der parteioffizielle Christliche Sozialismus der sowjetzonalen CDU in der Auseinandersetzung mit Adenauers privatkapitalistischem Wiederaufbauprogramm"; „Kaisers Verbindung von christlich-sozialistischer Neuordnung und nationaler Einheit für eine unabhängige deutsche Politik gegen Adenauers Westoption". Das Buch stellt schließlich fest, „das Scheitern des christlichen Sozialismus in der CDU".

Zahlreiche Anmerkungen ergänzen und vertiefen die Darlegungen, die wichtig sind auch für die heutige christliche Soziallehre und für jede „Politik aus christlicher Verantwortung". U. a. geht es auch um die kirchliche Stellungnahme zum Sozialismus in Quadragesimo anno (z. B. 332ff). Das Buch bietet eine Fundgrube für historische Daten aus dem Raume des Themas und sollte bei der noch längst nicht ausgestandenen Diskussion über „Christentum und Sozialismus" eine hilfreiche Rolle spielen können. Allerdings bedürften die historischen Darlegungen und Urteile von F. einer systematisch-kritischen Überprüfung, welche vor allem darzulegen hätte, was eigentlich Sozialismus ist und wieso einem solchen, wenn er wirklich Sozialismus ist, ein Menschenbild und eine soziale Auffassung zugrundeliegen, die mit der christlichen Auffassung nicht vereinbar sind.

Bochum Gustav Ermecke

Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsweisende Pastoral. Hrsg. von H. Erharter, A. Kirchmayr, J. Lange, J. Müller. – Wien, Freiburg, Basel: Herder (1977). 348 S., Ppb. DM 38.–

Bei diesem Buch handelt es sich um die Festschrift für den Wiener Pastoral-Theologen Ferdinand Klostermann zum 70. Geburtstag. Der Sammelband umfaßt, wie das Vorwort der Hrsg. es sagt, Beiträge von Freunden und Mitarbeitern des bekannten Theologen. Man möchte ihm hiermit für so viele Impulse, Anregungen und mutige Reformgedanken zu einer heutigen Pastoral einen Dank abstatten. „Diakonie" soll dabei in einem umfassenden Sinne als Haltung verstanden werden, die alles Denken und Handeln der Kirche bestimmen muß; „prophetisch" soll jene Dimension des kirchlichen Auftrags anzeigen, die dem Exodus-Prinzip entspricht, das einen ständigen Aufbruch aus menschlicher und institutioneller Trägheit bedeutet und das Wirken der Kirche an Wort und Tat Jesu mißt. „Prophetische Diakonie" charakterisiert Werk und Wirken des Wiener Pastoral-Theologen, der durch seine vielen Aktivitäten und Publikationen weit bekannt wurde. Der Titel des Sammelbandes versucht seine Bedeutung zu kennzeichnen, die in seinem Bemühen lag, grundlegende pastorale Probleme mutig anzugehen, ernst nach der Kirche der Zukunft zu fragen, den Gemeindegedanken zu verlebendigen und theologische Grundlagen zum Verständnis und zur Wirksamkeit neuer Dienste in der Gemeinde zu schaffen.

Nun mag es wohl zumeist bei einer Festschrift vorkommen, daß die Beiträge sehr verschieden ausfallen; es entsteht dabei gelegentlich auch hier der Eindruck, daß bei einigen von ihnen nicht eine besondere Zuordnung zu dem Gesamtthema erkennbar ist. Die Aufsätze umfassen u. a. theologische Reflexionen, Predigtskizzen, Ergebnisse von Seminararbeiten, gesellschaftliche und pastorale Analysen und Prognosen, Beschreibung von bestimmten pastoralen Institutionen und Einrichtungen. Aus dem reichen Angebot können nicht alle Aufsätze hier genannt werden.

Die Beiträge sind in drei Gruppen zusammengefaßt, die jeweils einen Untertitel tragen, der eine besondere Beziehung zum Werk von F. Klostermann anzeigt.

Der erste Teil steht unter dem Thema: „Denken und Handeln für die Zukunft von Kirche und Gesellschaft".

Im ersten Aufsatz: „Ökumene – Apokalyptische Vision oder Realutopie?" von Wilhelm Dantine wird der beachtliche Versuch unternommen, unter dem gesellschaftskritischen Wort „Realutopie" und dem theologischen Blick von eschatologischer Hoffnung Ermutigung und Anstoß für eine weiterschreitende Ökumene zu geben, die nachwirkende Fehler der Vergangenheit überwindet und tragende Leitbilder von der Kirche der Zukunft entwickelt.

Sehr ernüchternd nimmt Josef Lange in „Zur Problematik der Rekrutierung und Sozialisierung neuer Mitglieder in der Kirche von morgen" die Ergebnisse verschiedener pastoralsoziologischer Studien auf und stellt fest, wie schwierig in unserer Gegenwart die religiös-kirchliche Sozialisierung der heranwachsenden Generation geworden ist. Vor allem hat hier die Familie, die weithin diesen Prozeß trug, entscheidend an Wirksamkeit verloren. Lange stellt dabei lapidar fest: „Die typische Familie ist die nichtkirchlich-christliche" (41). Man wird sich diesen Analysen nicht verschließen können. Das hier entfaltete Problem bedeutet eine Entscheidungsfrage für die Kirche der Zukunft.

Die Aufsätze von Alois Müller „Pastoralplanung" (Schweiz) und von Helmut Erharter „Das Österreichische Pastoralinstitut und sein Beitrag zur konziliaren Erneuerung" geben eine Reihe von interessanten Informationen, die für den hilfreich sind, der die pastoralen Bemühungen in diesen beiden Ländern verfolgt. Die Überlegungen von Frans Haarsma „Weiterführende pastorale Bildung in Holland" und von Thomas Nyiri „Die Funktion der Theologie in der Kirche Ungarns" ermöglichen einen aufschlußreichen Vergleich zwischen Kirchen in Ländern so verschiedener gesellschaftlicher und politischer Struktur. Man kann daraus anschaulich entnehmen, wie sehr die Pastoral und reflektierende Theologie von diesen Voraussetzungen bedingt werden; der Vergleich bestätigt die Notwendigkeit einer sehr differenzierten Betrachtung kirchlicher Entwicklung und pastoraler Aktivität. Die Beschreibung der holländischen Verhältnisse wirkt besonders aktuell auf dem Hintergrund der kürzlich abgehaltenen besonderen „Synode" in Rom. Die Darlegung von Norbert Greinacher „Muß ein Christ Sozialist sein?" beinhaltet eine Klärung und in etwa auch ein Bekenntnis.

Der zweite Teil steht unter der Überschrift „Erneuerung der Gemeinde und ihrer Dienste". F. Klostermann wurde ja nicht müde aufzuzeigen, daß in den Gemeinden die Zukunft der Kirche liegt, und er erwies sich als ein engagierter Verfechter von Laienmitarbeit auf allen pastoralen Ebenen. Diesem Grundanliegen sind die meisten Beiträge unmittelbar gewidmet.

„Gemeinde als Lerngemeinschaft" (Josef Müller) will den im Konzil wieder aufgegriffenen biblischen Grundgedanken von der Geistbegabung aller Gläubigen, vom sensus fidelium, konkret auf das Gemeindeleben anwenden. Dabei verweist er mit Recht darauf, daß alle in der Gemeinde Lernende und Lehrende sein müssen. Es kommt dabei die Bedeutung der Glaubenserfahrung gegenüber der rein intellektuellen Vermittlung zur Sprache. Die Versuche in unseren Gemeinden, viele Mitglieder zur aktiven Glaubensvermittlung z. B. in Katechese und Erwachsenenbildung anzusprechen, finden in den Darlegungen eine hilfreiche Bestätigung. In der gleichen Linie liegt der Artikel „Gemeinde – Erfahrung an der Basis" (Rafael Josef Kleiner). Die kurze, zusammenfassende Information über die verschiedenen Formen der in letzter Zeit aufgebrochenen Basisgemeinden betont die unterschiedlichen Ansätze mit dem gleichen Grundanliegen: In der Gemeinde der Basis können die Gläubigen wirklich Subjekt ihres kirchlichen Lebens werden und die auch im kirchlichen Raum vielfach beklagte Anonymität überwinden; in dieser Art Gemeinden kann sich die im NT ausgewiesene Brüderlichkeit und das verantwortliche soziale Engagement entfalten. Es wird begründet festgestellt, daß die Basisgemeinden Symptom einer kirchlichen Krise darstellen, aber auch noch mehr Zeichen von Verheißung bedeuten. Offiziell werden sie ja im Beschluß der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Puebla als erster Grund der Hoffnung für diesen Kontinent genannt (in der deutschen Übersetzung dieses Beschlusses wird interessanterweise das Wort „Basisgemeinde" vermieden und ersetzt durch „Basisgemeinschaft"). Vielleicht hätte man in diesem Aufsatz noch hinzufügen können, daß die wichtigste Entfaltung von Basisgemeinden in Lateinamerika ohne die Befreiungstheologie nicht zu verstehen wäre und diese ihrerseits wieder die Befreiungstheologie prägen.

Die Frage nach den Ämtern und Diensten in der Kirche wird in drei Artikeln angegangen. Sie setzen sich alle mit der veränderten Situation auseinander: Das neue Bewußtsein von Christen und Gemeinden und zum andern der in den letzten Jahren empfindlich spürbar gewordene Mangel an priesterlichen Berufen. In „Die alten und die neuen pastoralen Berufe in der Kirche" legt der Pastoraltheologe Paul M. Zulehner in kurzen Zügen seine an anderen Stellen publizierten Ergebnisse vor über die veränderten pastoralen Bedingungen in der Kirche und beschreibt die damit gegebene Veränderung der priesterlichen Rolle und die noch weithin herrschende Unsicherheit im Selbstverständnis der neuen theologisch und pastoral qualifizierten Laienkräfte. Er verweist auf die Tatsache, daß die Kirche in der Ausgestaltung des einen kirchlichen Amtes stets einen großen Entscheidungsspielraum hatte, den sie nicht durch „Selbstbehinderung" einschränken

sollte (212). Er sieht es als sehr notwendig an, daß eine tragende Berufsidentität der neuen Laienmitarbeiter, ohne welche die Seelsorge in vielen Bereichen schon zusammengebrochen wäre, gefunden werden müsse. Dabei sollte eine „unechte Vielfalt" der pastoralen Berufe vermieden werden. Einige von ihm angestoßene theologische Fragen verlangen nach weiterer Überlegung und Klärung: Eine überzeugende Darlegung, wie Weihe und Amtsübertragung sich unterscheiden; der Gedanke von „erworbener Kompetenz" im kirchlichen Dienst; das Problem, ob es eine irgendwie geartete „implicite Weihe" gibt für solche, die faktisch auch ohne Weihe amtliche Dienste erfüllen (217). Das würde allerdings auch notwendig die Frage nach einer Differenzierung des überkommenen Priesteramtes nach Ausbildung und Lebensform stellen. Diese Anstöße verdienen besondere Aufmerksamkeit. Leo Karrer entfaltet aus seiner reichhaltigen Erfahrung „Berufsbilder und Einsatzfelder der Laientheologen in der Pastoral". Er gibt dabei einen sehr aufschlußreichen Bericht. In den abschließenden Bemerkungen stellt er die anstehende Frage, ob von dem Potential der vielen Laientheologen ein prophetischer Impuls, eine Reformkraft ausgehen (235). Es liegt nach ihm eine echte Chance vor, wenn man auch die spirituelle Beanspruchung erkennt und annimmt. Das setzt allerdings auch ein qualifiziertes und offenes Umgehen kirchlicher Instanzen mit den Laientheologen voraus. In dem Aufsatz „Identität und Sozialität von Religionslehrern und Pastoralreferenten" setzt sich Günter Biemer mit einem darin eingeschlossenen Problem auseinander: Die Identifikation des Laientheologen mit der Kirche.

Der dritte Teil ist überschrieben: „Befreiende Erfahrung im Umgang mit Symbolen". Dieser Teil will einem der pastoral-theologischen Anliegen von F. Klostermann dienen: Die Überwindung der Desintegration zwischen Theologie und Humanwissenschaft (Vorwort). Es wird in den Artikeln sehr eindringlich die große Bedeutung von Symbolen, Sprache und Kreativität dargelegt.

Theologisch setzen die beiden Aufsätze über die Sakramente besondere Akzente: So Heinz Schuster in „Sakrament und Diakonie". Nach ihm haben die sakramentalen Vollzüge in der kirchlichen Entwicklung ein zu großes einseitiges Gewicht erhalten, sie sind zu sehr losgelöste Höhepunkte geworden. Statt von der „Heilsnotwendigkeit" der Sakramente zu sprechen, sollte man die „Heilsnotwendigkeit des Evangeliums" betonen. Darin ergibt sich die Folgerung, „die Pluralität und grundsätzliche Gleichwertigkeit der kirchlichen Vermittlungsformen" zu betonen; dann würde verhindert, daß das Sakrament zu einem „den Menschen im Namen des Glaubens zwingenden ‚Gnadeninstrument' hochstilisiert wird" (287). Die Sakramente sollten im Kontext der gesamten kirchlichen Diakonie gesehen werden. Schuster stellt hier Fragen, mit denen sich die Sakramenten-Theologie und die Pastoral in nächster Zeit notwendig befassen müssen, auch wenn sie jetzt manchem zu pointiert erklingen mögen. Ähnliches darf man sagen von dem anderen Beitrag zur Sakramentenpastoral „Sakramente und Befreiung" von Casiano Florestan. Er stellt fest, daß in vergangener Zeit Sakramente statt „Zeichen der Befreiung" oft „Riten der Unfreiheit" waren (293). Da die Sakramente zeichenhaft die Sache Jesu und menschliches Geschehen ausdrücken und es keine „neutrale Interpretation des Geschehens gibt... wird das gefeierte Sakrament in irgendeiner Form immer mit Politik zu tun haben" (301). Vf. betont dabei die Wirksamkeit des Symbols für den Glauben; ebenso versucht er, die tradierten Inhalte der Sakramentenlehre in jener Deutung aufzufangen. Gegner einer Befreiungstheologie werden gewiß auch gegen diese Interpretation der Sakramente Einspruch erheben. Aber sie eröffnet einen wichtigen Aspekt, der bisher weithin verdeckt war.

Der Leser dieses Sammelwerkes wird sich sorgfältig das Inhaltsverzeichnis ansehen und dann entsprechend seinem besonderen Interesse auswählen. Er wird viele erhellende Anstöße und wichtige Informationen finden, denn es sind brennende Themen der Pastoral aufgegriffen und zukunftsweisende Hilfen gegeben. So wird er mit hohem Gewinn das Buch für weitere Reflexionen wie auch für eine Gemeinde-Praxis verwenden können. Vor allem aber vermittelt der Bd trotz realistischer Betrachtung der Situation Ermutigung.

Münster Hans Werners

Zulehner, Paul M.: **Umkehr: Prinzip und Verwirklichung.** Am Beispiel Beichte. – Frankfurt/M.: Knecht 1979. 215 S. (Beiträge zur prakt. Theologie: Theolog. Erwachsenenbildung) kart. DM 29.80

Der historische Bruch in unserer kirchlichen Bußpraxis ist nach dem Vatikanum II offenbar geworden, latent war er sicher schon vorher vorhanden. Unter den zahlreichen Publikationen, die sich mit der Erhebung, Klärung und Heilung dieses Bruchs unter verschiedenen Gesichtspunkten befassen, verdient die vorliegende Untersuchung des Passauer Pastoraltheologen und bekannten Kirchensoziologen P. M. Zulehner besondere Beachtung aus zwei Gründen. Erstens: Vf. bleibt nicht am Symptom hängen, sondern sucht nach den Wurzeln des Übels und setzt dort an, indem er den Verfall des Beichtinstituts im Zusammenhang „zentrifugaler Entwicklungen" christlichen Lebens behandelt; zweitens: er bringt in die Diskussion unentbehrliche Aspekte der Humanwissenschaft, besonders der Soziologie ein, die bisher nicht ausreichend berücksichtigt wurden. Es geht im wesentlichen um folgende Fragen: Wie lassen sich dem heutigen Menschen Schuld und Sünde in das Bewußtsein bringen? Was erfährt der Mensch, der umkehrt und sich der Versöhnung öffnet? Welche Wege führen zu diesem Ziel? Was ist für die Umkehrbegleiter in der christlichen Gemeinde wichtig zu wissen?

Das erste Kap. setzt sich mit den Tatsachen und Ursachen des Wandels im Beichtverhalten auseinander. Dabei spielt in unserer pluralistischen Gesellschaft die Verschiebung unter den Typen des „Gesprächs mit der Kirche" zugunsten des auswählenden Gesprächs eine gewichtige Rolle. Im Anschluß werden kritische Anfragen über die Beteiligung an der wachsenden Dissonanz gestellt und zwar an die Kirche (kulturelle Verspätung, geschichtliche Verformung, fehlende Glaubenserweckung?) und an den Menschen (Glaubensverweigerung, religiöse Erfahrung, „heimlicher Unschuldswahn?").

Das zweite Kap. „Schuld und Unschuld" geht von Überlegungen über die Identitätsbildung des Menschen aus, die im Kern als Suche nach einem leitenden „Lebenswissen" verstanden wird. Das von Gott eröffnete und von der Kirche tradierte wahre Lebenswissen Jesu kann unter lebensgeschichtlichen und gesellschaftlichen Störungen verfehlt werden. In Schuld und Sünde gerät der Mensch, wenn er sich dem Lebensangebot Gottes verantwortlich verweigert (72). Diese Sicht ermöglicht das Verständnis für die Erbschuld (83). Die persönliche Schulderfahrung hängt zusammen mit der Gewissensreife (die psychologische Seite der Gewissensbildung wird nach der bewährten Theorie von Piaget und Kohlberg dargestellt).

Besonders ergiebig erscheint das dritte Kap. „Umkehr und Versöhnung": Es gibt in Jesus Christus eine Tradition des Guten von Gott her, die in der Kirche ihren bleibenden Ort hat. Die vom Menschen geforderte Metanoia meint immer den Austritt aus der Tradition des Bösen (der „alte Mensch") und den Eintritt in die Tradition des Guten (der „neue Mensch"). Diese Erneuerung in Christus ist im Wesen Gnadengeschenk, aber die Annahme bleibt gebunden an menschliche Umkehr, die sich als zweiphasiger Prozeß beschreiben läßt, und „Trauerarbeit" verlangt. Nach Berger/Luckmann werden die 6 Elemente der „gedeihlichen Verwandlung" dargestellt: die innere und äußere Glaubwürdigkeit des neuen Lebenswissens, die Bedeutung der Bezugsperson und der kirchlichen Kommunikation, die Nihilation des alten und die Legitimation des neuen Lebens. Für eine Erneuerung unserer Bußpraxis erfahren wir hier wertvolle Einsichten; veranschaulicht werden sie uns anhand von Phil. 3,7–14, durch aktuelle Umkehrberichte und durch ein dynamisches Vorgangsdiagramm (Mobilisierung – Umorientierung – Konsolidierung – Stabilisierung).

Das vierte Kap. „Umkehr: Prinzip und Verwirklichung" faßt die theologischen und anthropologischen Forschungsergebnisse zusammen und wendet sie an für ein integriertes Modell einer Seelsorge der Umkehr. In sachgerechter Ausgewogenheit kommt die Vielfalt der Bußformen zur Sprache, individuelle und gemeindliche (Liturgie und Sakrament, Gesinnungswandel und Bußwerk, Laienbeichte und pastorale Beratung). Den Abschluß bilden Überlegungen zu den Aufgaben der „Umkehrbegleiter", wobei die Gemeinde als Raum und Träger der Seelsorge besondere Betonung erhält.

Vf. hat, aufbauend auf seinen früheren Untersuchungen, einen in sich geschlossenen, eigenständigen Beitrag zur praktischen Theologie der Buße geliefert, der zur weiteren Diskussion herausfordert. Theologisch müßte etwa die Frage nach dem Glauben als „Lebenswissen" und die Frage nach dem Wesen von Schuld und Sünde weiter untersucht werden, nicht nur akademisch, sondern auch wegen der Glaubwürdigkeit unserer Verkündigung und Praxis. Humanwissenschaftlich könnten die Grenzen soziologischer Erhebungen im Intimbereich und die lineare Sicht der Identitätsbildung (als Anpassungsprozeß) weiter hinterfragt werden. Das Buch gibt jedem, dem die Erneuerung des christlichen Lebens im einzelnen und in der Gemeinde ein Anliegen ist, nicht nur eine Fülle von Einzeldaten, sondern auch ein methodisch erarbeitetes, in Theorie und Praxis brauchbares Konzept.

Salzburg Gottfried Griesl

Lemke, Helga: **Theologie und Praxis annehmender Seelsorge.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1978. 160 S. (Urban-Taschenbücher, T-Reihe Bd 635) kart. DM 12.–

Dieses Buch gliedert die vieldiskutierten Beziehungen zwischen Gesprächstherapie und Seelsorge in sechs Hauptteile. Die ersten

beiden untersuchen kritisch die Grundlagen der Gesprächspsychotherapie in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Der dritte Hauptteil berichtet über „Erfahrungen mit der Ausbildung in partnerzentrierter Seelsorge", vorwiegend aus der Tätigkeit der Verfasserin als Professor für Sozialwesen und Religionspädagogik in Hannover.

An die Protokollanalysen des vierten Hauptteils schließen sich Richtlinien für partnerzentrierte Gespräche mit entsprechenden Beispielen sowie Übungstexte an. Den Anhang schließlich bilden die Ausbildungsrichtlinien in klientenzentrierter Gesprächsführung.

Das Büchlein will nicht eine „Theorie der Seelsorge" aufstellen (12), sondern sieht (nach einer ersten Phase der „Spiegelmethode" und einer zweiten, der „gefühlsverbalisierenden ... Therapie") die gegenwärtige dritte Phase der „Erlebenstherapie" als Grundlage einer Begegnung zwischen Psychotherapie und Seelsorge, die sich aufeinander zu bewegen (11, 12, 15).

Seelsorge ist nicht nur (nach Thurneysen) Verkündigung und nicht nur (nach Stollberg) „Therapie in kirchlichem Kontext", sondern (nach Josuttis) „Praxis des Evangeliums in der Form beratender und heilender Lebenshilfe" (17).

Die Verfasserin sieht zwar die Möglichkeit und Aufgabe für den Seelsorger, Therapeut zu werden, will aber doch den Ratsuchenden in der Seelsorge als „Partner" und nicht als „Klienten" sehen (20).

Rogers, der Schöpfer der Gesprächstherapie, sieht in der Echtheit der „bedingungslosen positiven Zuwendung" die Gewähr, daß die Therapie nicht zur Technik entartet (27).

Die Verfasserin stellt übersichtlich das christozentrische theologische Menschenbild dem anthropozentrischen Menschenbild von Rogers gegenüber, ohne in dem letztgenannten ein Hindernis für die Seelsorge zu sehen (38–42). Vielmehr erkennt sie gerade in der Echtheit und Wahrhaftigkeit der Gesprächstherapie den Kampf Jesu gegen Heuchelei und Unwahrhaftigkeit (46).

Das notwendige εὐαγγελίζειν sieht sie nicht so sehr im missionierenden Wort als im zeichenhaften „heilenden Handeln" verwirklicht (50–52).

Auch im Trösten (als Antwort auf die stumme, die klagende und die verarbeitende Phase des Leidens) bedeutet das „Selbsteinbringen" der Haltung des Seelsorgers und seiner Gefühle ein Wesen der „partnerzentrierten" Seelsorge (54–57).

Als vorbildlich nennt die Verfasserin die Frage einer Schwester an eine unheilbar Kranke: „Ob Gott nicht auch in Ihrer Verzweiflung bei Ihnen ist?" Der 23. Psalm dagegen sei ihr nicht nachvollziehbar gewesen.

Gegen das frühere Verständnis der Begriffe Schuld und Sünde, Beichte und Vergebung setzt L. das Erleben des Angenommenwerdens „durch den Seelsorger", die zu dem Erfahren der „Gnade" (Gottes?) führt (59).

Partnerzentrierte Seelsorge sollte mit klaren psychologischen Lernzielen in Gesprächen, Übungen und Rollenspielen erworben und durch „Supervisionsgruppen" vertieft werden (65/66). Gesprächsprotokolle, Tonbandanalysen und Rollenspiele vermitteln Kenntnisse über die „Interaktionsvorgänge", in denen der Seelsorger durch „Partner-Feedback positiv bestätigt wird" (73–75).

Die abschließenden Ratschläge für richtiges Verhalten in einer partnerzentrierten Seelsorge mit positiven und negativen Beispielen sind hervorragend geeignet, auch diejenigen Leser zum Nachdenken anzuregen und vor Fehlern in der Seelsorge zu bewahren, die von der überragenden Bedeutung der Gesprächspsychotherapie nicht überzeugt sind.

Im Unterschied zu zahlreichen neuen Seelsorgebüchern sieht das vorliegende auch kritisch die Grenzen einer bloßen Gesprächstechnik; es betont die Bedeutung warmer, echter Annahme des Ratsuchenden. Sorgfältig arbeitet es beherzigenswerte Grundsätze für Seelsorgegespräche heraus.

Dennoch gelten auch diesem Buch gegenüber die meisten der theologischen Bedenken, die Helmut Tacke in seinem Werk „Glaubenshilfe als Lebenshilfe" (vgl. ThRv 74, 1978, 360ff) zusammengestellt und theologisch klar begründet hat. Schwer läßt sich verstehen, warum ein Seelsorger nur die Mitteilungen seines „Partners" zu spiegeln, zu analysieren und anzunehmen habe, warum er nicht auch, wenn nötig, zusprechen, raten und im Namen Gottes vergeben dürfe. Erschöpft sich Seelsorge im Trösten des „Selbsteinbringens eigener Gefühle?"

Wir erfahren in dem Buch mit Recht von den Gefahren gesetzlicher Seelsorge (48), doch kein Wort von der Kraft eines Wandlungserlebnisses, von dem Halt des Glaubens oder dem Frieden des Gebetes. Wir lernen die Bedeutung der „Gruppen" und der „Supervision" kennen, doch kein Wort von der Gemeinschaft der Fürbitte oder der Weisheit eines geistlichen Vaters; – oder gehört die geistliche Dimension nicht auch zur annehmenden Seelsorge?

Das Buch will die Seelsorger und ihre Partner ermutigen, ihre „Gefühle einzubringen". Den Rez. hat es traurig gestimmt.

Das Buch setzt die Gesprächspsychotherapie von Rogers mit der Psychotherapie insgesamt gleich, obwohl mindestens zwanzig weitere Hauptmethoden der Psychotherapie auf ihre Bedeutung für die Seelsorge zu prüfen wären.

Berlin Klaus Thomas

Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit. Hrsg. von Friedrich Wintzer. – München: Christian Kaiser Verlag 1978. 247 S.

Das Werk stellt Auszüge und Aufsätze zu einer wissenschaftlich begründeten Seelsorge zusammen, die vom Beginn des 19. Jh. an 27 bedeutende Theologen zu Wort kommen läßt.

Fast alle wesentlichen Namen von Schleiermacher über Baumgarten, Niebergall und Drews bis zu Turneysen, Tillich und A. D. Müller sind vertreten. Mit Pfister, C. G. Jung, Johanna Herzog-Dürck u. a. wird die Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie einbezogen.

Mit der Arbeit von D. Stollberg kommt die Gesprächspsychotherapie, mit Hans-Christoph Piper das Clinical Pastoral Training zu Wort.

Aus dem Buch läßt sich die Geschichte der Seelsorge durch zwei Jahrhunderte verfolgen: von der Pastoraltheologie als Dienst am Einzelnen und an der Gemeinde, über das Einbeziehen empirischer, soziologischer, volkskundlicher und psychoanalytischer Erkenntnisse bis zur Blütezeit einer Seelsorgetheorie als „Verkündigung" in der dialektischen Theologie und schließlich zur Neuorientierung der Seelsorge anhand erfahrungswissenschaftlicher Methoden, besonders der Gesprächstherapie.

Wir erfahren von den ethischen und homiletischen, den pädagogischen und den psychologischen, ja sogar (wegweisend schon bei K. I. Nitzsch) von den „diagnostischen" und den „therapeutischen" Aufgaben des Seelsorgers.

So gewährt das Werk einen ungemein vielseitigen Überblick, und mit Recht bekennt sich der Hrsg. zu dem „Mut zur Lücke". Es will „jedem etwas bringen". So überzeugt das Werk durch seine Ziele und durch die Tiefe etlicher Beiträge sowie durch seine geschichtliche Treue.

Nicht ganz so überzeugend wirken die „Lücken". In geschichtlicher Sicht fehlen die ausschlaggebenden Beiträge des Pietismus und des Neupietismus, dessen sogenannte „Väter" die deutsche Seelsorge Jahrzehnte hindurch geprägt haben (z. B. S. Keller, E. Schrenck, J. Seitz, E. Modersohn u. a.).

Unter wissenschaftlicher Fragestellung wird der Leser den gesamten fruchtbaren Bereich der empirischen Religionspsychologie vermissen, obwohl sich einige ihrer maßgebenden Vertreter (z. B. Girgensohn, Gruehn, Genrich) in dem reichen Schrifttumsverzeichnis von 420 Nummern aufgeführt finden.

Von der äußeren Gestaltung her wäre bei einem so wertvollen und vielseitigen Werk mindestens ein Sachregister zu wünschen, das seinen Inhalt aufschließen könnte.

Nach der Überzeugung des Rez. ist der Seelsorge wesenhaft nicht nur der mehrfache psychologische und sonstig wissenschaftliche Aspekt eigen, sondern vor allem der (nach W. Gruehn) „pneumatische", also die geistliche Seite. Es geht um die Glaubens- und Lebensnöte der Christen und derer, die sich Halt und Frieden ersehnen. Hier läßt das Werk außer einigen wenigen Ansätzen, besonders Köstlin, Baumgarten und Blumhardt, den sonst dankbaren Leser im Stich.

Berlin Klaus Thomas

Kontinent der Hoffnung. Die Evangelisierung Lateinamerikas heute und morgen. Beiträge und Berichte zur 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979. Hrsg. von Hans Schöpfer und Emil Stehle. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1979). 164 S. (Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen 8) kart. DM 18.50

„Kontinent der Hoffnung" meint Lateinamerika. Als ob dort die Zukunft der Menschheit oder wenigstens der Kirche sei. Tatsächlich ist Lateinamerika in den letzten 20 Jahren Nachricht. Wenn man aber die Nachrichten liest, nicht nur in Zeitungen und Zeitschriften, sondern vor allem in spezialisierten Nachrichtendiensten (es gibt deren mehrere in Westeuropa), so hat man den Eindruck, daß es in Lateinamerika nur Armut und Hunger, Krankheit und Arbeitslosigkeit, Subversion und Gegensubversion, Aufstand

und Gegenaufstand, Terrorismus und Entführungen, Repression und Folter gebe. Leider gibt es dies alles. Aber es macht doch nicht das tägliche Leben aus. Lateinamerika ist nicht nur Hoffnung oder Zukunft: es ist auch Realität und Gegenwart. Auch und vor allem kirchlich gesehen.

Dieses Werk beschäftigt sich mit Lateinamerika aus der Sicht der 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, Mexico, 1979. Also pastoral. Es war nicht die Absicht der Hrsg., eine eigentliche Interpretation von Puebla zu geben. Man wollte nur den Zugang zur Konferenz erleichtern. Vor allem wolle man die Dekade zwischen Medellín (die 2. Generalversammlung, 1968) und Puebla ins Auge fassen, deren Kenntnis überhaupt erst ein tieferes Eindringen in die Bedeutung von Puebla ermöglicht. Dazu wurden In- und Outsider der Puebla-Konferenz sowie lateinamerikanische und europäische Mitarbeiter eingeladen. Aber alle elf Autoren waren in Puebla. Denn die Herausgeber stellen fest, daß sowohl in Puebla als auch außerhalb Lateinamerikas verschiedene Informanten am Werk waren, deren Kompetenz mit Recht zu bezweifeln war, die aber umso emotionaler reagierten, je schwieriger sie es hatten, ihren Brotgebern Material abzuliefern. Und so kam eine Spirale des Mißtrauens zustande, zu deren Abbau dieses Buch beitragen will.

Nach zwei optimistischen Einführungen in das „Ereignis Puebla" (Schöpfer und Stehle), und den sehr interessanten Notizen aus dem Tagebuch eines Teilnehmers (Schwarz) über den inneren Konferenzverlauf, werden mehrere konkrete Fragen behandelt: Poblete über die Erneuerung der Sozialpastoral (aber ohne das Dokument von Puebla zu berücksichtigen); Galindo über die Wiederentdeckung der Bibel (mehr im allgemeinen, über Puebla nur ein kleiner Abschnitt auf S. 73); Marins über kirchliche Basisgemeinschaften; Lozano über Volkskatholizismus (sehr gute Überlegungen, aber nicht vom Puebla-Dokument her); Porcile über Ökumenismus (mit geschickter Benützung des Puebla-Dokuments); Balde über die Rolle der Frau; Rauscher über die katholische Soziallehre in Medellín und Puebla (mit einer längeren Umschreibung der ungenauen Interpretationen Medellíns); Zwiefelhofer sucht die Antwort der lateinamerikanischen Kirche auf die Herausforderungen der Gegenwart (mit festen Behauptungen die zumindest diskutabel sind).

Puebla sagt natürlich noch vieles mehr, aber das wird in diesem Buch entweder gar nicht oder nur zu kurz behandelt. So z. B. das Hauptthema der Konferenz: Die Evangelisierung Lateinamerikas im engeren theologischen und pastoralen Sinn: worin sie besteht, ihre Dimensionen, ihre Kriterien, ihre Zeichen der Authentizität, ihr Inhalt, ihre Orte, ihre Hauptagenten, ihre Mittel. Die Behandlung dieser Themen nimmt den absolut größten Teil des Puebla-Dokuments ein.

Auch die fundamentalen Optionen der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla werden dem Leser dieses Buches nicht bekannt, wie z. B.: Die klare Option für eine feste Wiederbehauptung der christlichen Lehre oder Wahrheit über Jesus Christus, über die Kirche, über den Menschen, über die Partikularkirche, über die ordinierten Amtsträger, über die Ordensleute, über die Laien und ihre möglichen Dienste in der Kirche. Jedes dieser Themen hat ein besonderes Kapitel im Puebla-Dokument. Daß solche Themen so ausführlich behandelt werden, ist sicher ein Zeichen, daß wir in Lateinamerika nicht bloß soziale Probleme haben; und daß unsere Hirten, wie der Papst es ihnen auch in seiner langen Rede in Puebla kräftig unterstrichen hatte, ihre Lehrpflicht und Sorge für die Reinhaltung der christlichen Lehre ausüben mußten und es auch getan haben. Es ist einfach nicht wahr, was auf S. 9 dieses Buches zu lesen ist: „Es gibt nichts, das nicht weiterdiskutiert werden darf, weiterdiskutiert werden muß." Und so finden wir in Puebla andere wichtige Optionen, wie: nur ein Dokument auszuarbeiten und nicht mehrere unter sich unabhängige (wie in Medellín); die Option für die Evangelisierung der Kultur; die verschiedenen prioritären Optionen für die Familie, für die Priester- und Ordensberufe, für die Armen, für die Jugend; die Option für „communio et participatio" als Leitfaden des ganzen Dokuments; das absichtliche Schweigen über die Befreiungstheologie.

Es würde zu weit gehen, wenn man einige Behauptungen kritisch analysieren wollte.

So spricht man z. B. auf S. 156 von einer „Wiederentdeckung der Volksreligiösität", die, so wird behauptet, „einst als Ausdruck eines vermassten und entfremdeten Christentums mit Unbehagen betrachtet" wurde. Aber ein anderer Autor spricht auf S. 95 ganz anders von dieser „Wiederentdeckung". In Wirklichkeit muß man sich fragen, wer wiederentdeckt. Sicher nicht das Volk. Auch nicht die Hirten, sondern einige Theoretiker, die unter dem Einfluß positivistischer Strömungen die Volksfrömmigkeit geringschätzten. Auf S. 106 wird behauptet, daß unser Katholizismus (vor allem Volkskatholizismus) „tridentinische Tradition" sei. Tatsächlich aber begann das, was wir „heroische Evangelisierung" nennen, schon mit der Entdeckung Amerikas. Der Katholizismus auf der iberischen Halbinsel (Spanien und Portugal) erfuhr einen tiefgehenden geistlichen Erneuerungsprozeß gerade zur Zeit der Entdeckung Amerikas, also vor dem Konzil von Trient, und war so vorbereitet, ernsthaft und mutig die Aufgabe der Evangelisierung in der neuen Welt zu übernehmen. Ähnlich andere Behauptungen über ökonomische Entwicklung (151–152), sozio-kulturellen Wandel (153), die tatsächliche Extension der „Nationalen Sicherheit" (154), die zwei pastoralen Grundströmungen (155–157) und über die Theologie der Befreiung (157–158).

Im ganzen aber ist das Buch gut, nützlich und vielleicht auch sehr notwendig für alle, die in Deutschland für Lateinamerika arbeiten.

Medellín, Kolumbien Boaventura Kloppenburg

In Gesellschaft Jesu. Texte zur Nachfolge – von Ignatius bis Teilhard de Chardin. Mit einem Geleitwort von Mario von Galli. Hrsg. von Brigitta Eßer und Eberhard von Gemmingen. – (Mainz): Grünewald (1979). 126 S. kart. DM 16.80

Das Motiv für diese Sammlung von Lebensbeschreibungen und Selbstaussagen von Jesuiten aus vier Jh.en ist gemäß der Einführung von Mario von Galli die Tatsache, daß man das Eigentliche, die Spiritualität der Jesuiten, nur im Lebensvollzug erfassen kann. Es geht dabei um den allen Ordensgliedern gemeinsamen Geist in seiner besonderen Ausprägung des Christentums.

Nach jeweiligen Kurzbiographien von Eberhard von Gemmingen SJ bringt Brigitta Eßer eine kurze Einführung und eine Textauswahl aus den Werken oder Briefen des hl. Ignatius und seiner Nachfolger als Verkünder einer „neuen Spiritualität für eine neue Zeit", als missionarische Zeugen Christi in fremden Kulturen (von Franz Xaver bis hin zu Pedro Arrupe), als „Priester im Experiment" (Hopkins, Karl Rahner, Oswald Nell-Breuning, Henri de Lubac), als Priester „auf dem Prüfstand des 20. Jahrhunderts" (Alfred Delp, Daniel Berrigan, Ägid van Broeckhoven, Teilhard de Chardin).

Eine wohlgeglückte Textauswahl, exakt belegt aus den Quellen.

Herstelle / Weser Oda Hagemeyer

von Balthasar, Hans Urs: **Kennt uns Jesus – kennen wir Ihn?** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1980. 119 S. kart. 11.80

Vf. fordert dazu auf, Jesus mit den Augen des Glaubens zu betrachten.

„Die neutestamentlichen Glaubenszeugnisse vermögen als solche eine glaubwürdige Gestalt vorzuführen, die Gestalt Jesu als des Offenbarers Gottes, und diese Gestalt ist nur so lange sichtbar und wirksam, als sie mit den Augen des Glaubens betrachtet wird. Wo der Glaube zerfällt, da löst sich die leibhaftige, plastische Gestalt in ein wesenloses Gespenst auf. Das und nichts anderes bedeutet die Absage Pauli an eine ‚neutrale', ‚rein-historische' Betrachtungsweise des Daseins Jesu" (73f).

Jesus selbst „legt Gott aus in der Sprache eines menschlichen Daseins", und zwar „mit seiner ganzen, blutvollen Existenz" (100). Der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes vollendet sich in dieser Gegenwart des sich selbst hingebenden und sich selbst auslegenden Sohnes des ewigen Vaters. Dabei gehört das geistgewirkte Wissen um den Abstand des Geschöpfes vom Schöpfer „unabänderlich zu unserer Kenntnis Jesu; an ihm unterscheidet man die wahrhaft pneumatischen Menschen. Keineswegs vornehmlich an sonderbaren Gaben wie ‚Zungenreden' (Jesus hat nie in Zungen geredet, um Gott auszulegen), sondern an der höchsten Geistesgabe, der selbstlosen Liebe, die, wie Jesus, alles zudeckt, alles duldet' (1 Kor 13,7), die nie endet, auch wenn alle Charismen aufhören" (105).

Ein wichtiges Büchlein angesichts der heute weit verbreiteten Glaubensnot.

Herstelle / Weser Oda Hagemeyer

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

Text, Wort, Glaube. Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte. Kurt **Aland** gewidmet. Hrsg. von Martin Brecht. – B, NY: de Gruyter 1980. VIII, 397 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte L; Lw. DM 128,–; S. 377–397: Köster, Beate und Christian Uhlig: Bibliographie Kurt Aland.

Festgabe für Harald **Koch** zum 70. Geburtstag. (Hrsg. von Karl Heinrich Rengstorf). – Lei: Brill 1979. VIII, 270 S. = Theokratia. Jahrbuch des Institutum Delitzschianum III; hfl 72,–.

Maag, Victor: Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte. Zum 70. Geburtstag hrsg. von Hans Heinrich Schmid und Odil Hannes Steck. – Gö, Zü: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). VIII, 397 S.

Scheele, Paul-Werner: Alle eins. Theologische Beiträge II. – Pad: Bonifacius Dr. (1979). 268 S.; kart. DM 24,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Beaude, Pierre-Marie: Tendances nouvelles de l'exégèse. – (P:) Le Centurion (1979). 164 p. = Coll. «Tendances nouvelles».

Rogers, Jack B(artlett) – Donald Keith M[a]c Kim: The authority and interpretation of the Bible. An historical approach. – San Francisco [e. a.]: Harper & Row (1979). XXIV, 484 p.; $ 15,–.

Swidler, Leonhard (J.): Biblical affirmations of **woman**. – Phil, (Penn.): The Westminster Pr. (1979). 382 p.; $ 9,95.

Haag, Herbert: Du hast mich verzaubert. Liebe und Sexualität in der Bibel. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1980). 78 S. = Theologische Meditationen LIV; kart. DM 9,80.

2. Altes Testament

Wildberger, Hans: Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament. Zu seinem 70. Geburtstag am 2. Jan. 1980 hrsg. von Hans Heinrich Schmid u. Odil Hannes Steck. – Mchn: Kaiser 1979. 307 S. = Theologische Bücherei LXVI: Altes Testament.

Gispen, W. H.: Genesis. Vertaald en verklaard. Deel II: **Genesis 11:27–25:11**. – Kampen: Kok 1979. 302 blz. = Commentaar op het Oude Testament; hfl 56,50.

Leeuwen, Raymond C. van: **Isa 14:12,** *hôlêl al gwym* and Gilgamesh XI, 6. – JBL XCIX, 1980, 173–184; p. 299–204: Friedman, Mordechai A.: Israel's response in **Hosea 2:17b**: "You are my Husband"; p. 205–216: Vawter, Bruce: **Prov. 8:22**: Wisdom and creation.

Lohfink, Norbert: **Kohelet**. – (Wü:) Echter Verl. (1980). 86 S. = Die Neue Echter Bibel I; kart. DM 16,80.

Michaud, Robert: Moïse. Histoire et théologie. – P: Ed. du Cerf 1979. 193 p. = Lire la Bible XLIX; F 56,70.

Carroll, Robert P.: When prophecy failed. Reactions and responses to failure in the Old Testament prophetic traditions. – (Lo:) SCM Press (1979). 250 p.

Mabee, Charles: David's judicial exoneration. – ZAW XCII, 1980, 89–107; p. 108–119: Carroll, Robert P.: Prophecy and dissonance. A theoretical approach to the prophetic tradition.

Brueggemann, Walter: Psalms and the life of faith: A suggested typology of function. – Journal for the study of the Old Testament XVII, 1980, 3–32; p. 33–53: Davies, Philip R.: Eschatology in the Book of Daniel; p. 55–106: Landy, Francis: Beauty and the enigma: An inquiry into some interrelated episodes of the Song of Songs; p. 107–119: Williams, James G.: The beautiful and the barren: Conventions in biblical type-scenes.

Hayes, John H(aralson): An introduction to Old Testament study. – Nashv, (Tenn.): Abingdon (1979). 400 p.; $ 10,95.

Kalir, Joseph: Introduction to Judaism. – (Wash, D. C.:) Univ. Pr. of America (1980). VIII, 159 p.; $ 8,50.

Sheppard, Gerald T.: **Wisdom** as a hermeneutical construct. A study in the sapientializing of the Old Testament. – B, NY: de Gruyter 1980. XI, 178 p. = ZAW, Beiheft CLI; Lw. DM 78,–.

Busink, Th. A.: Der **Tempel** von **Jerusalem** von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücks. des westsemitischen Tempelbaus. Bd. II: Von Ezechiel bis Middot. – Lei: Brill 1980. XXXI, p. 701–1611; 155 Textabb., 19 Taf.; hfl 340,–.

Neusner, Jacob: Method and meaning in ancient Judaism. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1979). VII, 211 p. = Brown University – Brown Judaic Studies X; $ 6,–.

Busto Saiz, José Ramón: La traducción de Simaco en el libro de los Salmos. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (1978). XVI, 756 p. = Textos y estudios "Cardenal Cisneros" XXII.

Gereboff, Joël: Rabbi **Tarfon**: The tradition, the man, and early Rabbinic Judaism. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. (1979). XXIII, 483 p. = Brown University – Brown Judaic Studies VII; $ 8,–.

Sacchi, Paolo: Da Qohelet al tempo di Gesù. Alcune linee del pensiero giudaico. – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II: Principat XIX, B/NY 1979, 3–32; S. 33–52: Jackson, Bernard S.: The concept of religious **law** in Judaism; S. 54–88: Charlesworth, James H.: A history of Pseudepigraph research: The re-emerging importance of the **Pseudepigrapha**; S. 89–118: Gruenwald, Ishamor: Jewish **Apocalyptic** literature; S. 119–136: Kraft, Robert: "Ezra" materials in Judaism and Christianity; S. 137–151: Rubinkiewicz, Ryszard: La vision de l'**histoire** dans l'**Apocalypse** d'**Abraham**; S. 152–186: Holm-Nielsen, Svend: Religiöse **Poesie** des Spätjudentums; S. 188–218: Charlesworth, James H.: The concept of the **Messiah** in the Pseudepigrapha; S. 219–239: Baumgarten, Joseph M.: The heavenly tribunal and the personification of Ṣedeq in Jewish apocalyptic; p. 240–345: Cavallin, Hans: **Leben** nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum. I: Spätjudentum; S. 346–412: Maier, Johann: Die **Sonne** im religiösen Denken des antiken Judentums; S. 414–447: Goldenberg, Robert: The Jewish **Sabbath** in the Roman world up to the time of Constantine the Great; S. 448–476: Hoenig, Sidney B.: The ancient city-square: The forerunner of the **synagogue**; S. 447–510: Kraabel, Alf Thomas: The **Diaspora synagogue**. Archaeological and epigraphic evidence since Sukenik; S. 512–590: Hultgård, Anders: Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion – ein religionsgeschichtliches Problem; S. 592–644: Wardy, Bilhah: Jewish religion in pagan literature during the Late Republic and Early Empire; S. 646–685: Strange, James F.: Archaeology and the religion of Judaism in Palestine; S. 686–702: Meyers, Eric M.: The cultural setting of **Galilee**: The case of regionalism and early Judaism; S. 704–778: Bietenhard, Hans: Die Handschriftenfunde vom Toten Meer ‹Hirbet Qumran› und die Essener-Frage. Die Funde in der Wüste Juda; S. 779–848: Gabrion, Hervé: L'interprétation de l'**Ecriture** dans la littérature de **Qumrān**; S. 850–875: Hollenbach, Paul: Social aspects of John the Baptizer's preaching mission in the context of Palestinian Judaism. – XIX, 2: S. 3–42: Neusner, Jacob: The formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A. D. 70 to 100; S. 43–101: Schäfer, Peter: Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des ‚Lehrhauses' in Jabne; S. 103–138: Porton, Gary: Midrash: Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Greco-Roman period; S. 139–256: Bokser, Baruch M.: An annotated bibliographical guide to the study of the **Palestinian Talmud**; S. 257–336: Goodblatt, David: The Babylonian **Talmud**; S. 338–396: Stemberger, Günter: Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur; S. 397–485: Hadas-Lebel, M.: Le paganisme à travers les sources rabbiniques des IIe et IIIe siècles. Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'empire romain; S. 487–579: Stiegman, E.: Rabbinic **anthropology**; S. 580–618: Bietenhard, Hans: **Logos-Theologie** im Rabbinat. Ein Beitrag zur Lehre vom Worte Gottes im rabbinischen Schrifttum; S. 619–647: Green, W. S.: Palestinian **Holy Men**: Charismatic readership and Rabbinic tradition; S. 649–688: Levine, Lee I.: The Jewish patriarch ‹Nasi› in third century Palestine.

3. Neues Testament

Studia biblica 1978. Sixth International Congress on Biblical Studies. Oxford 3–7 april 1978. Ed. by E[lizabeth] A. Livingstone. [Vol.] II: Papers on the Gospels. – Sheffield: (Department of Biblical Studies – The University of Sheffield) 1980. 350 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Suppl. Series II; [cont.:] p. 9–12: Boyd, W. J. P.: Gehenna – according to J. Jeremias; p. 13–28: Burns, Y.: The Greek manuscripts connected by their lection systems with the Palestinian Syriac Gospel lectionaries; p. 29–36: Chilton, Bruce D.: "Not to taste death": a Jewish, Christian, and Gnostic usage; p. 37–46: Coutts, John: The Messianic secret and the enemies of Jesus; p. 47–61: Cummings, J. T.: The tassel of his cloak: Mark, Luke, Matthew – and Zechariah; p. 63–73: Derrett, J. Duncan M.: Legend and event: The Gerasene demoniac: An inquest into history and liturgical projection; p. 75–78: Satge, John de: The human integrity of St John's Jesus; p. 79–82: Fenton, J. C.: Matthew and the divinity of Jesus: Three questions concerning **Matthew 1:20–23**; p. 83–94: France, R. T.: The 'Massacre of the Innocents' – Fact or fiction?; p. 95–109: Freeborn, Jack: Jesus and sectarian Judaism; p. 111–114: Garnet, Paul: Jesus and the exilic soteriology; p. 115–127: Glasswell, M. E.: St Mark's attitude to the relationship between history and the Gospel; p. 128–149: Marsh, J.: Meditations in Matthew; p. 151–170: McDonald, James I. H.: New quest – Dead end? So what about the historical Jesus?; p. 171–177: McDonald, James I. H.: **Mark 9:33–50**. Catechetics in Mark's Gospel; p. 179–184: Mealand, David L.: 'Paradisial' elements in the teaching of Jesus; p. 185–213: Moloney, Francis J., SDB: From Cana to Cana ‹**John 2:1–4:54**› and the Fourth Evangelist's concept of correct (and incorrect) faith; p. 215–218: Moreton, M. B.: The beloved disciple again; p. 219–226: Morgan-Wynne, J. E.: The cross and the revelation of Jesus as ἐγώ εἰμι in the Fourth Gospel ‹**John 8.28**›; p. 227–241: O'Leary, Joseph Stephen: Limits to the understanding of John in Christian theology; p. 243–246: Powley, Brian G.: Vincent Taylor and the Messianic secret in Mark's Gospel; p. 247–254: Riches, J. K.: Lessing as editor of Reimarus' Apologie; p. 255–262: Robinson, B. P.: The meaning and significance of 'The Seventh Hour' in **John 4:52**; p. 263–300: Russell, E. A.: The Canaanite woman and the Gospels ‹**Mt 15:21–28**; cf. **Mk 7:24–30**›; p. 301–305: Sherriff, J. M.: **Matthew 25:1–13**. A summary of Matthaean eschatology?; p. 307–311: Sproston, Wendy E.: Satan in the Fourth Gospel; p. 313–327: Sturch, R. L.: The alleged eyewitness material in the Fourth Gospel; p. 329–337: Wanamaker, Charles A.: **Mark 11:25** and the Gospel of Matthew; p. 339–350: Williams, J. T.: Cultic elements in the Fourth Gospel.

Fuchs, Albert: Die Entwicklung der Beelzebulkontroverse bei den Synoptikern. Traditionsgeschichtl. und redaktionsgeschichtl. Untersuchung von **Mk 3.22–27** und Parallelen, verbunden mit der Rückfrage nach Jesus. – Linz: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 1980. 279 S. = Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (SNTU) B, 5. [Habil.-Schrift, Regensburg. Erw.]

Schenke, Ludger: Die formale und gedankliche Struktur von **Joh 6,26–58**. – BZ N. F. XXIV, 1980, 21–41.

Pillai, C. A. Joachim: Early missionary preaching. A study of Luke's report in **Acts 13**. – Hicksville, N. Y.: Exposition Pr. (1979). VIII, 155 p. = An Exposition-University Book; $ 8,–.

Prast, Franz: Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet ‹**Apg 20,17–38**› im Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung. – (Stu:) Kath. Bibelwerk (1979). XIII, 481 S. = Forschung zur Bibel XXIX.

Hauser, Hermann J.: Strukturen der Abschlußerzählung der Apostelgeschichte ‹**Apg. 28,16–31**›. – R: Biblical Institute Pr. 1979. XIII, 283 S. = Analecta biblica LXXXVI; Lire 25 000. [Diss., Roma. Istituto Biblico]

Prete, Benedetto: Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su **1 Cor. 7,1–40**. – Brescia: Paideia Ed. (1979). 280 p. = Studi biblici XLIX; Lire 5000.

Kearney, Peter J.: He appeared to 500 brothers ‹1 Cor. **XV 6**›. – NovT XXII, 1980, 264–284.

Hofius, Otfried: „Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung" **2 Kor 5.19**. – ZNW LXXI, 1980, 3–20; S. 74–95: Paulsen, Henning: Einheit und Freiheit der Sonne Gottes – **Gal 3,26–29**.

Trilling, Wolfgang: Der **Zweite** Brief an die **Thessalonicher**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger; (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1980). 166 S. = Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XIV; kart. DM 36,80.

Gospel perspectives. Studies of history and tradition in the Four Gospels. Ed. by R. T. France and David Wenham. Vol. I. – (Sheffield:) JSOT Press 1980. 263 p.; [cont.:] p. 7–20: Bruce, F. F.: The trial of Jesus in the fourth Gospel; p. 21–45: Chilton, Bruce: Targumic transmission and dominical tradition; p. 47–74: Craig, William Lane: The bodily resurrection of Jesus; p. 75–99: Davids, Peter H.: The Gospels and Jewish tradition: Twenty years after Gerhardsson; p. 101–136: France, R. T.: Mark and the teaching of Jesus; p. 137–161: Page, Sydney H. T.: The authenticity of the rasom logion ‹Mark 10:45b›; p. 163–207: Payne, Philip Barton: The authenticity of the parable of the sower and its interpretation; p. 209–223: Riesner, Rainer: Jüdische Elementarbildung und Evangelien-Überlieferung; p. 225–263: Stein, Robert H.: The "Criteria" for authenticity.

Meier, John P.: The vision of **Matthew**. Christ, church, and morality in the first Gospel. – NY, Ramsey, Tor: Paulist Press (1979). VIII, 270 p. = Theological inquiries. Studies in contemporary biblical and theological problems; $ 5,95.

Feneberg, Rupert – Wolfgang Feneberg: Das Leben Jesu im Evangelium. Mit einem Geleitwort von Karl Rahner. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 295 S. = Quaestiones disputatae LXXXVIII.

Herbst, Karl: Was wollte Jesus selbst? Bd. I: Vorkirchliche Jesusworte in den Evangelien. – Düs: Patmos Verl. (1979). 275 S.

Meyer, Ben F.: The aims of Jesus. – (Lo:) SCM Press (1979). 335 p.

Kazmierski, Carl R.: Jesus, the Son of God. A study of the Markan tradition and its redaction by the evangelist. – (Wü:) Echter Verl. (1979). XV, 247 p. = Forschung zur Bibel XXXIII; kart. DM 39,– [Diss., Würzburg]

Hultgren, Arland J.: Jesus and his adversaries. The form and function of the conflict stories in the synoptic tradition. – Minneapolis, (Minn.): Augsburg Publ. House (1979). 223 p.; $ 6,50.

Piper, John: 'Love your enemies'. Jesus' love command in the synoptic gospels and in the early Christian paraenesis. A history of the tradition and interpretation of its uses. – Cambr, Lo, NY: Cambridge Univ. Press (1979). XIV, 273 p. = Society for New Testament Studies – Monograph Series XXXVIII; £ 9,95.

Stott, John R[obert] W[almsley]: Christian counter-culture. The message of the Sermon on the Mount. – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press (1979). 222 p. = The Bible speaks today; $ 3,95.

Owens, Virginia Stem: The total image – or – Selling Jesus in the modern age. – GrR, (Mich.): Eerdmans (1980). V, 97 p.; $ 2,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Bärsch, Claus-E.: Herrschaftslosigkeit und Geschichte. Zwang und Willkür als Folgen teleologischer Deutung der Geschichte. – ZRGG XXXII, 1980, 1–12.

Staub, Kurt Hans: Bibelhandschriften beschrieben von Kurt Hans Staub. Ältere theologische Texte beschrieben von Gerhard Knaus. – Wiesb: Harrassowitz 1979. 331 S. = Die Handschriften der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt IV; kart. DM 92,–.

Butterfield, Herbert: Herbert **Butterfield**: Writings on Christianity and history. Ed. with an introduction by C. T. M[a]cIntire. – NY: Oxford Univ. Press 1979. LVIII, 273 p.; $ 12,95.

Ruh, Ulrich: **Säkularisierung** als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 478 S. = Freiburger theologische Studien CXIX; kart. DM 58,– [Diss., Freiburg]

2. Gesamte Kirchengeschichte

Del'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain. [Par] Pierre Cazier [e. a.]. Avant-propos de Léon Poliakov. Études réunis par Valentin Nikiprowetzky. – [Lille:] Presses Univ. de Lille (1979). 290 p.; [cont.:] p. 17–50: Nikiprowetzky, Valentin: Le monothéisme éthique et la spécificité d'Israël; p. 51–86: Levy, Carlos: L'antijudaïsme païen: essai de synthèse; p. 87–104: Malingrey, Anne-Marie: La controverse antijudaïque dans l'œuvre de Jean Chrysostome d'après le discours de l'*Adversus Judeos*; p. 105–124: Rouche, Michel: Les baptèmes forces des juifs en Gaule mérovingienne et dans l'Empire d'Orient; p. 125–146: Cazier, Pierre: De la coercition à la persuasion: l'attitude d'Isidore de Séville face à la politique anti-juive des souverains visigothiques; p. 147–188: Colonge, Pierre: L'antisémitisme à l'époque bismarckienne et l'attitude des catholiques allemands; p. 189–208: Conzemius, Victor: L'antisémitisme autrichien au XIXe et XXe siècles; p. 209–245: Delmaire, Danielle: L'antisémitisme au journal La Croix du Nord pendant l'affaire Dreyfus; p. 247–275: Prevotat, Jacques: L'antisémitisme de l'Action Française: quelques repères; p. 277–290: Réflexions sur la genèse du discours antisémite.

Maier, Alois: **Kärntner** Kirchengeschichte. – Klagenfurt: Carinthia 1979. 103 S., Ill., Kt.; Ppb. DM 40,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Ecclesia orans. Mélanges patristiques offerts à Adalbert G(autier) **Hamman**, à l'occasion de ses quarante ans d'enseignement, publiés par les soins de Victor Saxer. – R: Institutum Patristicum «Augustinianum» 1980. 419 p. = Augustinianum XX, 1.2; [cont.:] p. 11–17: Bibliographie du P. A. G. Hamman; p. 19–22: Armogathe, J. R.: Gemitibus inenarrabilibus. Note sur Rom 8,26; p. 23–54: Beatrice, P. F.: Due nuovi testimoni della lavanda dei piedi in età patristica: Cromazio di Aquileia e Severiano di Gabala; p. 55–67: Benoît, A.: Irénée et l'hérésie. Les conceptions hérésiologiques de l'évêque de Lyon; p. 69–78: Bouhot, J.-P.: Une ancienne homélie catéchétique pour la tradition de l'oraison dominicale; p. 79–93: Congar, Yves: Saint Augustin et le traité scolastique «De gratia Capitis»; p. 95–107: Crouzel, H.: Les doxologies finales des homélies d'Origène selon le texte grec et les versions latines; p. 109–117: Dalmais, I. H.: La Tradition apostolique et ses dérivés dans les prières eucharistiques éthiopiennes (Anaphore des Apôtres et Anaphore de Notre-Seigneur Jésus-Christ); p. 119–129: Dekkers, E.: Limites sociales et linguistiques de la pastorale liturgique de saint Jean Chrysostome; p. 131–139: Díaz y Díaz, M. C.: Sobre un himno funerario de época postvisigótica; p. 141–171: Fontaine, J.: Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IVe siècle: l'idéal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien; p. 173–189: Grant, R. M.: War – just, holy, unjust – in Hellenistic and early Christian thought; p. 191–203: Grosdidier de Matons J.: Kontakion et Canon: Piété populaire et liturgie officielle à Byzance; p. 205–220: Grossi, V.: Il contesto battesimale dell'oratio dominica nei commenti di Tertulliano, Cipriano, Agostino; p. 221–232: Irmscher, J.: Jacques-Paul Migne heute; p. 233–241: Manns, F.: Une ancienne prière au Saint-Sépulcre de Jérusalem; p. 243–256: Mara, M. G.: Note sulla cristologia ciprianea: l'interpretazione di Prov. 9,1–6; p. 257–266: Munier, Ch.: Les conceptions hérésiologiques de Tertullien; p. 267–274: Olivar, A.: Über das Schweigen und die Rücksichtsnahme auf die schwache Stimme des Redners in der altchristlichen Predigt; p. 275–283: Reicke, B.: The inauguration of Catholic martyrdom according to St. John the Divine; p. 285–297: Rordorf, W.: La Trinité dans les écrits de Justin Martyr; p. 299–317: Sauget, J. M.: La version syriaque de l'homélie sur l'Ascension de Notre-Seigneur d'Eusèbe d'Alexandrie; p. 319–333: Savon, H.: Zacharie 6,12 et les justifications patristiques de la prière vers l'orient; p. 335–365: Saxer, V.: «Il étendit les mains à l'heure de sa Passion»: Le thème de l'oran-t/te dans la littérature chrétienne des IIe et IIIe siècles; p. 367–382: Simonetti, M.: Praecursor ad inferos. Una nota sull'interpretazione patristica di Matteo 11,3; p. 383–400: Siniscalco, P.: Patristica, patrologia e letteratura cristiana antica ieri e oggi. Postille storiche e metodologiche; p. 401–410: Vogel, C.: Anaphores eucharistiques préconstantiniennes. Formes non traditionnelles.

Aono, Tashio: Die Entwicklung des paulinischen Gerichtsgedankens bei den apostolischen Vätern. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. 445 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 137; kart. sfr 63,– [Diss., Zürich]

Puzicha, Michaela: Christus peregrinus. Die Fremdenaufnahme ‹Mt 25,35› als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche. – Mstr: Aschendorff 1980. XII, 200 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLVII; kart. DM 58,–; [Diss., Münster]

Rius-Camps, J[osep]: The four authentic letters of **Ignatius the Martyr**. A critical study based on the anomalies contained in the Textus receptus. – R: Pont. Inst. Orientalium Studiorum 1979. 413 p. = Christianismos II; Lire 30 000.

Fernandez, Aurelio: La **escatología** en el siglo **II**. – Burgos: Ed. Aldecoa (1979). 484 p. = Publicaciones de la Faculdad de Teología del Norte de España XLII; pes 950.

Waal, C(ornelius) van der: Het Pascha van onze verlossing. De schriftverklaring in de paaspreek van **Melito** van **Sardes** als weerspiegeling van de confrontatie tussen kerk en synagoge in de tweede eeuw. – Johannesburg: De Jong; Franeker: Wever 1979. 240 blz. = Raad Vir Geesteswetenskaplike Navorsing. Publikasiereeks LXIV; hfl 40,25.

Blomme, Yves: Faut-il revenir sur la datation de l'arc de l'Ecce Homo? – RB LXXXVI, 1979, 244–271.

Nestori, Aldo: Monvmentvm Fl. Evsebi fatto nell'Ecclesia S. Evsebi presso Ronciglione. In appendice la datazione di una struttura lignea con il metodo del ^{14}C. – CdV: Pont. Ist. di Archeologia Christiana 1979. 156 p., 5 tav., fig.; Lire 12 000.

Post, P. G. J.: De strijd tussen de haan en de schildpad. Een analyse van twee vroeg-christelijke mozaïek-panelen in **Aquileia**. – NThT XXXIV, 1980, 89–133.

Halleux, André de: Les ministères dans la **Didachè**. – Irénikon LIII, 1980, 5–29; p. 30–45: Ledoyen, Henri: Saint **Basile** dans la tradition monastique occidentale.

Jacobsen Buckley, Jorunn: Two female gnostic revealers. – HRel XIX, 1980, 259–269.

Saxer, Victor: Morts, martyrs, reliques, en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de **Tertullien, Cyprien** et **Augustin** à la lumière de l'archéologie africaine. – P: Beauchesne 1980. 340 p. = Théologie historique LV; F 111,–.

Rordorf, Willy / René Braun: Dossier sur l'*Ad martyres* de **Tertullien**. – RevEtAug XXVI, 1980, 3–17; p. 18–28: Braun, René: Tertullien et les séditions contre les empereurs ‹*Apologeticum* 35, 8–9›; p. 29–44: Gryson, Roger: Le thème du bâton d'Aaron dans l'œuvre de saint **Ambroise**; p. 45–61: Lawless, George P.: Interior peace in the *Confessions* of St. **Augustine**; p. 62–87: Étaix, Raymond: Sermon inédit de saint Augustin sur la circoncision dans un ancien manuscrit de Saragosse; p. 88–104: Gorman, Michael M.: Chapter Headings for Saint Augustine's *De Genesi ad litteram*; p. 105–117: Nuvolone-Nobile, Flavio G.: Problèmes d'une nouvelle édition du *De Induratione Cordis Pharaonis* attribué à Pélage; p. 176–188: O'Connell, Robert J.: Pre-existence in the early Augustine.

Crouzel, Henri: Actualité d'**Origène**. Rapports de la foi et des cultures. Une théologie en recherche. – NRTh, A. CXII = T. CII 1980, 386–399; p. 400–425: Margerie, B. de: L'exégèse christologique de saint **Cyrille** d'**Alexandrie**.

Blum, Georg Günter: Zur religionspolitischen Situation der **persischen Kirche** im **3.** und **4.** Jahrhundert. – ZKG XCI, 1980, 11–32.

Callam, Daniel: Clerical continence in the fourth century: Three Papal decretals. – ThSt XLI, 1980, 3–50.

Faller, Otto: Wortindex zu den Schriften des hl. **Ambrosius**. Nach der Sammlung von Otto Faller bearbeitet von Ludmilla Krestan. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1979. 199 S. = Vorarbeiten zu einem Lexicon Ambrosianum = Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Beiheft IV.

Gryson, R.: Les Lévites, figure du sacerdoce véritable, selon saint Ambroise. – EThL LVI, 1980, 89–112.

Steppat, Michael Payne: Die Schola von Cassiciacum. **Augustins** "De Ordine". – Bad Honnef: Bock und Herchen 1980. 124 S.

DiGiovanni, Alberto: Verità, parola, immortalità in sant'Agostino. – (Palermo:) Palumbo (1979). 268 p. = Saggistica IX; Lire 6000.

Massie, Michel: Vigilance de Calagurris face à la polémique hiéronymienne. Les fondements et la signification du conflit. – BLE LXXXI, 1980, 81–108.

Goetz, Hans-Werner: Die Geschichtstheologie des **Orosius**. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. VIII, 180 S. = Impulse der Forschung XXXII; kart. DM 73,–.

Halleux, André de: **Cyrille, Théodoret** et le "Filioque". – RHE LXXIV, 1979, 597–625.

Leloir, Louis: Les Pères du Désert et saint **Benoît**. Un apophtegme d'Antoine. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 197–226.

Vetere, Benedetto: Strutture e modelli culturali nella società merovingia. **Gregorio** di **Tours**: una testimonianza. – Galatina: Congedo Ed. 1979. 315 p. = Università degli Studi di Lecce. Facoltà di Lettere e Filosofia. Istituto di Storia Medioevale e Moderna. Saggi e Ricerche III; Lire 15 000.

4. Mittelalter und Neuzeit

Bogaerts, A. M.: Het klooster **Hertoginnedal** der Zusters Dominikanessen te Oudergem, **1262–1797**. – Leuven: Dominikaans Archief 1979. XXVIII, 437 blz. = Bouwstoffen voor de Geschiedenis der Dominikanen in de Nederlanden XVIII.

Religion and the people, **800–1700**. Ed. by James Obelkevich. – Chapel Hill: The Univ. of North Carolina Pr. (1979). 336 p.; $ 20,–.

Bauer, Petrus: Die Benediktinerabtei **Plankstetten** in Geschichte und Gegenwart. – Plankstetten/Oberpfalz: Benediktinerabtei Plankstetten 1979. 139 S., 1 farb. Titelbild, 80 Taf.

5. Mittelalter

Repertorium Biblicum Medii Aevi collegit, disposuit, edidit Fridericus Stegmüller adiuvante Nicolao Reinhardt. Tomus X: Initia Graeca. Initia Latina A–K. – Madr: Consejo superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco Suárez 1980. 559 p.

Feineis, Dieter Michael: Die Herrschaft des Ritterstiftes S. **Burkard** in **Waldbüttelbrunn**. – Wü: Echter (1979). 753 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte; kart. DM 64,– [Diss., Würzburg]

Fischer, Joseph A.: Die **Freisinger Bischöfe** von **906** bis **957**. – Mchn: Seitz in Komm. 1980. 163 S., 5 Abb. = Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte VI.

Bouhot, Jean-Paul: Les sources de l'*Expositio missae* de **Remi** d'**Auxerre**. – RevÉtAug XXVI, 1980, 118–169.

Blöcker, Monica: Zur Häresie im 11. Jahrhundert. – ZSKG LXXIII, 1979, 193–234; S. 235–242: Müller, Iso: Die Tarasper Inschriften in Marienberg.

Tenhaken, Hans P.: Das **nordhumbrische Priestergesetz**. Ein nachwulfstanisches Pönitential des 11. Jahrhunderts. – Düs: Stern-Verlag Janssen 1979. 89 S. = Düsseldorfer Hochschulreihe IV; kart. DM 24,– [Diss., Düsseldorf]

Evans, G. R.: **Gilbert Crispin** on the Eucharist. A monastic postscript to Lanfranc and Berengar. – JThSt XXXI, 1980, 28–43.

Sabersky-Bascho, Dorette: Studien zur Paronomasie bei **Bernhard** von **Clairvaux**. – Frb/S: Universitätsverlag 1979. 235 S. = Dokimion. Neue Schriftenreihe zur „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" V; sfr 58,70 [Diss., Zürich]

Schachten, W.: Die Trinitätslehre **Joachims** von **Fiore** im Lichte der Frage nach der Subjektivität Gottes in der neueren Theologie. – FStudien LXII, 1980, 39–61.

Saranyana, José Ignacio: Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica con la colaboracion de Ignacio Brosa y Francesco Calogero. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1979. 173 p.; pes 925.

Gerardi, Renzo: Fede e sacramento in **Ugo** di S. **Vittore**. – Rivista di teologia morale XII, 1980, 231–252.

Pera, Ceslao: Le fonti del pensiero di S. **Tommaso** d'**Aquino** nella Somma Teologica. Con presentazione di M(arie)-D(ominique) Chenu e aggiornamento bibliografico di C(lemente) Vansteenkiste. – (To:) Istituto di Filosofia San Tommaso d'Aquino di Chieri; Marietti [in Komm.] (1979). 123 p.; Lire 5500.

Scaltriti, Giacinto Arturo: Pier Giorgio **Frassati** e il suo **Savonarola**. – (R:) Ed. Paoline (1979). 238 p. = Biografie di Contemporanei I; Lire 3500.

Duvernoy, Jean: Le Catharisme: L'histoire des Cathares. – (Toul:) Privat (1979). 398 p., 8 tabl.

Le livre secret des **Cathares**. Interrogatio Iohannis. Apocryphe d'origine bogomile. Édition critique, traduction, commentaire par Edina Bozóky. – P: Beauchesne 1980. 243 p. = Textes, dossiers, documents II; F 69,–.

Iturgaiz, Domingo: Santo **Domingo** y su identidad iconográfica. – CTom, A. LXXI = T. CVII, 1980, 205–250.

Cagnan, Dominique: Office de la Passion, prière quotidienne de Saint **François** d'**Assise**. – Antonianum LV, 1980, 3–86; p. 87–107: Bougerol, Guy Jacques: La glose sur les Sentences du manuscrit Vat. Lat. 691.

Möhring, Hannes: **Saladin** und der Dritte Kreuzzug. Aiyubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen. – Wiesb: Steiner 1980. XI, 250 S. = Frankfurter historische Abhandlungen XXI; kart. DM 58,– [Diss., Frankfurt]

Bayer, Hans: 'Du bist ein leige snippensnap!' Der 'Wartburgkrieg' als waldensisches Laienspiel. – ZKG XCI, 1980, 33–52.

Schachten, Winfried H. J.: Ordo Salutis. Das Gesetz als Weise der Heilsvermittlung. Zur Kritik des Hl. **Thomas von Aquin** an Joachim von Fiore. – Mstr: Aschendorff 1980. VIII, 234 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen N.F. XX; kart. DM 65,–. [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Cegna, Romolo: Fonti escatologiche del rivoluzionarismo ussita. – RStLR XV, 1979, 349–371.

Balfour, David: Politico-historical works of **Symeon** archbishop of Thessalonica ‹1416/17 to 1429›. Critical Greek text with introduction and commentary. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1979. 319 p. = Wiener byzantinische Studien XIII.

Christianson, Gerald: **Cesarini,** the conciliar cardinal: the Basel years, 1431–1438. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1979. X, 214 p. = Kirchengeschichtliche Quellen und Studien X; Lw. DM 68,–.

6. Gesamte Neuzeit

Zur Mühlen, Karl-Heinz: Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken. Dargestellt am Werk M. **Luthers** und **Gogartens**. – Tü: Mohr 1980. IX, 337 S. = Beiträge zur historischen Theologie LIX; Lw. 98,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Maissen, Felici: Schweizer Studenten am **Collegium Germanicum** in **Rom 1552–1900**. – ZSKG LXXIII, 1979, 256–305.

Stauffer, Richard: Le calvinisme et les universités. – BSHPF CXXVI, 1980, 27–51; p. 53–108: Pic, Robert: Les protestants d'Aubais de la révocation à la Révolution.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Lochman, Jan Milič: Living roots of Reformation. – Minneapolis, (Minn.): Augsburg Publ. House (1979). 96 p.

Bibliotheca **Dissidentium**. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, édité par André Séguenny. Textes revus par Jean Rott. Tome I: Johannes Campanus, Christian Entfelder, Justus Velsius, Catherine Zell-Schütz. – Ba-Ba: Koerner 1980. 127 p. = Bibliotheca Bibliographica Aureliana LXXIX; kart. DM 60,–.

Clair, André: Servitude et liberté de la volonté. Le débat entre Érasme et Luther. – RSPhTh LXIV, 1980, 83–100.

Locher, Gottfried W.: **Zwinglis** Politik. Gründe und Ziele. – ThZ XXXVI, 1980, 84–102.

Ochsenbein, Peter: ‚Großes Gebet der Eidgenossen' und ‚Großes Allgemeines Gebet'. Zwei Volksandachten im 16. Jahrhundert. – ZSKG LXXIII, 1979, 243–255.

Kleineidam, Erich: Universitas Studii Erffordensis. Überblick über die Geschichte der Universität **Erfurt**. Teil III: Die Zeit der Reformation und Gegenreformation **1521–1632**. – Lpz: St. Benno 1980. XX, 315 S. = Erfurter Theologische Studien XLII; kart. M 24,50.

Greyerz, Kaspar von: The late city reformation in Germany. The case of **Colmar 1522–1628**. – Wiesb: Steiner 1980. XIV, 236 S. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz XCVIII.

Confessio **Augustana** und **Confutatio**. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.–7. September 1979. In Verbindung mit Barbara Hallensleben hrsg. von Erwin Iserloh. – Mstr: Aschendorff 1980. XII, 749 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXVIII; kart. DM 124,–; [enth.:] S. 7–35: Lutz, Heinrich: Kaiser, Reich und Christenheit. Zur weltgeschichtlichen Würdigung des Augsburger Reichstages 1530; S. 36–48: Augustijn, Cornelis: Die Stellung der Humanisten zur Glaubensspaltung 1518–1530; S. 62–100: Reinhard, Wolfgang: Die kirchenpolitischen Vorstellungen Kaiser Karls V., ihre Grundlagen und ihr Wandel; S. 101–112: Rabe, Horst: Befunde und Überlegungen zur Religionspolitik Karls V. am Vorabend des Augsburger Reichstags

1530; S. 127–154: Becker, Winfried: Die Verhandlungen der Reichsstände über die Confessio Augustana als Ringen um Einheit und Kirchenreform; S. 175–188: Wicks, Jared: Pre-Reformation religion under judgment at the diet of Augsburg 1530; S. 189–204: Bäumer, Remigius: Die Lehrunterschiede zwischen Alt- und Neugläubigen im Urteil katholischer Theologen am Vorabend des Augsburger Reichstages; S. 205–214: Immenkötter, Herbert: Die Confutatio – ein Dokument der Einheit; S. 215–216: Napiórkowski, Stanisław Celestyn: Hermeneutische Probleme der Confutatio; S. 217–231: Oberman, Heiko A.: Dichtung und Wahrheit. Das Wesen der Reformation aus der Sicht der Confutatio; S. 243–257: Müller, Gerhard: Die Anhänger der Confessio Augustana und die Ausschußverhandlungen; S. 258–272: Honée, Eugène: Die katholischen Berichte über die Ausschußverhandlungen; S. 279–285: Tüchle, Hermann: Die oberdeutschen Städte, der Reichstag von Augsburg und die Confessio Augustana; S. 286–300: Fraenkel, Pierre: Satis est? Schrift, Tradition, Bekenntnis; S. 301–305: Wiedenhofer: Siegfried: Satis est? Schrift, Tradition, Bekenntnis (Korreferat); S. 325–345: Fagerberg, Holsten: Die Rechtfertigungslehre in Confessio Augustana, Confutatio und Apologie; S. 346–374: Pfnür, Vinzenz: Die Einigung in der Rechtfertigungslehre bei den Religionsverhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530; S. 389–395: Pöhlmann, Horst G.: Das Konkupiszenzverständnis der Confessio Augustana, der Confutatio, der Apologie und des Konzils von Trient; S. 396–410: Kasper, Walter: Das Kirchenverständnis der Confessio Augustana; S. 411–439: Kretschmar, Georg: Der Kirchenartikel der Confessio Augustana Melanchthons; S. 440–442: Beinert, Wolfgang: Der Sakramentsbegriff der Confessio Augustana (Korreferat); S. 454–466: Lindbeck, George: Rite vocatus: Der theologische Hintergrund zu CA 14; S. 473–488: Iserloh, Erwin: „Von der Bischofen Gewalt": CA 28; S. 489–498: Meyer, Harding: Das Bischofsamt nach CA 28; S. 499–516: Höß, Irmgard: Episcopus Evangelicus. Versuche mit dem Bischofsamt im deutschen Luthertum des 16. Jahrhunderts; S. 524–544: Jorissen, Hans: Die Sakramente – Taufe und Buße; S. 545–577: Vajta, Vilmos: Das Abendmahl. Gegenwart Christi – Feier der Gemeinschaft – eucharistisches Opfer; S. 596–640: Manns, Peter: Die Heiligenverehrung nach CA 21; S. 652–667: Scheib, Otto: Die Auslegung der Augsburgischen Konfession auf den Religionsgesprächen; S. 668–673: Kallis, Anastasios: Confessio Augustana graeca. Orthodoxie und Reformation in ihrer theologischen Begegnung 1559–1581; S. 677–682: Küppers, Werner: Die Confessio Augustana aus altkatholischer Sicht; S. 687–691: Tellechea Idígoras, José Ignacio: Melanchthon und Carranza. Wortsinn und Widerhall; S. 692–705: Raab, Heribert: Die Nachwirkungen der Confessio Augustana am Beispiel der irenischen Bemühungen des Basler Weihbischofs Thomas Henrici; S. 709–719: McSorley, Harry: Anerkennung der Confessio Augustana als katholisch: Präzedenzfall, Probleme und Prognose; S. 720–723: Iserloh, Erwin: Schlußwort.

Lutz, Heinrich: Kaiser, Reich und Christenheit. Zur weltgeschichtlichen Würdigung des **Augsburger Reichstages 1530**. – HZ CCXXX, 1980, 57–88.

Wiedenhofer, Siegfried: Bekenntnis, Schrift, Tradition. Zu Form, Funktion und Kriterien der Confessio Augustana. – ThPh LV, 1980, 161–203; S. 204–229: Schäfer, Philipp: Hoffnungsgestalt und Gegenwart des Heiles. Zur Diskussion um die doppelte Gerechtigkeit auf dem Konzil von **Trient**.

Das „Augsburger Bekenntnis" von 1530 damals und heute. Hrsg. von Bernhard Lohse und Otto Hermann Pesch. – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald-Verl. 1980. 266 S.; kart. DM 34,50.

Grieco, Maria: Gli "Elogi" di Luigi **Giuglaris**. – RStLR XV, 1979, 372–396.

Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch im Auftrag der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie. Hrsg. von Martin Brecht und Reinhard Schwarz. – Stu: Calwer Verlag 1980. 531 S.; Lw. DM 48,–.

8. Neuere Zeit

Le Brun, Jacques: Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert. – TThZ LXXXIX, 1980, 100–117.

Schilson, Arno: **Lessings** Christentum. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 110 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1463; kart. DM 9,80.

Schuler, Euchar-Franz: Die **Bamberg**er Kirche im Ringen um eine freie Kirche im freien Staat. Das Werden und Wirken des Bamberger Kirchenrechtlers und Kirchenpolitikers Franz Andreas **Frey ‹1763–1820›** in den Auseinandersetzungen mit dem Josephinistischen Staatskirchentum. – Lichtenfels: Schulze [in Komm.] 1979. 520 S. = Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des Ehemaligen Fürstbistums Bamberg CXV. [Diss., Freiburg/B]

Sandys-Wunsch, John – Laurence Eldredge: J. P. **Gabler** and the distinction between biblical and dogmatic theology: Translation, commentary, and discussion of his originality. – SJTh XXXIII, 1980, 133–158.

Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea. [Por] J. Andrés Gallego [e. a.]. – (Madr:) Biblioteca "La Ciudad de Dios" 1979. 398 p. =/Biblioteca "La Ciudad de Dios" I, 30: Pax Veritatis. Varios XXX; pes 800; [cont.:] p. 11–115: Andrés-Gallego, José: La Iglesia y cuestión social: replanteamiento; p. 117–149: Palomares Ibáñez, Jesús María: La Iglesia española y la asistencia social en el siglo XIX; p. 151–197: Revuelta González, Manuel: Clero viejo y clero nuevo en el siglo XIX; p. 199–219: Díaz de Cerio, F., SJ: Obispos reformadores y catolicismo liberal. El Obispo G. Martínez Riaguas ‹1785–1824›; p. 221–321: Cuenca Toribio, José Manuel y Soledad Miranda García: Notas para el pontificado burgalés de Fernando de la Puente y Primo de Rivera ‹1858–1867›. Estudio sobre la restauración religiosa isabelina (IV); p. 323–346: Tuñón de Lara, José Manuel: Iglesia y Estado durante la segunda república; p. 347–379: Hera, Alberto de la: Iglesia y Estado en España ‹1953–1974›; p. 381–398: Hera, Alberto de la: El acuerdo entre la Santa Sede y el Estado español de 28 de Julio de 1976.

Reinerman, Alan J.: **Austria** and the papacy in the age of Metternich. [Vol.] I: Between conflict and cooperation **1809–1830**. – Wash, D. C.: The Catholic Univ. of America Press (1979). X, 254 p.; $ 24,95.

Bammel, Ernst: Albert **Schwegler** über Jesus und das Urchristentum. – ZKG XCI, 1980, 1–10.

Esposito, Rosario F[ranco]: **Pio IX.** La chiesa in conflitto col mondo. La S. Sede, la Massoneria e il radicalismo settario. – (R:) Ed. Paoline (1979). 395 p.; Lire 9000.

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

Altermatt, Urs: Identität und Emanzipation einer konfessionellpolitischen Minderheit. Sozialgeschichtliches Modell zur Entstehung der katholisch-konservativen Subkultur im schweizerischen Bundesstaat. – ZSKG LXXIII, 1979, 169–192.

Art, Jan: Herders en parochianen. Kerkelijkheidsgegevens betreffende het bisdom Gent, 1830–1914. – Gent: (Univ. Stichting; Nationaal Centrum voor Kerkgeschiedenis) 1979. 223 blz. = Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent XIV; FB 400,–.

Perrin, Marie-Thérèse: La jeunesse de **Laberthonnière**. Printemps d'une mission prophétique. – P: Beauchesne 1980. 110 p. = Le point théologique XXXIV; F 42,–.

Goertz, Hans-Jürgen: Geist und Wirklichkeit. Eine Studie zur Pneumatologie Erich **Schaeders**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 128 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XLII.

Canobbio, Giacomo: Autorità e verità. Il magistero della Chiesa, organo vivente della tradizione, negli scritti di G. B. **Franzelin**. – (Brescia:) Morcelliana (1979). 288 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma – Ricerche di Scienze Teologiche XVI.

Paul, Harry W.: The edge of contingency. French Catholic reaction to scientific change from Darwin to Duhem. – Gainesville: Univ. Presses of Florida 1979. 213 p. = A University of Florida Book; $ 15,–.

John Henry **Newman**. Saggio commemorativo nel centenario del cardinalato, 1879–maggio–1979. Edito da M. K. Strolz e collaboratori del Centro degli Amici di Newman. – R: Strolz, Centro degli Amici di Newman (1979). 205 p.; Lire 6000.

Larkin, Emmet: The Roman Catholic Church in **Ireland** and the fall of Parnell, 1888–1891. – Chapel Hill: The Univ. of North Carolina Press (1979). XXI, 316 p.; $ 19,–.

Weber, Christoph: Der „Fall **Spahn**", die „Weltgeschichte in Karakterbildern" und die Görres-Gesellschaft. Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Kulturdiskussion im ausgehenden 19. Jahrhundert. – RömQu LXXIII, 1978, 47–110; LXXIV, 1979, 186–268.

Brezzi, Camillo: Il **cattolicesimo** politico in **Italia** nel **'900**. – (Mil:) Teti Ed. (1979). 258 p. = Studi e documenti; Lire 7500.

Payne, Ernest A.: Illusion und Fehlschlag? Friedensbemühungen vor dem Ersten Weltkrieg. – OekRu XXIX, 1980, 209–224.

9. Neueste Zeit

Le Modernisme. [Par] P. Collin [e. a.]. Présentation de D. Dubarle. – P: Beauchesne (1980). 270 p. = Philosophie – Institut Catholique de Paris V; F 66,–; [cont.:] p. 9–82: Colin, Pierre: Le Kantisme dans la crise moderniste; p. 83–100: Houssaye, Jean: Le problème religieux dans la philosophie d'E. Le Roy; p. 101–128: Breton, Stanislas: Dogme de la Résurrection et concept de la matière; p. 129–160: Tilliette, Xavier: Maurice Blondel et la controverse christologique; p. 161–180: Greisch, Jean: Maurice Blondel et les aspects herméneutiques de la crise moderniste; p. 181–269: Dubarle, Dominique: Modernisme et expérience religieuse. Réflexions sur un cas de traitement théologique.

Boland, André: La crise moderniste hier et aujourd'hui. Un parcours spirituel. – P: Beauchesne 1980. 131 p. = Le point théologique XXXV.

Fino, Antonio: Nicola **Monterisi**, Pasquale **Micelli** e la condizione del clero meridionale. – RStLR XV, 1979, 397–435.

Christophe, Paul: 1936 [Dix-neuf cent trente-six] – Les catholiques et le Front populaire. – (P:) Desclée (1979). 308 p.; FB 524,–.

Bromiley, Geoffrey W(illiam): An introduction to the theology of Karl **Barth**. – GrR, Mich.: Eerdmans Publ. (1979). XIV, 253 p.; $ 5,95.

Klappert, Bertold: Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths. – Mchn: Kaiser (1980). 76 S. = Theologische Existenz heute CCVII; kart. DM 8,90.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Der Christ in der Gesellschaft: 1919–1979. Geschichte, Analysen und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag. – Mchn: Kaiser (1980). 125 S. = Theologische Existenz heute CCVI; kart. DM 18,–.

Höllen, Martin: Katholische Kirche und NS-„Euthanasie". Eine vergleichende Analyse neuer Quellen. – ZKG XCI, 1980, 53–82.

Marzotto, Damiano: Sulla natura del celibato sacerdotale – Analisi degli ultimi documenti del magistero ‹1964–1974›. – SC CVII, 1979, 591–628.

Hartelt, Konrad: Die **Diözesan-** und **Regionalsynoden** im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanum. Rechtshistorische und rechtstheologische Aspekte der Verwirklichung des Synodalprinzips in der Struktur der Kirche der Gegenwart. – Lpz: St. Benno-Verl. 1979. XXVII, 339 S. = Erfurter theologische Studien XL; M 31,20.

Franck, Bernard: Actualité nouvelle des synodes. Le **synode** commun des diocèses **allemands ‹1971–1975›**. – P: Beauchesne (1980). 108 p. = Le point théologique XXXVI; F 42,–.

Enchiridion Vaticanum. [Vol.] V: Documenti ufficiali della Santa Sede **1974–1976**. (Norme applicative del Concilio Vaticano II e altri documenti ufficiali della Santa Sede ‹1974–1976›. Indici: Scritturistico,

delle fonti e analitico.) Testo ufficiale e traduzione italiana. Redazione: Erminio Lora. – Bologna: Ed. Dehoniane 1979. 1628 p.

Vinaty, Tommaso: Riabilitazione di **Galileo**? Osservazioni e riflessioni su un discorso di **Giovanni Paolo II.** – Angelicum LVII, 1980, 213–256.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Lagerwerf, Leny: Bibliografie van in Nederland en nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1979. – Wereld en Zending IX, 1980, 159–175.

Ansgar: visionär och politiker. – Svensk Missionstidskrift LXVIII, 2, 1980, 1–48.

Bontinck, François, CICM: La deuxième évangélisation du **Zaïre**. – Telema. Revue de réflexion et de créativité chrétiennes en Afrique (Kinshasa) VI, 2, 1980, 35–54.

Okwu, Augustine S.O.: The Weak Foundations of missionary evangelization in precolonial Africa: The case of the Igbo of Southeastern **Nigeria 1857–1900**. – Missiology (Pasadena, Calif.) VIII, 1980, 31–49.

Spae, Joseph J., CICM: Church and China: towards reconciliation? – Chic: Chicago Institute of Theology and Culture 1980. 167 p.

Evangélisation et droits de l'homme. – Spiritus XXI, 1980, 114–216.

Iglesia en **España**: su responsibilidad misionera. – Misiones Extranjeras XXVII, en.-feb. 1980, 1–116.

Jansen Schoonhoven, E.: The Bible in Africa. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature (Lei) IX, April 1980, 1–48.

Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli «De Propaganda Fide». Annuario 1979. – R: Urbaniana University Press 1980. 645 p.; Lire 25 000.

Van Bragt, J., CICM: East-West spiritual exchange. – The Japan Missionary Bulletin XXXIV, 1980, 158–177.

Barriola, Miguel A.: La eclesiología de **Puebla**. – Medellín. Teología y Pastoral para América Latina (Medellín) VI, 1980, 15–55.

Boff, Leonardo: Puebla aus der Sicht des unterdrückten Lateinamerika. – ZMR LXIV, 1980, 161–191.

Daniélou, Jean, SJ: Christianisme et religions non chrétiennes. – Axes. Recherches pour un dialogue entre christianisme et religions (Paris) tome XII, oct. 1979 à mars 1980. 189 p.

Herausforderung: die Dritte Welt und die Christen Europas. Tagungsbericht der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing (Juni 1979). Mit Beitr. von Fernando Castillo [u. a.]. – Rgb: Pustet 1980. 140 S.; DM 16,80.

Péché, pénitence et réconciliation. Tradition chrétienne et culture africaine. Actes de la Neuvième Semaine théologique de Kinshasa. – Kinshasa (B. P. 1534): Faculté de Théologie Catholique 1980. 173 p.

Spae, Joseph J., CICM: Buddhist-Christian empathy. – Tokyo: Oriens Institute for Religious Research 1980. 267 p.; Y 3500.

Fernandes, Walter: Christians and development in India today. – Vidyajyoti. Journal of Theological Reflection (Ranchi) XLIV, 1980, 64–75. 98–107.

La loi martiale et la loi du Christ aux Philippines. – Missions Etrangères (Québec) mai-juin 1980, 1–30.

Le voyage de Jean-Paul II en Afrique. – DC LXII, 1980, 501–549.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Leben und **Tod** in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit. Hrsg. von Gunther Stephenson. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1980. XIV, 350 S., 26 Abb. auf Taf.

Official and popular religion. Analysis of a theme for religious studies. Ed. by Pieter Hendrik Vrijhof and Jacques Waardenburg. – The Hague, P, NY: Mouton Publ. (1979). XIV, 739 p. = Religion and society XIX; hfl 106,–.

Rudhardt, J.: Mythe, langue et expérience religieuse. – Numen XXVII, 1980, 83–104; p. 105–121: Droogers, André: Symbols of marginality in the biographies of religious and secular innovators.

Boyce, Mary: **Zoroastrians**. Their religious beliefs and practices. – Lo, Boston (Mass.), Henley(-on-Thames): Routledge & Kegan Paul (1979). XXI, 252 p., 2 tables = Library of religious beliefs and practices.

Puech, Henri-Charles: Sur le **manichéisme** et autres essais. – (P:) Flammarion (1979). VII, 508 p. = Idées et recherches; F 115,–.

Shourie, Arun: **Hinduism**: Essence and consequence. A study of the Upanishads, the Gita and the Brahma-Sutras. – Sahibabad: Vikas Publ. House (1979). XII, 414 p.; $ 35,–.

Chaudhuri, Nirad C.: Hinduism. A religion to live by. – NY: Oxford Univ. Press 1979. XII, 340 p.; $ 18,–.

Michael, Aloysius: **Radhakrishnan** on Hindu moral life and action. – Delhi: Concept Publ. Company (1979). XIV, 226 p.; $ 17,50.

Paul, Diana Mary: The Buddhist feminine ideal. Queen Śrīmālā and the Tathāgatagarbha. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1980). 246 p. = American Academy of religion. Dissertation series XXX.

Sikh studies. Comparative perspectives on a changing tradition. Working papers from the Berkeley Conference on Shik Studies, ed. by Mark Juergensmeyer and N. Gerald Barrier. – Berkeley (Calif.): Berkeley Religious Studies Series, Graduate Theol. Union 1979. 230 p. = Berkeley religious studies series, Graduate Theological Union I.

Endicott, Kirk (Michael): **Batek Negrito** religion. The world-view and rituals of a hunting and gathering people of Peninsular Malaysia. – Oxf: Clarendon Pr.; (Oxf, Lo, NY: Oxford Univ. Press) 1979. XIV, 234 p.; $ 34,95.

Burman, Bina Roy: Religion and politics in **Tibet**. – New Delhi [e. a.]: Vikas Publ. House (1979). X, 180 p.; $ 17,50.

Darmon, Jean-Pierre: Nymfarum domus. Les payements de la maison des Nymphes à Néapolis ‹Nabeul, Tunisie› et leur lecture. – Lei: Brill 1980. XXXIV, 270 p., 90 pl., 1 plan = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LXXV; hfl 200,–.

Brundage, Burr Cartwright: The **Fifth Sun**. Aztec gods, Aztec world. Illustr. by Roy E. Aanderson. – Austin (,Tex.), Lo: University of Texas Press (1979). XIII, 269 p. with fig. and plates = The Texas Pan American series; $ 14,95.

Carrasco, David: **Quetzalcoatl**'s revenge: Primordium and application in Aztec religion. – HRel XIX, 4, 1980, 296–320.

VI. Religionsphilosophie

Meyer, Egbert: Philosophischer Gottesglaube: **Ibn Sīnās** Thronschrift. – ZDMG CXXIX, 1979, 226–277.

Artus, Walter W.: El dinamismo divino y su obra máxima en el encuentro de Llull y la filosofía musulmana. – Atti del II Congresso Internacional de Lulismo ..., 19–24 Oct. 1976. Vol. I, Palma de Mallorca 1979, 155–197; p. 199–207: Canals Vidal, Francisco: El principio de conveniencia en el núcleo de la metafísica de Ramón Llull.

Krapiec, Albert M., OP: Analogia trascendentale e la sua funzione nella conoscenza di Dio. – Angelicum LVII, 1980, 147–171; p. 197–212: García, Rodolfo, OP: Metafísica tomista y pensamiento filosófico contemporáneo; p. 257–279: Lobato, Abelardo, OP: Vigencia de la filosofía cristiana y el tomismo.

Honnefelder, Ludger: Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes **Duns Scotus**. – Mstr: Aschendorff (1979). XII, 468 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. XVI; kart. DM 98,–.

Vergniolle de Chantal, Henri: La problématique théologique dans «La destination de l'homme» de ‹**Fichte**›. – Revue philosophique CLXX, 1980, 3–15.

Ball, Stephen W.: **Hegel** on proving the existence of God. – International journal for philosophy of religion X, 1979, 73–100; p. 101–115: White, David E.: An argument for God's existence; p. 117–129: Whittaker, John H.: **Kierkegaard** on names, concepts, and proofs for God's existence.

Lakeland, Paul F.: Hegel's atheism. – HeythrJ XXI, 1980, 245–259.

Trillhaas, Wolfgang: Der Gott der Philosophen und die kritische Funktion der Religion. Zu **Schellings** Philosophie der Offenbarung. – NZSTh XXII, 1980, 117–130.

Nielsen, Kai: Wisdom and dilman on the reality of God. – Religious studies XV, 1980, 49–60; p. 69–80: Fischer, Kathleen: Religious experience in **Lonergan** and **Whitehead**.

Hubbeling, H. G.: Vernieuwde belangstelling voor de Godsbewijzen. Met speciale aandacht voor de bijdrage van Charles **Hartshorne**. – TFil XLII, 1980, 75–96; p. 96–97: Summary.

Lübbe, Hermann: Religion nach der Aufklärung. – ZPhF XXXIII, 1979, 165–183.

McDermott, John M., SJ: A new approach to God's existence. – Thomist XLIV, 1980, 219–250.

Oakes, Robert A.: A new argument for the existence of God. – NewSchol LIV, 1980, 213–223.

Maydole, Robert E.: A modal model for proving the existence of God. – American philosophical quarterly XVII, 1980, 135–142.

VII. Fundamentaltheologie

Clayton, John Powell: The concept of correlation: Paul **Tillich** and the possibility of a mediating theology. – B, NY: de Gruyter 1980. XII, 329 p. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXXVIII; Lw. DM 84,–.

The religious dimension. New directions in quantitative research. Ed. by Robert Wuthnow. – NY, San Francisco, Lo: Academic Press (1979). XIV, 376 p.; $ 23,–.

Brück, Michael von: Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religion. – B: Evang. Verlagsanstalt 1979. 246 S. = Theologische Arbeiten XXXVIII; kart. M 14,80. [Diss., Rostock]

Muyskens, James L.: The sufficiency of hope. The conceptual foundations of religion. – Phil, Pa.: Temple University Pr. (1979). XV, 170 p. = Philosophical monographs. Annual series III; $ 15,–.

Lehmann, Karl: Die Kirche vor der neuen Religiosität. – Intern. Kathol. Zeitschrift »Communio« IX, 1980, 289–305; S. 306–316: Sudbrack, Josef, SJ: Religiöser Aufbruch oder neue Gnosis?; S. 316–332: Baeyer-Katte, Wanda von: Können destruktive Kulte Religiosität vermitteln?; S. 333–342: Balthasar, Hans Urs von: Alle Wege führen zum Kreuz.

Gilkey, Langdon (Brown): Message and existence. An introduction to Christian theology. – NY: The Seabury Press (1979). 257 p. = A Crossroad Book; $ 10,95.

Boice, James Montgomery: Awakening to God. – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Pr. (1979). 233 p. = Foundations of the Christian faith III.

Sontag, Frederick: What can **God** do? – Nashv, (Tenn.): Abingdon (1979). 127 p.; $ 5,95.

Finkenzeller, Josef: Wovon hat uns Christus erlöst? Eine Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung. – (Augsb:) Katholische Akademie Augsburg (1979). 75 S. = Akademie-Publikationen XLVIII.

Migliore, Daniel L.: Called to freedom. Liberation theology and the future of Christian doctrine. – Phil, (Pa.): The Westminster Press (1980). 130 p.; $ 5,95.

Glaube und Wissen. Symposion des römischen Sekretariats für den Dialog unter der Patronanz der Bayrischen Akademie der Wissenschaften vom 24.–26. April 1978 in München. Hrsg. von Hans Huber u. Oskar Schatz. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1980). 272 S.; Lw. DM 36,–.

Dixon, John W.: The physiology of **faith**. A theory of theological relativity. – San Francisco [e.a.]: Harper & Row (1979). XXXVII, 344 p.; $ 15,–.

Mondin, Battista: Umanesimo cristiano. Saggio sulle implicazioni culturali della fede. – (Brescia:) Paideia Ed (1980). 277 p. = Pontificia Universitas Urbaniana Studia Urbaniana VII.

Boisset, Louis – Michel Simon: Science, idéologies et foi chrétienne. – Lyon: Chronique Sociale de France (1979). 175 p. = Collection "Débattre"; F 39,–.

LaRoncière, J. de: Des **miracles**. Contestations et constatations. – (P:) Téqui 1979. 276 p.; F 32,–.

Cooper, Burton: Metaphysics, Christology and sexism: An essay in philosophical theology. – Religious studies XVI, 1980, 179–193.

Hall, Douglas John: Has the **church** a future? – Phil, (Pa.): The Westminster Press (1980). 192 p.; $ 8,50.

VIII. Dogmatik

Pannenberg, Wolfhart: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze II. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 264 S.

Hasenhüttl, Gotthold: Einführung in die Gotteslehre. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1980. VII, 267 S. = Die Theologie.

Cazelles, Henri: L'**Esprit Saint** dans l'Ancien Testament. – Les quatre fleuves IX: Dieu révélé dans l'Esprit, P 1979, 5–22; p. 23–32: Jaubert, Annie: L'Esprit dans le Nouveau Testament; p. 33–72: Bolgiani, Franco: La théologie de l'Esprit Saint. De la fin du 1er siècle au Concile de Constantinople ‹381›; p. 79–94: Lepelley, Claude: Le Saint Esprit et l'Eucharistie: la signification de l'Epiclèse; p. 95–107: Cartier, Albert: Le renouveau charismatique: un témoignage; p. 111–124: Pietri, Charles: Personne, analogie de l'âme humaine et théologie de l'Esprit. Brèves remarques sur Augustin, Mühlen et Rahner.

Galot, Jean: Cristologia. III: Cristo contestato. Le cristologie non calcedoniane e la fede cristologica. – Fir: Libr. Ed. Fiorentina (1979). 269 p. = Nuova Collana di Teologia Cattolica XIII; Lire 8000.

Wegmarken der Christologie. Hrsg.: Anton Ziegenaus. Mit Beiträgen von Alois Grillmeier (u. a.). – Dnwth: Auer (1980). 203 S. = Theologie interdisziplinär V; kart. DM 24,–.

McDermott, Brian, SJ: Roman Catholic Christology: Two recurring themes. – ThSt XLI, 1980, 339–367.

VanBeeck, Frans Jozef: Christ proclaimed. Christology as rhetoric. – NY, Ramey, Tor: Paulist Pr. 1979. XIII, 606 p. = Theological inquiries; $ 8,95.

Mees, Michele, OFMConv: Gesù Cristo nella prospettiva del cristianesimo. – MiscFranc LX, 1980, 1–29; p. 30–66: Pompei, Alfonso, OFMConv: Cristo e il rapporto Chiesa – Mondo nell'Enciclica Redemptor Hominis.

Hebblethwaite, Brian: The propriety of the doctrine of the Incarnation as a way of interpreting Christ. – SJTh XXX, 1980, 201–222.

Maria in der Lehre von der Kirche. Hrsg. von Hans-Joachim Mund. Mit Beitr. von Wolfgang Beinert [u. a.] – Pad [u. a.]: Schöningh (1979). 112 S.; [enth.:] S. 9–28: Beinert, Wolfgang: Maria im Geheimnis der Erlösung; S. 29–59: Lilienfeld, Fairy von: Maria im liturgischen Gebet der Orthodoxen Kirche; S. 60–75: Schimmelpfennig, Reintraud: Die Marienverehrung der Reformatoren; S. 76–107: Wickert, Ulrich: Maria und die Kirche.

Aiello, Angelo Giovanni: Sviluppo del dogma e tradizione a proposito della definizione dell'Assunzione di Maria. – (R:) Città Nuova Ed. (1979). 413 p. = Studi e ricerche – Almo Collegio Capranica, Roma IX; Lire 7000.

Przewozny, Bernard: Church as the sacrament of the unity of all mankind in «Lumen Gentium» and «Gaudium et Spes» and in Semmelroth, Schillebeeckx and Rahner. – R: Miscellanea Francescana 1979. 165 p. = Seraphicum. Pontificia Facultas Theol. S. Bonaventurae. Dissertationes ad lauream LXX; Lire 6000.

Schaeffler, Richard: Was dürfen wir **hoffen**? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre. – Dmst: Wiss. Buchges. 1979. XVI, 333 S.

DeWolf, L. Harold: Eternal life: Why we believe. – Phil, (Pa.): The Westminster Press (1980). 112 p.; $ 5,95.

Pittenger, Norman: After death. Life in God. – (Lo:) SCM Press (1980). XIII, 80 p.; $ 6,95.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Antolí, Miguel: La teología de la liberación, entre Medellín y Puebla. – Anales Valentinos V, 1979, 351–422.

Cabestrero, Teófilo: Los teólogos de la liberación en Puebla. – Madr: PPC Editorial (1979). 159 p. = Colección Puebla V; pes 325,–.

Frieling, Reinhard: Konfessionswechsel heute. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 76 S. = Bensheimer Hefte LII; kart. DM 9,80.

Küppers, Werner: Orthodox-altkatholischer Dialog. – IKZ LIX, 1979, 244–260.

Dialog und Anerkennung. Hanfried **Krüger** zu Ehren. Hrsg. von Peter Manns. – Ffm: Lembeck (1980). 166 S. = Ökumenische Rundschau. Beih. XXXVII; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 5–24: Küppers, Werner: Anerkennung in Bindung und Freiheit. Altkatholische Gedanken und Erfahrungen; S. 25–41: Meyer, Harding: „Anerkennung" – Ein ökumenischer Schlüsselbegriff; S. 42–56: Vischer, Lukas: Sichtbare Einheit – Realistisches Ziel oder Fata Morgana; S. 57–73: Scheele, Paul-Werner: Die Übermittlung der Offenbarung als ökumenisches Fundamentalproblem; S. 74–85: Dietzfelbinger, Hermann: Das soziopolitische Engagement des Ökumenischen Rates als Herausforderung an die Ekklesiologie; S. 86–94: Nissiotis, Nikos A.: Der Geist sprengt Grenzen und schafft Hoffnung; S. 95–106: Meeking, Basil: Nationale Kirchenräte mit katholischer Mitgliedschaft: Erste Erfahrungen; S. 107–119: Held, Heinz Joachim: Mit der Augsburger Konfession im Dialog; S. 120–124: Schlink, Edmund: Die in dem Augsburgischen Bekenntnis enthaltenen Prinzipien für die Einigung getrennter Kirchen; S. 125–131: Lochman, Jan Milič: Ökumene und Osteuropa. Um eine umfassende Strategie ökumenischer Anerkennung; S. 132–140: Smolik, Josef: Christ und Ideologie. Der prophetische Auftrag der Kirche in der Gesellschaft; S. 141–149: Gastpary, Woldemar: Die Minderheitskirchen in Polen während des Zweiten Weltkrieges; S. 150–163: Pröhle, Karoly: Kirchliche Erneuerung und Weltverantwortung. Ein evangelischer Beitrag zur ökumenischen Bewegung heute.

Hauschild, Wolf-Dieter: Die Confessio Augustana und die altkirchliche Tradition. – KuD XXVI, 1980, 142–163; S. 164–173: Pöhlmann, Horst-Georg: Die Apologie als authentischer Kommentar der Confessio Augustana. Am Modell der Christologie, Soteriologie, Sakramentologie und Ekklesiologie; S. 174–187: Lohse, Bernhard: Lehrentscheidungen ohne Lehramt. Die Konkordienformel als Modell theol. Konfliktbewältigung; S. 188–212: Stuhlmacher, Peter: Schriftauslegung in der Confessio Augustana; S. 213–229: Beißer, Friedrich: Die Antwort der Konkordienformel auf die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade; S. 230–244: Müller, Hans M.: Lehrverpflichtung und Gewissensfreiheit. Zur Frage der Bekenntnisbildung in der deutschen evangelischen Kirche; S. 245–261: Slenczka, Reinhard: Bekenntnis als Deutung, Gemeinschaft und Grenze des Glaubens.

Kasper, Walter: Das Augsburger Bekenntnis im evangelisch-katholischen Gespräch. – ThQ CLX, 1980, 82–95.

Dantine, Johannes: Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit. Die reformatorische Lehre von den „**Notae ecclesiae**" und der Versuch ihrer Entfaltung in der kirchlichen Situation der Gegenwart. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 158 S. = Kirche und Konfession XXIII; kart. DM 32,–.

Maffei, Giuseppe: Il dialogo ecumenico sulla successione attorno all'opera di Oscar **Cullmann** ‹1952–1972›. – (R:) L.E.S. (1979). XVII, 194 p.; Lire 6500.

Ellacuría, Ignacio: El problema «Ecumenismo y promoción de la justicia». – EE LV, 1980, 153–155; p. 157–173: Lucal, John: Praenotanda sobre el pensamiento social del Consejo Mundial de las Iglesias; p. 175–193: Spidlik, Tomás: El problema de la justicia en la tradición ortodoxa; p. 195–210: Macha, Josef: Colaboración cristiana en la promoción de la justicia y en la unificación de las Iglesias; p. 211–238: Sobrino, Jon: La promoción de la justicia como exigencia del mensaje evangélico; p. 239–250: Hebga, Meinrad Pierre: La promoción de la justicia como factor de unidad o de división en la Iglesia católica y entre las Iglesias en el Africa negra; p. 251–265: Kappen, Sebastián: Ecumenismo y libertad; p. 267–295: Jiménez Limón, Javier: Ecumenismo desde los crucificados.

Domínguez Sánchez, Benito: Unidad de las Iglesias y ministerios. – Estudios Agustanianos XIV, 1979, 3–38.

X. Moraltheologie

Mitchell, Robert M.: **Calvin**'s and the Puritan's view of the Protestant ethic. – (Wash, D. C.:) University Pr. of America (1979). IX, 79 p.

Knauer, Peter, SJ: Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung. – ThPh LV, 1980, 321–360.

Delhaye, Philippe: Personalismo y trascendencia en el actuar moral y social. Estudio del tema a la luz de los documentos del Concilio Vaticano II. – Scripta theologica XII, 1980, 11–50; p. 51–75: Fuenmayor, Amadeo de: Legalidad, moralidad y cambio social; p. 77–92: Caffarra, Carlo: Moralidad y progreso social; p. 93–118: Weber, Wilhelm: La realización de lo cristiano en una sociedad pluralista; p. 119–140: Hamer, Jérôme: El Magisterio y los fundamentos doctrinales de la ética sexual; p. 141–158: Aubert, Jean-Marie: La objetividad de la moral cristiana y la filosofía del ser.

Bayer, Oswald: Zugesagte Freiheit. Zur Grundlegung theologischer Ethik. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 119 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCLXXIX.

Musschenga, A. W.: Noodzakelijkheid en mogelijkheid van moraal. Een begripsanalytisch en een antropologisch onderzoek. – Assen: Van Gorcum 1980. 268 blz. = Philosophia practica. Serie op het gebied van de ethiek; hfl 35,–.

Evans, Donald: Struggle and fulfillment. The inner dynamics of religion and morality. – Cleveland [e.a.]: Collins (1979). 238 p.; $ 12,95.

Pfürtner, Stephan A.: Moralfreie Moraltheologie in der wertpluralen Gesellschaft? Eine Fortsetzung der Diskussion mit Niklas Luhmann. – ZevE XXIX, 1980, 192–208.

Wahl, Heribert: Christliche Ethik und Psychoanalyse. Eine kritische Anfrage an das latente Menschenbild. – Mchn: Kösel (1980). 328 S.

Flecha Andrés, José Román: Reflexión sobre las normas morales. – Salm XXVII, 1980, 193–210.

Curran, Charles E.: Transition and tradition in moral theology. – Notre Dame, (Ind.); Lo: Univ. of Notre Dame Press (1979). XIV, 255 p.; $ 11,95.

Mertens, Cl., SJ: Evolution démographique et conscience morale. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 519–538.

Demmer, Klaus, MSC: Die Dispens von der Lebenswahl. Rechtstheologische und moraltheologische Erwägungen. – Gr LXI, 1980, 207–251.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Louf, André: Saint **Benoît**, homme de Dieu pour tous les temps. – CCist XLII, 1980, 81–92; p. 93–99: Miquel, Pierre: Saint Benoît, patron de l'Europe; p. 100–111: Frei, Judith: L'importance de la Règle de S. Benoît pour la vie spirituelle du moine; p. 112–135: Vergote, Antoine: Une approche psychologique de l'humilité dans la Règle de S. Benoît. Le chapitre VIIe de l'humilité; p. 136–157: Hesbert, René-Jean: La Mère Agnès et son «Explication de la Règle» (1653).

Prinz, Friedrich: Monastische Zentren im Frankenreich. – Studi medievali, ser. III, A. XIX, 1978, 571–590.

Lubac, Henri de: La postérité spirituelle de **Joachim** de **Fiore**. Tome I: De Joachim à Schelling. – P: Éd. Lethielleux; Namur: Culture et Vérité (1979). 414 p. = Le Sycomore. Série "Horizon" III; F 105,–.

O'Driscoll, Mary: OP: St. **Catherine** of **Siena**: Life and spirituality. – Angelicum LVII, 1980, 305–323; p. 324–343: Kearns, Conleth, OP: The wisdom of St. Catherine.

Hendrix, G.: Het Leidse handschrift BPL 2579 en de tekstoverlevering van het traktaat *De doctrina cordis*. – OGE LIV, 1980, 158–181.

Doctrina y piedad mariana en la **España** del siglo **XVI**. Rasgos de su historia. – Madr: Sociedad Mariológica Española 1979. 347 p. = Estudios Marianos XLIV; pes 800.

Culligan, Kevin Gerald: Toward a contemporary model of spiritual direction: a comparative study of saint **John** of the **Cross** and Carl R. **Rogers**. – ECarm XXXI, 1980, 29–89.

Kristo, Jure: Human cognition and mystical knowledge: Joseph **Maréchal**'s analysis of mystical experience. – MSR XXXVII, 1980, 53–73.

Moioli, Giovanni: Misticismo-Antimisticismo: una categoria storiografica (Da Bremond a Knox a Kolakowski). – Teologia IV, 1979, 187–210.

Biale, David: Gershom **Scholem**. Kabbalah and counter-history. – Cambridge, Mass.; Lo: Harvard Univ. Press 1979. VI, 279 p.; $ 16,50.

Mollat, Donatien: Exégèse spirituelle. Textes recueillis et présentés par Edward Malatesta et Bernard Mollat. T. I: La parole et l'esprit. II: La vie et la gloire. – P: Ed. du Cerf 1980. 219 p.; 181 p.; F 70,80; 63.

Pagliara, Giocondo: Incontro a Dio amore. Itinerario di spiritualità francescana. – (R:) Città Nuova Ed. (1979). 385 p.; Lire 6500.

Sudbrack, Josef: Wege zur Gottesmystik. – Eins: Johannes Verlag (1980). 162 S. = Sammlung Horizonte N.F. XVII.

Yon, Ephrem, OSB: La contemplation, miroir de soi ou relation d'alliance. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 497–518.

Renna, Lucio, OCarm: La comunità religiosa nella comunità locale. – Carmelus XXVII, 1980, 3–25.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Kee, Howard Clark: Christian origins in sociological perspective. Methods and resources. – Phil, (Pa.): The Westminster Press (1980). 204 p.; $ 7,95.

Socialisme en religie. Aangeboden aan A. van **Biemen** ter gelegenheid van zijn afscheid van de Arbeiders Gemeenschap der Woodbrookers. Met bijdragen van Dick Houwaart [e. a.]. – Kampen: Kok 1979. 128 blz.; hfl 15,90.

Sauer, Walter: Katholisches Vereinswesen in **Wien**. Zur Geschichte des christlich sozial-konservativen Lagers vor 1914. – Sa: Neugebauer (1980). 336 S. = Geschichte und Sozialkunde V. Reihe „Forschungen"; kart. DM 58,–.

Lowitsch, Bruno: Der Kreis um die **Rhein-Mainsche Volkszeitung**. Mit einem Geleitwort von Oswald von Nell-Breuning SJ. – Wiesb: Steiner; Ffm: Knecht 1980. X, 143 S.; kart. DM 38,–.

Ruhnau, Clemens: Der Katholizismus in der sozialen Bewährung. Die Einheit theologischen und sozialethischen Denkens im Werk Heinrich **Peschs**. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1980. 493 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XVIII; kart. DM 44,– [Diss., Regensburg]

Mazurek, Franciszek: Die Konzeption des gesellschaftlichen Solidarismus nach Heinrich Pesch. – JbChrSozWiss XXI, 1980, 73–98; S. 117–131: Nell-Breuning, Oswald von: Katholische Soziallehre »ständestaatlich«?

Guizzardi, Gustavo: Pour une sociologie politique de la religion. – Annual review of the social sciences of religion III, 1979, 139–167.

Nesti, Arnaldo: Religion et classe ouvrière dans les sociétés industrielles – Une hypothèse de recherche. – Social Compass XXVII, 1980, 169–190; p. 191–214: McLeod, Hugh: The dechristianisation of the working class in western Europe, 1850–1900; p. 215–230: Estivill, Jordi – Gustau Barbat: L'anticléricalisme populaire en Catalogne au début du siècle; p. 231–242: Bosi, Alessandro: Mythe et action sociale en Allemagne. Note sur le «Mouvement pour la radio des travailleurs» au temps de la République de Weimar; p. 243–253: Schmieder, Arnold: Is religion incidental? The religiousness of the West German workers; p. 255–277: Linz, Juan J.: Religion, politics and working class in Spain; p. 279–283: d'Agostino, Federico: Religion and magic – Two sides of a basic human experience; p. 285–295: Jarvis, Peter: Towards a sociological understanding of superstition; p. 297–305: Cipriani, Roberto: Tendances récentes dans les recherches sur le thème «Religion et classe ouvrière».

Acerbi, Antonio: La chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra chiesa e società civile negli ultimi cento anni. – Mil: Vita e Pensiero 1979. 315 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze religiose IV; Lire 12 000.

Hach, Juergen: Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einführung in die Religionssoziologie. – Heid: Quelle & Meyer (1980). 217 S. = Uni-Taschenbücher CMXCVII.

Mar Osthathios, Geervarghese: Theology of a classless society. – Guildford and Lo: Lutterworth Pr. (1979). 159 p.; £ 6,50.

Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft. Eine Studie zum gemeinsamen Leben von Frau und Mann. Vorgelegt von einem Ausschuß der Evangelischen Kirche in Deutschland. (Hrsg. von der Kirchenkanzlei im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 191 S.

XIII. Kirchenrecht

Delpini, Francesco: Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo. – Mil: Nuove Ed. Duomo (1979). 281 p. = Archivio Ambrosiano XXXVII; Lire 9000.

Kremsmair, Josef: Der Weg zum **österreichischen Konkordat** von **1933/34**. – Wien: VWGÖ 1980. 330 S. = Dissertationen der Universität Salzburg XII; kart. DM 32,– [Diss., Salzburg]

Barberini, Giovanni: L'ordinamento della chiesa e il pluralismo dopo il Vaticano II. – Perugia: Libr. Ed. Universitaria 1979. XI, 219 p. = Università di Perugia. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza XVI; Lire 7500.

Corecco, Eugenio: Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze. Aus dem Ital. übers. von Heinz Maritz. – Tr: Paulinus Verl. 1980. 116 S. = Canonistica IV; kart. DM 29,80.

Alesandro, John A.: The revision of church law: Conflict and reconciliation. – Jurist XL, 1980, 1–26; p. 27–56: Orsy, Ladislas, SJ: The interpreter and his art.

Urrutia, Francisco Javier, SJ: Elementa mutabilia et immutabilia in structuris Ecclesiae. – PerRMCL LXIX, 1980, 59–83; p. 85–106: Bonnet, Piero Antonio: Estne in lege Ecclesiae Fundamentali Supremae Auctoritatis limitatio constituenda?; p. 107–126: Sebott, Reinhold, SJ: De Ecclesia ut societate perfecta et de differentia inter ius civile et ius canonicum; p. 127–161: Paolis, Velasio de, CS: Ius: Notio univoca an analoga?

Leisching, Peter: Das kanonische Recht im Lichte eines neuen Rezeptionsbegriffes. – OeAKR XXX, 1979, 529–535; S. 536–549: Gampl, Inge: Staat, Kirche, Individuum; S. 550–571: Luf, Gerhard: Neuzeitliche Freiheitsgeschichte und Kirchenrecht; S. 572–589: Pototschnig, Franz: Zur Deliktslehre der historischen Kanonistik; S. 590–600: Dordett, Alexander: Error qualitatis in personam redundans.

Laloup, J.: A propos de la Nouvelle Droite. – RTL XI, 1980, 139–156.

Puza, Richard: Kirchenrechtliche Probleme konkordatärer Vereinbarungen. – ThQ CLX, 1980, 122–137.

Dalla Torre, Giuseppe: Chiesa locale e nuove prospettive del diritto pubblico ecclesiastico esterno. – Modena: S.T.E.M. Mucchi (1979). 170 p.; Lire 6000.

Gherro, Sandro: Il diritto al matrimonio nell'ordinamento della Chiesa. Riflessioni su nuovi orientamenti. – Pdv: CEDAM 1979. VIII, 181 p. = Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova LXXXV; Lire 9000.

Henseler, Rudolf: Zur Geschichte des nachkonziliaren **Ordensrechts**. Übersicht, Tendenzen und Entwicklung. – Ordenskorrespondenz XXI, 1980, 257–310.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der Josephinischen Studienreform. Ein Beitrag zur Geschichte der praktischen Theologie. Hrsg. von Ferdinand Klostermann u. Josef Müller. – Wien, Frb/B, Basel: Herder (1979). 242 S.; kart. DM 32,–; [enth.:] S. 13–16: Müller, Josef: Beginnt die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin 1777 oder 1778?; S. 17–42: Wehrle, Paul: Die Homiletik in den ersten offiziellen Lehrbüchern der Pastoraltheologie; S. 43–130: Croce, Walter: Die Katechetik zwischen dem Tridentinum und der Studienreform im Jahre 1774; S. 131–140: Hollerweger, Hans: Der Anteil **Rautenstrauchs** an den liturgischen Reformen Josephs II.; S. 141–156: Doering, Valentin – Josef Müller: Pastoraltheologie – Praktische Theologie? Die Pastoraltheologie im Gesamtkonzept des Rautenstrauchplans; S. 157–172: Hersche, Peter: Melchior **Blarer** und das Problem des Jansenistischen Einflusses auf Franz Stephan Rautenstrauch; S. 173–190: Baumgartner, Konrad: Der Wandel des Priesterbildes. Beiträge zur Pastoraltheologischen Literatur vor allem des 17. und 18. Jahrhunderts; S. 191–204: Wehrle, Paul: Stanislaus Kostka **Kiepach** OFM ‹1754–1807› – Der Prediger „Wider die Weltbeglücker" in der späten Aufklärungszeit; S. 205–218: Doering, Valentin: „Sittliches Leben" aus Glauben und Gottesliebe. Benedikt Maria v. **Werkmeisters** homiletische Theorie und Praxis; S. 219–231: Steck, Wolfgang: Wesen und Beruf des Pfarrers. Ludwig **Hüffells** praktische Theologie ‹1821›; S. 233–242: Mette, Norbert: Joseph **Amberger** ‹1816–1889› und die Pastoraltheologie der Neuscholastik.

Klostermann, Ferdinand: Die pastoralen Dienste heute. Priester und Laien im pastoralen Dienst. Situation und Bewältigung. – Linz, Wien, Passau: Veritas Verl. (1980). 359 S.; kart. DM 42,–.

Mayer, Herbert T.: Pastoral care. Its roots and renewal. – Atlanta, [Ga.:] Knox (1979). 317 p.; $ 14,–.

Walrath, Douglas Alan: Leading churches through change. – Nashv, (Tenn.): Abingdon (1979). 124 p. = Creative leadership series; $ 4,95.

Landpastoral. Dienst an den Menschen in Land und Stadt. Österreichische Pastoraltagung 17.–29. Dez. 1979. Im Auftr. des österreich. Pastoralinstitutes. Hrsg. von Josef Wiener und Helmut Erharter. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1980). 200 S.; kart. DM 26,80.

Industriepastoraat. Redaktie: Dick Meerman / Theo de Wit. – Zeist: NCSV (1979). 142 blz. = Eltheto LXI; hfl 12,50.

Estrada, Juan Antonio: Un caso histórico de movimientos por una Iglesia Popular: los movimientos populares de los siglos XI y XII. – EE LIV, 1980, 171–200; p. 201–217: Briones, Rafael: La pastoral popular como tarea de articulación del pluralismo de referencia y de pertenencia a la Iglesia; p. 219–242: Castón, Pedro: ¿Hacia una nueva práctica politica de los cristianos?; p. 243–248: Castillo, José M.: «Iglesia popular», ¿una categoría y un programa aceptable?

Erfahrungen mit dem Bußsakrament. Bd. II: Theologische Beiträge zu den Einzelfragen. Hrsg. von Konrad Baumgartner. – Mchn: Wewel (1979). 501 S.; kart. DM 22,80.

Larsson, Rune: Religion zwischen Kirche und Schule. Die **Lehrpläne** für den evangelischen **Religionsunterricht** in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945. – Lund, Gö, Zü: CWK Gleerup; Gö, Zü: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 279 S., Tab., schem. Darst. = Bibliotheca theologiae practicae XXXVII; kart. DM 34,–.

Nastainczyk, Wolfgang: Vermittlung zugunsten des Ganzen. Kritisch-konstruktive Bemerkungen zum Konzept des Religionsunterrichts in den Schulen der Bundesrepublik Deutschland. – Religionspädagogische Beiträge III, 1979, 3–36; S. 37–75: Zilleßen, Dietrich: Abschied vom emanzipatorischen Religionsunterricht? Eine Bilanz; S. 76–104: Oberhem, Harald: Die Bestimmung des moralischen Bewußtseins und das religionspädagogische Postulat „sittlicher Autonomie"; S. 105–147: Hilpert, Konrad: Erfahrung und Religionskritik; S. 148–180: Ven, Johannes A. van der: Der Schüler: Geschichte eines Problems. Übersicht über die wichtigsten Aspekte der niederländischen Katholischen Katechese und Katechetik 1970–1980.

Baldermann, Ingo: Die Bibel, Buch des Lernens. Grundzüge **biblischer Didaktik**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 283 S.; DM 34,–.

Wegenast, Klaus: Der Religionsunterricht in der Sekundarstufe I Grundsätze, Planungsformen, Beispiele. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 228 S.; kart. DM 32,–.

Bubenheimer, Ulrich – Dieter Strecker: Religionsunterricht und Spielpädagogik in der Grundschule. – Limbg: Frankonius Verlag (1979). 198 S. = Reihe Stundenvorbereitung XXVIII, 1.

Rittgen, Paul: Schülerorientierter Bibelunterricht. Eine didaktische Möglichkeit heutigen Bibelunterrichts – aufgezeigt an einem Unterrichtsbeispiel. – TThZ LXXXIX, 1980, 126–141.

Reiser, Helmut: Gewissensbildung unter dem Aspekt gestörten Selbsterlebens (pädagogische Psychologie). – EvE XXXII, 1980, 259–272; S. 273–289: Mokrosch, Reinhold: Gewissensbildung im Religionsunterricht (Religionspädagogik); S. 289–307: Frey, Christofer: Was kann uns das Gewissen sagen? ‹Theologie und Philosophie›.

XV. Liturgiewissenschaft

Vogel, Cyrill: Une mutation cultuelle inexpliquée: le passage de l'Eucharistie communautaire à le messe privée. – RSR LIV, 1980, 231–250.

Jammo, Sarhad Y. Hermiz: La structure de la messe chaldéenne du début jusqu'à l'anaphore. Étude historique. – R: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1979. 203 p. = Orientalia Christiana Analecta CCVII; Lire 15 000.

Lemarié, Joseph: Le Pontifical d'**Hugues** de **Salines,** son «Ordo Missae» et son «Libellus precum». – Studi medievali, Ser. III, A. XIX, 1978, 363–425.

Blom, Joannes Maria: The post-Tridentine English primer. – Meppel: Krips Repro B. V. 1979. VIII, 282 p.; hfl 15,–. [Diss., Nijmegen]

Gamber, Klaus: Gemeinsames Erbe. Liturgische Neubesinnung aus dem Geist der frühen Kirche. Unter Mitarb. von Abraham Thiemeyer. – Rgb: Pustet [in Komm.] 1980. 175 S. = Studia patristica et liturgica. Beih. I; kart. DM 14,80.

Liturgia e forma di pietà. Per un rinnovamento della pietà "popolare". A cura di Rinaldo Falsini. – Mil: Edizioni O. R. (1979). 149 p. = Nuova Collana liturgica X; Lire 7500.

Weil, Louis: Liturgy in a disintegrating world. – Worship LIV, 1980, 291–302; p. 303–318: Dallen, James – David Power: The metaphor in sacrifice; p. 308–325: Taft, Robert: Ex Oriente Lux? Some reflections on eucharistic concelebration; p. 325–331: Grabner, John: Ordained and lay: Them-Us or We?; p. 331–335: Ciferni, Andrew D.: The structure and content of the Church's daily celebration of time; p. 336–344: Baldovin, John: On feasting the saints; p. 349–357: Adams, Doug: Criteria in styles of visual arts for liturgy; p. 360–379: McManus, Frederick R.: The Berakah award and response: The genius of the Roman rite revisited.

Kleinheyer, Bruno: **Handauflegung** zur Geistmitteilung. Oder: Der Geist weht, wo die Kirche feiert. – LJ XXX, 1980, 154–173.

Hermans, J.: De liturgie van de Eucharistie. Inleiding tot het nieuw Missaal. – Brugge: Desclée [&] de Brouwer; Nijm: Gottner 1979. 415 blz.

Balasuriya, Tissa: The Eucharist and human liberation. – (Lo:) SCM Press (1979). 171 p.; £ 2,95.

Gott feiern. Theologische Anregungen und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. Hrsg. von Josef G. Plöger. (Theodor **Schnitzler** zum 70. Geburtstag.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 479 S.; Lw. DM 48,–.

Ramis, G.: La plegaria de la Iglesia, plegaria memorial. – ELit XCIV, 1980, 113–144.

Grisbrooke, W. Jardine: Les réformes récentes des rites d'**ordination** dans les Eglises. – MD CXXIX, 1979, 7–30; p. 31–72: Wainwright, Geoffrey: Quelques aspects théologiques de l'ordination; p. 73–99: Prières récentes d'ordination dans quelques Eglises chrétiennes; p. 101–124: Puglisi, James F.: Quelques exemples de convergence dans les prières eucharistiques; p. 125–137: Gy, Pierre-Marie: Le sacrement de Pénitence d'après le rituel romain de la Pénitence de 1974; p. 139–164: Renaux, Charles: Un document nouveau sur la liturgie de Jérusalem: les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Prof. Dr. Walter Brandmüller, Universität Augsburg, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Hl.-Kreuz-Str. 3, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Pièrre Courcelle, 5, place du chancelier Adenauer, F-75116 Paris; Prof. Dr. Henri Crouzel SJ, 22, rue des Fleurs, F-31068 Toulouse, Cedex 01; Prof. DDr. Werner Dommershausen, St.-Anna-Str. 33, 5500 Trier-Olewig; Prof. Dr. Jacques Dupont, Monastère Saint-André, 1, Allée de Clerlande, B-1340 Ottignies; Prof. Dr. DDr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Dr. Johannes Floß, Leipziger Str. 15, 5100 Aachen; Prof. Dr. Piet Fransen, Waverse Baan 220, Jesuitenkolleg, B-3030 Heverlee; Dr. Günther Gaßmann, Lutherisches Kirchenamt, Richard-Wagner-Str. 26, 3000 Hannover 1; Prof. Dr. Alfred Gläßer, Kilian-Laib-Str. 131, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Gottfried Griesl, Akademiestr. 3, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. DDr. Gotthold Hasenhüttl, Philippinenstr. 23, 6600 Saarbrücken; Prof. Dr. Paul Hoffmann, Universität Bamberg, Fakultät Kath. Theologie, An der Universität 2, Postfach 15 49, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Philipp Kaiser, Fachbereich Kath. Theologie der Gesamthochschule Eichstätt, Ostenstr. 26, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Bonaventura Kloppenburg, Apartado Aereo 1931, Medellín, Colombia; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Dr. Herbert Lepper, Stadtarchiv, Fischmarkt 3, 5100 Aachen; Johannes von Lüpke, Trienendorfer Str. 94, 5802 Wetter; Prof. Dr. Johann W. Mödlhammer, Marktstr. 11, A-5110 Oberndorf b. Salzburg; Dr. Helmut Moll, Sternwartstr. 67 c, 4000 Düsseldorf 1; Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8078 Eichstätt; Dr. Hans Röer, Nikolausstr. 17, 4428 Rosendahl 2; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3 a, 8000 München 19; Prof. DDr. Karl Hermann Schelkle, Österbergstr. 11, 7400 Tübingen 1; Doz. Dr. Heinz Schilling, Universität Bielefeld, Postfach 86 40, 4800 Bielefeld; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustadtring 65, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Ceslas Spicq OP, 1, Place Georges Python, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Josef Stegmann, Ruhruniversität Bochum, Abt. für Kath. Theologie, Universitätsstr. 150, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; Prof. DDr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, 4400 Münster; Dr. Dr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster; Prof. Dr. Harald Wagner, Hardtstr. 114, 7070 Schwäbisch Gmünd; Prof. Dr. Bernhard Welte, Bürgerwehrstr. 32, 7800 Freiburg i. Br.; Dr. h. c. Hans Werners, Servatiikirchplatz 8, 4400 Münster; Dr. Ernest Wolf-Gazo, Grevener Str. 42, 4400 Münster.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1980 – 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, Johannnisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen.
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

Diesem Heft liegen drei Prospekte des Verlages Aschendorff bei: ‚Philoxenia' und ‚Pietas', ferner ‚Arbeitsmarkt und Menschenwürde'.

Max Bierbaum / Adolf Faller

Niels Stensen

Als Wissenschaftler war Stensen im ganzen gelehrten Europa bekannt. Er war Anatom und Biologe, Paläontologe, Geologe und Kristallograph. Mit neuen Erkenntnissen eilte er seiner Zeit weit voraus. Begabt und aufgeschlossen, hatte Stensen das Glück, mit den hervorragendsten Männern seiner Zeit zusammenzutreffen und sich mit einigen auch zu befreunden. Die bedeutendsten sind wohl Spinoza, Papst Innocenz XI. und Leibniz. Auf der Höhe seiner wissenschaftlichen Laufbahn konvertierte Stensen zur katholischen Kirche. Er wurde Priester. 1676 ließ ihn Papst Innocenz XI. in Rom zum Bischof weihen. Dann ging Stensen in die Diaspora des Nordens. Dort predigte er nicht, sondern lebte seiner von tiefstem Haß zerrissenen Zeit vor, daß Versöhnung nicht aus Krieg und Gewalt geboren wird, sondern allein in Liebe und Dienst am Nächsten. „Gibt es für Historiker ein aufregenderes Objekt als diesen Mann?“ fragte der Medizinhistoriker Robert Herrlinger.
Aus Stensens bewegtem Leben sind in diesem Werk die bedeutsamsten Begebenheiten festgehalten. Das Auftreten bekannter Persönlichkeiten jener Zeit wie Leibniz und Spinoza, die Vielheit der von Stensen behandelten Probleme im natürlichen und metaphysischen Bereich bedeuten einen Beitrag zur Wissenschaft und Kultur des 17. Jahrhunderts.

„Gibt es für Historiker ein aufregenderes Objekt als diesen Mann?“



Niels Stensen
Von Prof. Dr. Max Bierbaum †
und Prof. Dr. Adolf FALLER
Mit einem Kapitel von
Anne-Liese THOMASEN:
Der Wandel des Stensenbildes.

2., umgearbeitete und erweiterte Auflage des Werkes: „Niels Stensen. Von der Anatomie zur Theologie, 1638—1686. Von Max Bierbaum“ (1. Auflage 1959).

215 Seiten, 16 Abbildungen, Leinen 48,— DM.
Verlag Aschendorff
Bezug durch jede Buchhandlung

Aschendorff Münster

Hans-Jochen Kühne • Schriftautorität und Kirche

Eine kontroverstheologische Studie zur Begründung der Schriftautorität in der neueren katholischen Theologie
(Kirche und Konfession, Band 22). 166 Seiten, kartoniert DM 36,—

In der katholischen Kirche vollzieht sich seit einer gewissen Zeit eine Erneuerung, die im wesentlichen von einer besonderen Wertschätzung der Schrift geprägt ist. Die vorliegende kontroverstheologische Studie wertet die seit 1943 zum Thema erschienene deutschsprachige katholische Literatur aus und ist als systematisch-theologische Arbeit angelegt.

Im ersten Teil wird die Begründung der Autorität der neutestamentlichen Schriften in der katholischen Theologie darstellend behandelt. Der zweite Teil fragt nach evangelischen Aussagen zur Begründung der Schriftautorität. Der dritte Teil ist eine kritische Befragung der katholischen Aussagen und nimmt diese zugleich als kritische Anfragen auf.

Christoph Klein
Die Beichte in der evangelisch-sächsischen Kirche Siebenbürgens

(Kirche im Osten, Monographienreihe, Band 15). 186 Seiten mit 4 Beilagen, kartoniert DM 42,—

Die Beichte hat in der evangelisch-sächsischen Kirche Siebenbürgens eine solche Rolle gespielt, daß einerseits eine geschichtlich gegründete Besinnung über die Einzelberichte und die Möglichkeiten zu ihrer Erneuerung innerhalb der evangelischen Christenheit nicht auf die Beschäftigung mit der Beichtpraxis bei den siebenbürgisch-sächsischen Lutheranern verzichten sollte und daß andererseits eine Erfassung der Eigenart des Kirchenwesens der Siebenbürger Sachsen ohne Berücksichtigung des Ringens um Privatbeichte und Schlüsselgewalt des geistlichen Amtes in der siebenbürgisch-sächsischen Reformation kaum gelingen dürfte. In diesem Band erfährt die Geschichte der Beichte in der evangelisch-sächsischen Kirche Siebenbürgens erstmals eine auf umfangreichen Archivstudien beruhende Einzeldarstellung.

Richard Ziegert • Der neue Diakonat

Das freie Amt für eine missionarische Kirche — Bilanz einer französischen Bewegung 1959–1977
(Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 41). 241 Seiten, kartoniert DM 45,—

Aus dem Inhalt: Transzendierung des konfessionellen Standorts / Die Genese des Problembewußtseins / Praktische Versuche zur Mission in Frankreich / Die französische Diakonatsbewegung bis zum Konzil / Die Interpretationen der Konzilsäußerungen zum Diakonat / Die französische Diakonatsbewegung / Der Kampf um die Konzeption / Die Auseinandersetzung um die Gestalt des französischen Diakonats in Diacres Aujourd'hui / Die Auflösung der „Communauté du Diakonat de France" / Die Wiedererneuerung des Diakonats durch das Konzil.

Erwin H. U. Quapp • Selbstoffenbarung bei Wilhelm Herrmann

Eine systematische Studie (Göttinger Theologische Arbeiten, Band 17).
251 Seiten, kartoniert DM 39,—

Das Ziel dieser Studie ist die Aufhellung dessen, was sich hinter der Selbstoffenbarung Gottes bei Wilhelm Herrmann verbirgt. Der Weg zu diesem Ziel wird so beschritten, daß von den frühen Dissertationsthesen (1875) an bis zu der Ethik letzter Hand (1913) nach dem Anwachsen der Herrmannschen Erkenntnis der Selbstoffenbarung Gottes geforscht wird. Das Ergebnis ist, daß sich zunehmend die Selbstoffenbarung Gottes zu einer theologischen Systemformel entwickelt. In ihr versammeln sich Theorien zur Theologie und Ethik un das „Phänomen" der selbsterlebten Offenbarung und stützen diese Offenbarung durch pistologische und geschichtliche Überlegungen in einem bestimmten Gottesverständnis ab.

Hartwig Keute • Reformation und Geschichte

Kaspar Hedio als Historiograph (Göttinger Theologische Arbeiten, Band 19).
423 Seiten, kartoniert DM 66,—

Der Straßburger Reformator und Münsterprediger Caspar Hedio (1494–1552) war einer der ersten, zu seiner Zeit meistgelesenen Geschichtsschreiber der Reformation. In seiner Geschichtsdarstellung tritt an die Stelle von universal- und heilsgeschichtlichen Vorstellungen das faktische geschichtliche Datum. Die neuere Kirchengeschichte wird als eigenständige Größe begriffen und die Wirkung der Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts und der Kritiker der Papstkirche besonders berücksichtigt. Deutlich wird der Einfluß reformatorischer Theologie auch in Hedios Darstellung der deutschen Kaisergeschichte seit Friedrich II.
Der Verfasser bietet insbesondere zum Lutherbild Hedios und anderer Reformatoren neue Forschungsergebnisse. Er zeichnet Hedio als ersten Geschichtsschreiber, der lutherisches Denken konsequent für die Geschichtsschreibung nutzbar gemacht hat.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Hans Weder - Die Gleichnisse Jesu als Metaphern

Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen
(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 120).
2., durchgesehene Auflage. 312 Seiten, kartoniert DM 38,—

„Der Ansatz der Gleichnisdeutung vom Wesen der Metapher her ist gegenüber der bisherigen Forschung ein wirklicher Fortschritt. Sie schaltet leichter subjektive Elemente bei der Interpretation aus. Vor allem aber läßt sie das Gleichnis als Gleichnis zu seinem Recht kommen."
Ordenkorrespondenz

Hans Hübner - Das Gesetz bei Paulus

Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie
(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 119).
2., ergänzte Auflage. 207 Seiten, kartoniert DM 48,—

„Diese hochbedeutsame Studie wird vor allem jedem theologisch Interessierten, dem das lutherische, an Paulus orientierte Gesetzesverständnis am Herzen liegt, von großer Bedeutung sein. Hier ist zu lernen, daß bei Paulus nicht einfach in allen Briefen ein bestimmtes und fertiges Gesetzesverständnis vorausgesetzt werden darf, sondern daß beim Rekurs auf den Apostel in der systematischen Entfaltung der Gesetzeslehre genauestens differenziert werden muß. Insofern ist dieses Werk vor allem auch für die systematische Weiterarbeit in der lutherischen Rechtfertigungslehre unentbehrlich."
Lutherische Monatshefte

Hans-Heinrich Schade - Apokalyptische Christologie bei Paulus

Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen
(Göttinger Theologische Arbeiten, Band 18). 337 Seiten, kartoniert etwa DM 44,—

Inhalt: Die Erwartung des Tages des Herrn und ihr sprachlicher Ausdruck / Gericht und Heil / Mensch und Menschensohn / Christologie und präsentisch-apokalyptische Eschatologie. Der Jude Paulus und seine Berufung / Die Erwählten der Endzeit 1 Th. 1,1–3,13.7. Die Begründung der Ethik nach 1 Th. 8. Parusie und Entrückung (1 Th. 4,13–18) / Über Chronologie und Echtheit der Paulinen / Die Auferstehung der Toten nach 1 K 15

Kurt Rudolph - Die Gnosis

Wesen und Werden einer spätantiken Religion.
2., durchgesehene und ergänzte Auflage. 436 Seiten mit mehreren Textabb.,
48 Kunstdruckabb. und 1 Faltkarte, Leinen etwa DM 45,—

„Wer sich rasch und zuverlässig über die Gnosis orientieren möchte, sollte zu diesem verdienstvollen Buch greifen, das auch noch für den Fachmann neue Aspekte eröffnet und den Leser immer wieder danach fragen läßt, ob gnostisches Denken nicht auch heute eine Möglichkeit darstellt, Welt und Menschsein zu deuten."
Lutherische Monatshefte

Peter Schwanz - Imago Dei

als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte
der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien. 248 Seiten, Leinen DM 38,—

Diese Arbeit verfolgt die Problemgeschichte des Begriffs „eikon (Imago) tu theu (Dei)" vom Neuen Testament bis zu den Alexandrinern, wie sie in so zusammenhängender Darstellung in der theologischen Literatur bisher noch nicht vorliegt. Sie berührt eine seit Jahren in vielen Ländern geführte Forschungsdiskussion und bringt neue Erkenntnisse vor allem im Hinblick auf die religionsgeschichtliche Stellung des Frühchristentums im Bereich der Spätantike, speziell des Gnostizismus. Aus umfangreicher Literaturkenntnis und selbständig betriebener Exegese werden die Gottebenbildlichkeitslehre der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien diskutiert und in kritischer Wertung die begrifflichen und inhaltlichen Vorstellungen und Akzentverschiebungen bei den einzelnen Kirchentheoretikern untersucht. Dabei wird besonders herausgearbeitet, wie die entsprechenden Anschauungen die Entwicklung der christlichen Anthropologie beeinflußt haben.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

NEUERSCHEINUNGEN 1980

Johannes Paul II.

Wort und Weisung im Jahr 1979

Ca. 400 Seiten. Paperback. Ca. DM 28,—

Die wichtigsten päpstlichen Ansprachen, Katechesen, Homeilin und Botschaften des Jahres 1979.

Johannes Paul II.

„Meine Botschaft ist Frieden und Liebe"

Die Reise nach Irland und USA in Bild und Text

224 Seiten, davon 64 Farbbildseiten. Paperback. DM 24,—

Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes dokumentieren die Reise neben vielen Fotos.

Johannes Paul II.

„Gott segne dich, Afrika!"

Die Reise in Bild und Text

208 Seiten. 32 Farbseiten. Paperback. DM 24,80

Johannes Paul II.

Im Land des wahren Kreuzes

Die Reise nach Brasilien in Bild und Text

208 Seiten. 32 Farbseiten. Ca. DM 24,80

Reinhard Lettmann

Vom Glauben der Gemeinde getragen

Gedanken und Anregungen zum pastoralen Dienst

136 Seiten. Kartoniert. DM 15,80

Der Gedanke des Titels weist auf eine wesentliche Voraussetzung des pastoralen Dienstes hin, die in allen Abschnitten des Buches zum Ausdruck kommt.

Grundriß des Glaubens

Katholischer Katechismus · Allgemeine Ausgabe

264 Seiten. Kartoniert. DM 11,80

(In Gemeinschaft mit den Verlagen Bernward/Kösel/Morus)

Dieser Katechismus überzeugt durch drei Eigenschaften: übersichtlichen Aufbau, verständliche Sprache, zeitgemäße Theologie.

Basilius Senger OSB

Zu deinem Tisch geladen

Handreichung für KOMMUNIONHELFER

76 Seiten. Kartoniert. DM 8,80

In der Praxis entstandene Handreichung für den liturgischen Dienst.

Ministrantendienst — Zeichen lebendiger Gemeinde

Arbeitshilfe zur Ministrantenarbeit

Herausgeber: Bischöfliches Jugendamt/Diözesanstelle des BDKJ Münster
Redaktion: Wolfgang Dinger/Heinz Withake

120 Seiten. 10 Fotos und 8 Karikaturen von Bernd Thesing. Paperback. DM 12,80

Kern des Buches ist ein Kurs zur Einführung in den Ministrantendienst. In 10 Einheiten wird der Dienst des Ministranten erfaßt und erarbeitet.

BIBLISCHE BASIS BÜCHER

Band 3 *Bernhard Lang*

Ein Buch wie kein anderes

Einführung in die kritische Lektüre der Bibel

244 Seiten. Paperback. DM 26,— (Bei Bestellung der Reihe im Abonnement DM 22,—)

Das Handbuch enthält alles, was der Interessierte über die Bibel wissen muß. Die einzelnen Fragen wurden übersichtlich nach dem neuesten Stand der internationalen und ökumenischen Diskussion dargestellt.

Band 6 *Otto Knoch*

Begegnung wird Zeugnis

Werden und Wesen des Neuen Testaments

260 Seiten. Paperback. DM 26,— (Bei Bestellung der Reihe im Abonnement DM 22,—)

Die Schriften des Neuen Testaments weisen auf eine umstürzende, alle Menschen betreffende Erfahrung hin: die Begegnung mit Botschaft, Person und Schicksal des Jesus von Nazaret.

Günter Duffrer

Gottes Sohn — heute noch Mensch

Kleine Christologie zum Gottesdienst

184 Seiten. Paperback. DM 19,80

In diesem Buch wird gezeigt, daß Jesus Christus gerade deshalb heute noch Mensch sein kann, weil er Gottes Sohn ist.

(Ein Titel der neuen „reihe engagement")

Ansgar Paus (Herausgeber)

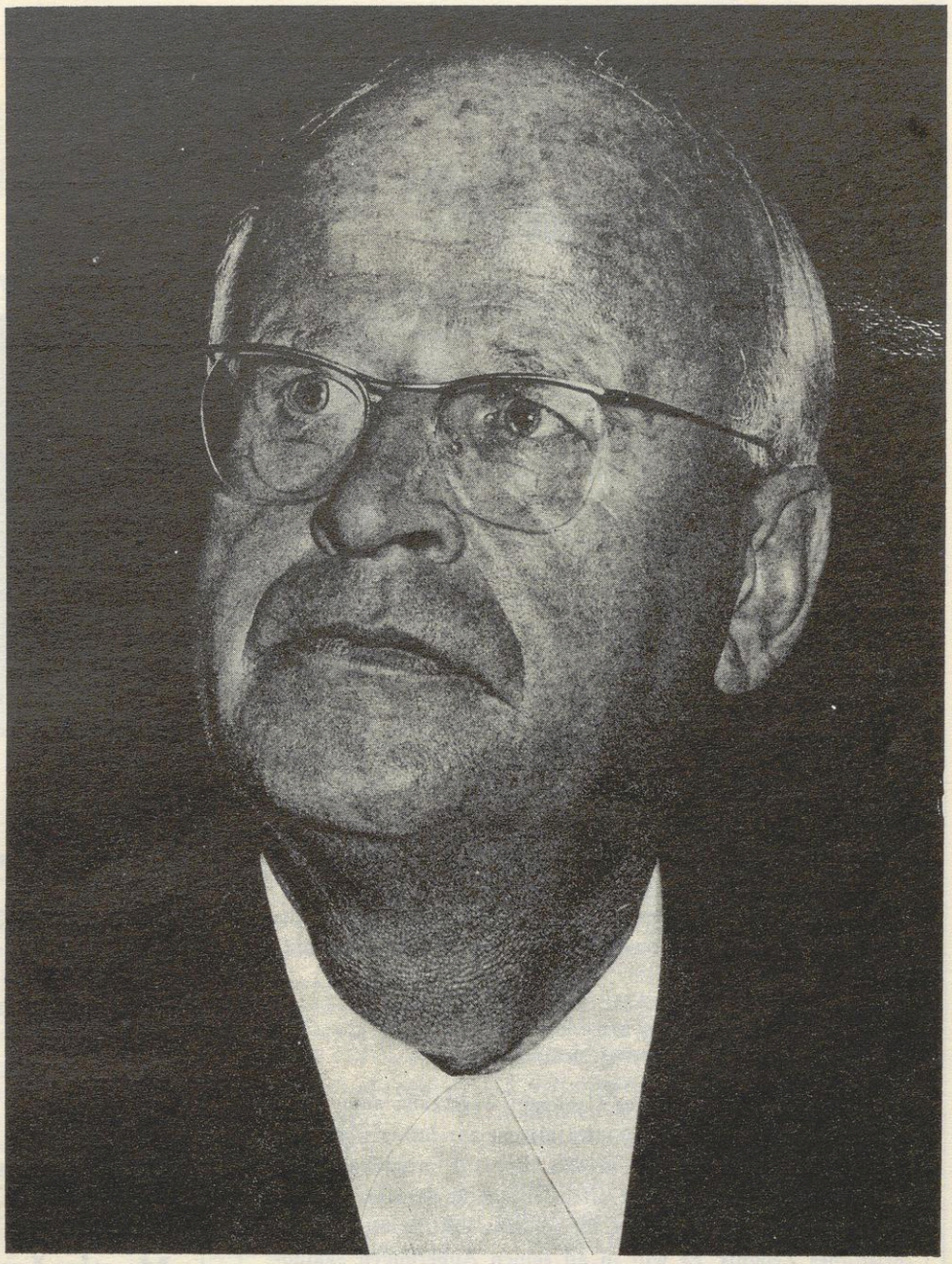
Kultur als christlicher Auftrag heute

Berichtsband der Salzburger Hochschulwochen 1980

Herausgegeben im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen

Ca. 500 Seiten. Paperback. Ca. DM 19,80

VERLAG BUTZON & BERCKER · KEVELAER



Erst da ich sterbe, spür' ich, daß ich bin.
Hugo von Hofmannsthal

Wir werden sehend, wenn das Licht erlischt.
Ernst Jünger

's Leben wär' koan Pfifferling wert, wenn's 'n Tod net gäb'. *Aus dem Bayrischen*

Gott liebt das Leben, er hat es ja erfunden.
Paul Tournier

Die Hölle? Ich glaube, es ist die Welt, in der es keine Liebe mehr gibt. Wir sterben ja nicht, um tot zu sein, um etwas Totes zu sein. Wir sterben zum Leben, wir sterben in einem Plan. *Knut Hamsun*

Tota vita discendum est mori. *Seneca*

Über nichts kann der Mensch Herr werden, solange er den Tod fürchtet. Wer aber den Tod nicht mehr fürchtet, dem gehört alles.
Leo N. Tolstoi

Leben; wohl dem, dem es spendet
Freude, Kinder, täglich Brot,
Doch das Beste, was es sendet,
Ist das Wissen, daß es endet,
Ist der Ausgang, ist der Tod.
Theodor Fontane

Helmut Thielicke

Leben mit dem Tod

Der Sinn des Sterbens und seine Bewältigung.
1980. Ca. 350 Seiten. Pappbd. DM 34.–



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Neuerscheinung:

PETER MEINHOLD, Hrsg.

Studien zur Bekenntnisbildung

Vortragsreihe aus den Jahren 1979—1980

1980. VI, 159 Seiten. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz — Abt. für Abendländische Religionsgeschichte, Bd. 103). Kart. DM 24.80. ISBN 3-515-03390-4

Inhaltsübersicht: F. Hahn: Bekenntnisformeln im Neuen Testament — H. Kraft: Das Apostolicum — A. Grillmeier: Das Nizäno-Constantinopolitanum — Y. Congar: Bekenntnisaussagen der mittelalterlichen Kirche — P. Meinhold: Die gesamtchristliche Bedeutung der Confessio Augustana — V. Pfnür: Das tridentinische und die nachtridentinischen Bekenntnisse der röm.-kath. Kirche und die Confessio Augustana — D. Papandreou: Die Bekenntnisse der orthodox-morgenländischen Kirche — A. Ganoczy: Zur Theologie des Bekenntnisses — R. Slenczka: Bekenntnis als Deutung, Gemeinschaft und Grenze des Glaubens — F. Beisser: Bekenntnis und Bekenntnisakt — K. Lehmann: Die Autorität des eigenen und des fremden Bekenntnisses.

Das 450jährige Jubiläum der Confessio Augustana kann heute nicht mehr in der Isolierung, etwa als ein nur lutherisches oder landeskirchliches, begangen werden. Es will in ökumenischer Ausrichtung gefeiert sein. Sie allein entspricht der Tendenz des Augsburgischen Bekenntnisses. Es versteht sich als ein gesamtchristliches Zeugnis. Es will in all seinen Äußerungen „katholisch" sein und den Glauben der allgemeinen Kirche repräsentieren. Es gilt also, die übergreifende Problematik zu erkennen, unter der die Confessio Augustana zu behandeln ist, nämlich sie der umfassenden Thematik von Bekenntnis, Theologie und Kirche einzuordnen. Nur eine solche Schau der Dinge kann die Isolierung des Bekenntnisses verhindern. Darum hat die Religionsgeschichtliche Abteilung eine Vortragsreihe veranstaltet, die gleichsam der Vorbereitung des Jubiläums dienen sollte. Evangelische, katholische Theologen und ein orthodoxer Metropolit untersuchten den Begriff „Bekenntnis" vom Anfang des Christentums bis zur Gegenwart. Diese Vorträge werden hier vorgelegt.

FRANZ STEINER VERLAG GMBH
WIESBADEN

Albertus Magnus

Gerbert Meyer/Albert Zimmermann (Hg.)

Albertus Magnus — Doctor universalis

Festschrift zum 700. Todestag Alberts des Großen
Walberberger Studien: Philosophische Reihe,
Band 6. Ca. 560 Seiten. Ln. Ca. DM 64,–

Die Festschrift zur 700jährigen Wiederkehr des Todestages des Gelehrten und Heiligen Albertus Magnus skizziert einige wichtige Aspekte der historischen Situation des Hochmittelalters, sie greift aus dem weitgespannten Interessengebiet des Doctor universalis exemplarisch einige Themen heraus und verfolgt so das Nachwirken dieses Denkens in späteren Jahrhunderten.

Willehad Paul Eckert (Hg.)

Thomas von Aquino

Interpretation und Rezeption – Studien und Texte –
Festschrift zum 700. Todestag
Walberberger Studien: Philosophische Reihe,
Band 5. XX + 980 Seiten. 16 Bildtafeln. Ln. DM 105,–

Otto Hermann Pesch

Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin

Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs
Walberberger Studien: Theologische Reihe, Band 4.
LXXII + 1012 Seiten. Ln. DM 52,–

Ulrich Horst

Papst — Konzil — Unfehlbarkeit

Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart
Walberberger Studien: Theologische Reihe,
Band 10. 384 Seiten. Ln. DM 52,–

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Neue Bücher AUSWAHL '80

Franz Georg Untergaßmair
Kreuzweg und Kreuzigung Jesu
Ein Beitrag zur lukanischen Redaktionsgeschichte und zur Frage nach der lukanischen „Kreuzestheologie"
1980. VIII, 237 Seiten, kart. DM 48,–.
ISBN 3-506-76260-5
=Paderborner Theologische Studien, Band 10

Josef Brinkmann
Toleranz in der Kirche
Eine moraltheologische Untersuchung über institutionelle Aspekte innerkirchlicher Toleranz
1980. IX, 358 Seiten, kart. DM 36,–.
ISBN 3-506-76259-1
=Paderborner Theologische Studien, Band 9

Herbert Jochum, Heinz Kremers (Hrsg.)
Juden, Judentum und Staat Israel im christlichen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland
Untersuchungen im Rahmen des Forschungsschwerpunkts „Geschichte und Religion des Judentums" an der Universität Duisburg – Gesamthochschule.
1980. 192 Seiten, kart. DM 17,80.
ISBN 3-506-74235-3

Hans Elmar Onnau (Hrsg.)
Das Schrifttum der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft
(1876 – 1976)
Aus Anlaß des hundertjährigen Bestehens.
1980. ca. 336 Seiten, kart. ca. DM 34,–.
ISBN 3-506-76180-3



Romano Guardini
Der Herr
Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi.
14. Auflage 1980. (unveränderter Nachdruck der 13. Auflage 1964)
XI, 680 Seiten, Leinen, DM 48,–.
ISBN 3-506-73453-9
„DER HERR" ist Guardinis größtes, äußerlich umfangreichstes und innerlich erfülltestes Buch.

Romano Guardini
Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns
Notizen und Texte 1942 – 1964.
Herausgegeben von Felix Messerschmid.
1980. 136 Seiten, kart. DM 12,80.
ISBN 3-506-73454-7

Remigius Bäumer (Hrsg.)
Reformatio Ecclesiae
Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit.
Festgabe für Erwin Iserloh.
1980. 992 Seiten, geb. DM 180,–.
ISBN 3-506-77135-3
Die Beiträge stammen aus der Feder führender katholischer und evangelischer Kirchenhistoriker und bieten eine Fülle von interessanten, bisher unbekannten Forschungsergebnissen.

Aurelius Augustinus Der Gottesstaat
Lateinisch-deutsch.
Eingeleitet und übersetzt von Carl Johann Perl.
2 Bände in Kassette.
1980. ca. 2000 Seiten, geb. ca. DM 140,–.
ISBN 3-506-70470-2

Eugen Drewermann
Strukturen des Bösen
Teil 1
Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht
2., verbesserte und erweiterte Auflage 1980.
XCIII, 354 Seiten, kart. DM 48,–.
ISBN 3-506-76254-0
=Paderborner Theologische Studien, Band 4
Teil 2
Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht
2., verbesserte und erweiterte Auflage 1980.
L, 680 Seiten, kart. DM 68,–.
ISBN 3-506-76255-9
=Paderborner Theologische Studien, Band 5
Teil 3
Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht
2., verbesserte und erweiterte Auflage 1980.
LXXXVI, 658 Seiten, kart. DM 68,–.
ISBN 3-506-76256-7
=Paderborner Theologische Studien, Band 6

Konziliengeschichte
Herausgegeben von Walter Brandmüller
Reihe A: Darstellungen

Die Synoden in China, Japan und Korea (1570 – 1934)
Von Josef Metzler
1980. XVIII, 324 Seiten, Leinen DM 85,–.
ISBN 3-506-74680-4

Subskriptionsangebot
1. bei Abnahme der gesamten Konziliengeschichte beträgt der Preis für diesen Band DM 68,–.
2. Subskriptionsangebot bis 31. 12. 1980 für diesen Band allein DM 76,–.

Schöningh
Ferdinand Schöningh. Postfach 2540. 4790 Paderborn

Johannes Eck
Enchiridion
lateinisch und deutsch

Johannes Eck:
Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525—1543).

Mit den Zusätzen von Tilmann SMELING O.P. (1529, 1532). Herausgegeben von Pierre FRAENKEL in Verbindung mit dem Institut d'Histoire de la Réformation, Genf.

Das am weitesten verbreitete Handbuch vortridentinischer Kontroverstheologie. Zuerst 1525 gedruckt, wurde es bis 1543 neunmal vom Verfasser, dazu zweimal durch den Kölner Dominikaner Smeling revidiert und bis 1600 über hundertmal aufgelegt. Die im Laufe der Revisionen von 28 auf 39 vermehrten Kapitel behandeln grundsätzliche theologische Fragen: Kirche, Papsttum und Konzil, Sakramente, Ablaß und Fegfeuer, aber auch praktische Probleme wie Türkenkrieg und Zehntenpflicht, Messe und Kindertaufe, Bilder- und Heiligenverehrung. Die meisten der Kapitel enthalten neben einer Darstellung des katholischen Standpunktes auch Gegenargumente und ihre Widerlegung; sie wenden sich gegen bekannte Reformationstheologen wie Luther, Zwingli, Bucer oder Oekolampad, aber auch gegen weite Kreise von Täufern, Spiritualisten und Vermittlern.

Reihe: Corpus Catholicorum, Band 34. 140* Seiten und 470 Seiten, 2 Abbildungen auf Tafeln, kart. 188,— DM, ISBN 3-402-03182-5.

Johannes Eck: Enchiridion — Handbüchlin gemainer stell unnd Artickel der jetzt schwebenden Neuwen leeren.

Faksimile-Druck der Ausgabe Augsburg 1533. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Erwin ISERLOH.

Vom „Enchiridion" sind zu Lebzeiten Ecks auch zwei deutsche Übersetzungen aus den Jahren 1530 und 1533 erschienen. Letztere wird hier in einem Faksimile-Druck vorgelegt.

Auf alle Nachweise, Sacherklärungen und Bibliographie konnte verzichtet werden, weil diese in der nebenstehenden Edition des lateinischen Originals gebracht werden. Eck hat die deutsche Übersetzung auf dem Reichstag in Augsburg 1530 angefertigt, um den „Laien", d. h. den Fürsten und deren Räten, eine Argumentationshilfe für die Auseinandersetzung mit den Protestanten zu geben. Das „Enchiridion" gibt ja eine kurze Darstellung des katholischen Standpunktes und eine Widerlegung der Gegenargumente bezüglich der strittigen Fragen: Papsttum, Konzil, Sakramente, Ablaß, Fegfeuer, Bilder- und Heiligenverehrung u. a. m.

Reihe: Corpus Catholicorum, Band 35. VIII und 114 Seiten, kart. 48,— DM, ISBN 3-402-03183-3.

Verlag Aschendorff
Postfach 11 24 — 4400 Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.



F Bur 76 (1980), 1-6

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 **1980** **76. Jahrgang**

Richard Schaeffler: Analytische Religionsphilosophie . . . . . Sp. 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 449
D. Barthélemy: Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament (J. Scharbert)
Iudith. Ed. Robert Hanhart (O. Wahl)
R. Hanhart: Text und Textgeschichte des Buches Judith (O. Wahl)
J. Cunchillos: Estudio del Salmo 29 (J. M. Asurmendi)
K. Koch: Die Profeten I (J. Scharbert)
R. Mosis: Das Buch Ezechiel (J. Becker)
W. Dommershausen: Die Umwelt Jesu (M. Arias Reyero)
M. A. Tolbert: Perspectives on the Parables (H.-J. Klauck)
Paul de Tarse. Apôtre du notre Temps. Par le soin de L. de Lorenzi (A. Sand)
Incontro con la Bibbia. A cura di G. Zevini (J. Scharbert)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 463
J. Barbel: Einführung in die Dogmengeschichte (Ph. Kaiser)
G. Söll: Mariologie (St. C. Napiórkowski)
A. Strobel: Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders (Th. Baumeister)
A. Faivre: Naissance d'une hierarchie (N. Brox)
F.-J. Jakobi: Wibald von Stablo und Corvey (O. Hagemeyer)
Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übersetzt und erläutert von P. Knauer (G. Wilkens)
H. Wagner: Die eine Kirche und die vielen Kirchen (H. Döring)
H. Hömig: Das preußische Zentrum in der Weimarer Republik (H. Mussinghoff)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 477
J. Baur: Einsicht und Glaube (L. Scheffczyk)
J. B. Lotz: Die Drei-Einheit der Liebe (G. Ermecke)
Kirche als ‚Gemeinde von Brüdern'. (Barmen III) Bd I (H. Wagner)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 480
H. Schmitz: Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht (K. Lüdicke)
B. Primetshofer: Ordensrecht (A. Scheuermann)

Moraltheologie . . . . . Sp. 484
J. Hoffmann: Moralpädagogik Bd I (K. Hörmann)
D. Hollenbach: Claims in Conflict (W. Kerber)
L. Winner: Sühne im interpersonalen Vollzug (F. Inciarte)

Religionswissenschaft, Religionsphilosophie . . . . . Sp. 496
Jesus Christus und die Religionen. Hrsg. von A. Paus (A.-Th. Khoury)
Jüdische Liturgie. Hrsg. von H. H. Henrix (L. Ruppert)
J. Neusner: A History of the Mishnaic Law of Purities. Bde I–XXII (P. Schäfer)
B. Welte: Die Würde des Menschen und die Religion (G. Scherer)

Spiritualität . . . . . Sp. 508
H. Donner: Pilgerfahrt ins Heilige Land (H. Eising)
R. Scherschel: Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens (J. Sudbrack)
Th. Merton: Keiner ist eine Insel (O. Hagemeyer)
P. Henrici: Aufbrüche christlichen Denkens (O. Hagemeyer)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1979/80 . . . . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 515

Analytische Religionsphilosophie

Zum Stand der Versuche, sprachanalytische Methoden auf Probleme der Religionsphilosophie anzuwenden*

von Richard Schaeffler, Bochum

Vorbemerkung zum Thema: Die „sprachwissenschaftliche Wendung" der Religionsphilosophie und ihre Darstellung in zwei jüngeren Publikationen

Es ist üblich geworden, im Rückblick auf die letzten Jahrzehnte der Philosophiegeschichte von einer „sprachwissenschaftlichen Wendung" (linguistic turn) zu sprechen. Die Analyse der Sprache – sei es der Bedeutung von Wörtern und Redewendungen (Semantik), sei es der Regelsysteme (Grammatik), sei es der Verwendung sprachlicher Ausdrücke in Handlungszusammenhängen (Pragmatik) – hat nicht nur ein breites Interesse gefunden und eine geradezu stürmische Entwicklung genommen; sie ist auch in wachsendem Maße zur Grundlagendisziplin aller philosophischen (und vieler nicht-philosophischen) Disziplinen geworden. Klassische Probleme der Philosophie (solche der Ethik nicht weniger als solche der Logik oder Transzendentalphilosophie) werden entweder in sprachphilosophische Fragen transformiert oder sie werden, wenn diese Transformation prinzipiell unmöglich scheint, als Folgen eines Mißverständnisses der Sprache begriffen – eines Mißverständnisses, das zwar den normalen Sprecher nicht irreführt, dem aber die Philosophen zum Opfer gefallen sind.

* **Grabner-Haider,** Anton: **Vernunft und Religion.** Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie. – (Graz, Wien, Köln): Styria (1978). 232 S. kart. DM 29.80
Schrödter, Hermann: **Analytische Religionsphilosophie.** Hauptstandpunkte und Grundprobleme. – Freiburg i. B., München: Alber (1979). 331 S. kart. DM 48.–

Es ist im hier gesteckten engen Rahmen nicht möglich, den Sachgründen nachzugehen, die zu dieser „sprachwissenschaftlichen Wendung" des Philosophierens geführt haben. Zu den historischen Bedingungen dieser Wendung gehörte gewiß die Begegnung der Philosophie Ludwig Wittgensteins in ihren beiden Phasen mit den unabhängig von ihm in England entwickelten beiden Richtungen der Sprachphilosophie; von ihnen versucht die eine, die überlieferten nationalen Sprachen, aber auch die bisher entwickelten Fach- und Wissenschaftssprachen an einer formalisierten Idealsprache zu messen, während die andere die „normale Sprache" in ihrem „normalen Gebrauch" aufsuchen will, um alle anderen Formen der Sprachbildung und Sprachverwendung auf sie zurückzuführen.

Wie immer man nun diese „sprachwissenschaftliche Wendung" der Philosophie erklären und bewerten mag, jedenfalls ist sie geschehen und hat auch vor denjenigen Problemen nicht Halt gemacht, die traditionell zur Religionsphilosophie gerechnet werden. Auch mit Bezug auf diese Fragen stellte sich die Alternative, sie entweder auf sprachphilosophisch lösbare Probleme zurückzuführen, also auf die Fragen der Semantik, Grammatik und Pragmatik religiösen Sprechens, oder sie als Scheinprobleme zu beurteilen, die durch ein philosophisches Mißverständnis der Sprache im allgemeinen oder der religiösen Sprache im besonderen verursacht worden seien. Und bei solcher Analyse der religiösen Sprache stellt sich, wie bei der Betrachtung anderer Sprachformen, die Frage: Ist die Sprache der Religion an einer nach den Erfordernissen der Logik konstruierten Idealsprache zu messen? (Dann fällt auf, daß sie den Widerspruch nicht scheut und den Gebrauch viel-

UB TÜB
10 APR

deutiger Ausdrücke geradezu bevorzugt). Oder ist sie als besondere Verwendungsart der Alltagssprache zu begreifen? (Dann muß gefragt werden, warum die Religion eine Neigung zeigt, eine Sondersprache zu entwickeln, die sich von der Alltagssprache deutlich unterscheidet). Oder ist es schließlich möglich, ihr ein eigenständiges System von Regeln, eine eigene Art von Bedeutung und ein eigenes Feld der Verwendung zuzuweisen, also die Grammatik, Semantik und Pragmatik religiösen Sprechens als ein autonomes Feld sprachlicher Aussagen darzustellen und einer ebenso eigenständigen „Lebensform", eben der Religion, zuzuordnen? (Dann entsteht die Frage, ob ein „rationaler Diskurs" zwischen Anhängern der Religion und solchen Menschen, die an der „Lebensform Religion" keinen Anteil haben, überhaupt noch möglich ist).

Die sprachanalytische Religionsphilosophie scheint nun, nach einigen Jahren stürmischer Entwicklung, in eine Konsolidierungsphase eingetreten zu sein. Dafür gibt es zwei Anzeichen. Einerseits zeigt ein Überblick über die Neuerscheinungen der letzten Jahre, daß die Argumente der verschiedenen Schulen dieser Religionsphilosophie sich wiederholen. Andererseits nimmt die Literatur, die dieser Forschungsrichtung gewidmet ist, in wachsendem Maße den Charakter von Kompendien und Lehrbüchern an. Die inzwischen als gesichert geltenden Ergebnisse werden geordnet und gesichtet, die angewandten Methoden auf ihre Reichweite und ihre Grenzen hin geprüft. Schließlich werden auf dem als gesichert geltenden Boden sprachanalytischer Forschungsergebnisse Argumentationen entwickelt, um auf noch kontroverse Fragen Antwort zu geben, die nicht mehr im engeren Sinn religionsphilosophischer Art sind (z. B. auf die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie). Beispiele dafür bieten zwei jüngere Veröffentlichungen, die an dieser Stelle vorgestellt werden sollen: Anton Grabner-Haider: Vernunft und Religion – Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie, Verlag Styria, Graz 1978; Hermann Schrödter: Analytische Religionsphilosophie – Hauptstandpunkte und Grundprobleme, Verlag Alber, Freiburg und München 1979.

Grabner-Haider ist schon mehrfach durch Veröffentlichungen zur Sprache der Religion hervorgetreten (Semiotik und Theologie 1973; Sprachanalyse und Religionspädagogik 1973, Glaubenssprache 1975). In einer weiteren Veröffentlichung hat er, noch deutlicher als in den soeben genannten Werken, aus analytischem Ansatz eine Wissenschaftstheorie der Theologie zu entwickeln versucht (Theorie der Theologie als Wissenschaft, München 1974). Im nun vorliegenden Werk versucht er, ebenfalls vom analytischen Ansatz aus, die alte Frage nach der Vereinbarkeit von Vernunft und Religion neu zu stellen. Schrödter hat Bücherveröffentlichungen zu Grundlagenproblemen der religiösen Erziehung vorgelegt (so Beiträge in Sammelbänden wie „Freiheit als Prinzip religiöser Bildung und Erziehung" oder „Wahrheit, Konfession und Erziehung"; vor allem die Monographie: Die Religion der Religionspädagogik, Zürich 1975). Er beabsichtigt im nun vorliegenden Buch eine kritische Bilanz der „Ergebnisse und Grenzen analytischer Religionsphilosophie" (235–251), um abschließend „Versuche zu einer ‚post'-analytischen Religionsphilosophie" vorzutragen (252–303).

Damit ist schon die wesentliche Differenz der beiden Werke angegeben. Grabner-Haider setzt voraus, daß Religion das sei, als was sie in der sprachanalytischen Perspektive erscheint; er fragt nach der Existenzberechtigung des so Begriffenen und nach ihren Grenzen. Schrödter dagegen fragt, ob und inwieweit vom sprachanalytischen Ansatz aus ein angemessener Begriff von Religion gewonnen werden könne. Grabner-Haider wendet Ergebnisse der analytischen Religionsphilosophie, die er für erwiesen hält, auf die von ihm gestellte Frage an; Schrödter prüft die mögliche Reichweite des analytischen Verfahrens. Dieser unterschiedlichen Zielsetzung entspricht eine Differenz der Methoden. Schrödter wägt in sehr differenzierter Weise die verschiedenen innerhalb der analytischen Religionsphilosophie ausgearbeiteten Positionen gegeneinander ab; Grabner-Haider hält sich, abgesehen von einem Exkurs über Noam Chomski und seine „Generative Transformationsgrammatik", an einige wenige, von ihm für entscheidend gehaltene Aussagen, vor allem aus Werken von Wittgenstein.

1. Grabner-Haider: Vernunft und Religion

Grabner-Haiders Argumentation beruht auf der unter Sprachanalytikern keineswegs unbestrittenen These Wittgensteins, die Religion habe keine eigene Sprache, sondern benutze nur die Alltagssprache auf eine „ungewöhnliche und seltsame" Weise (199), indem „Ausdrücke der natürlichen Sprache auf ein metaempirisch vorgestelltes Objekt der Religion bezogen werden" (110). Der zweifachen Bedeutung alltagssprachlicher Ausdrücke – einmal in der „natürlichen", das andere Mal in der „religiösen" Verwendung – entspricht nun nach Grabner-Haiders Auslegung eine „Zweiteilung der Welt in eine empirisch erfahrbare und in eine vorgestellte metaempirische Welt" (18). Und weil die übertragene Bedeutung, die den alltagssprachlichen Ausdrücken bei ihrer religiösen Verwendung beigelegt wird, nicht an der Erfahrung kontrolliert werden kann, kann sie auch nicht von allen Mitgliedern der Sprachgemeinschaft überprüft werden. Sie wird von „privilegierten Sprechern aufgestellt" (178) und „als heilige Sprache dogmatisiert" (90), d. h. gegen grundsätzliche Korrekturen abgeschirmt. Dadurch üben die privilegierten Sprecher ein „Erkenntnismonopol" aus und sind deshalb „für den Emanzipationsprozeß wissenschaftlicher Erkenntnis [...] überaus starke Hemmfaktoren" (158). So wird die „heilige Sprache" – also die durch die „privilegierten Sprecher" festgelegte „ungewöhnliche" Verwendung alltagssprachlicher Ausdrücke – „zur erbitterten Gegenspielerin des Wissens, das sich als korrigierbar und wandelbar versteht" (90). Deshalb muß die Vernunft im Verlauf ihrer Emanzipationsgeschichte „offensichtlich die Wurzeln, die sie ursprünglich mit einer religiösen Weltauffassung teilt, abstreifen" (177). Doch bleibt zwischen Vernunft und Religion „eine gewisse Verträglichkeit" bestehen, wenn die Religion auf den Anspruch verzichtet, theoretisches Wissen zu vermitteln, so daß „der Prozeß des Wissens nicht behindert wird" (168), und sich darauf beschränkt, der „persönlichen Lebensbewältigung" zu dienen. Hier nämlich konkurriert die Religion mit dem Wissen nicht; denn „die Sinnfrage des Lebens [...] kann und will Wissenschaft nicht beantworten" (7).

Zu diesem Argumentationsgang ist kritisch anzumerken: Die Unterscheidung zwischen einem „empirischen" und einem „metaempirischen" Objektbereich menschlichen Denkens und Sprechens mag einleuchtend erscheinen, wenn man die Aussagen der Religion an denen der empirischen Wissenschaft mißt. Dann liegt dasjenige, worüber religiös gesprochen werden soll, außerhalb des Bereichs möglicher Empirie. Für den religiösen Sprecher selbst dagegen ist diese Unterscheidung belanglos. Für ihn sind Segen und Fluch, Sünde und Gnade, das Göttliche oder das Dämonische durchaus Inhalte einer Erfahrung, wenn auch einer solchen, die sich von der „Erfahrung" im Sinne der empirischen Wissenschaften qualitativ unterscheidet. Sogar dort, wo religiös von einer „Ferne" oder „Unzugänglichkeit" Gottes gesprochen wird, hat diese keinen „metaempirischen" Charakter; die Ferne Gottes wird erfahren, und insofern liegt auch der als fern erfahrene Gott nicht in einem „metaempirischen", der Erfahrung unzugänglichen Bereich. Schließlich deckt sich die religiöse Unterscheidung von „profan" und „sakral", auf die Vf. sich beruft, keineswegs mit der Unterscheidung zwischen „empirisch" und „metaempirisch". Für den religiösen Menschen ist keineswegs die Alltagserfahrung „profan", so daß er von dort erst im Wege einer „Projektion" in den „metaempirischen" Bereich des „Sakralen" übergehen müßte.

Diesem Befund entspricht, daß in religiös geprägten Sprachgemeinschaften nirgendwo eine „Alltagssprache" anzutreffen ist, die ihrem religiösen „Gebrauch" voraus läge. Ein im heutigen Sinne „profaner", d. h. von religiösen Implikationen freier Gebrauch der Sprache würde diesen Sprachgemeinschaften ebenso „seltsam und ungewöhnlich" erscheinen, wie der philosophische Betrachter von heute den religiösen Sprachgebrauch „ungewöhnlich und seltsam" finden mag. Auch mit Bezug auf solche Sachverhalte, die der religionswissenschaftliche Betrachter aus seiner Perspektive als „profan" beurteilen würde, wird in der Alltagssprache religiös geprägter Sprachgemeinschaften durchaus religiös gesprochen. Und wenn schon die Ausdrücke „Metaphorik" bzw. „Analogie" auf gewisse Erscheinungen dieser Sprache angewandt werden sollen, dann ist das Verhältnis zwischen dem „Gebrauch" des identischen Ausdruckes für das Göttliche und seiner Anwendung auf das „Innerweltliche" genau umgekehrt, als Grabner-Haider es, einer geläufigen Meinung folgend, beschreibt. So werden, um zwei wichtige Beispiele zu nennen, die Begriffe „Vater" und „König" in religiösen Sprachgemeinschaften primär von Gott gebraucht. Er ist im uneingeschränkten Sinne des Wortes „Vater" oder „König". Und von dort her wird der Begriff abbildhaft, eingeschränkt, also in „übertragener" Weise auch auf menschliche Väter und Könige

angewendet. Dieses ursprüngliche Verhältnis beider Weisen des Sprachgebrauches war noch den Verfassern des NT (also einer Sammlung von religionshistorisch sehr späten Dokumenten) wohl bekannt. „Von ihm [dem göttlichen Vater] hat jede Vaterschaft ihren Namen" (Eph. 3,15). Die religiöse Sprache wendet also nicht Ausdrücke der Alltagssprache metaphorisch auf einen metaempirischen Gegenstandsbereich an; vielmehr bringt sie eine Erfahrung des Heiligen und Göttlichen zum Ausdruck, welche ihrerseits erst den Horizont öffnet, innerhalb dessen auch Mensch und Welt „religiös" erfahren werden.

Deshalb ist die Sprache der Religion auch keineswegs so geschichtslos, wie Vf. dies annimmt. Mannigfache Beispiele aus der Sprache religiöser Gemeinschaften hätten den Vf. vom Gegenteil überzeugen können. Zwischen dem Regelsystem der Sprache, das religiöses Sprechen möglich macht, und der religiösen Rede, die auf immer neue Weise religiöse Erfahrung bezeugen will, besteht ein höchst spannungsreiches Verhältnis, das als sprachgeschichtlich vorantreibende Kraft wirksam wird (vgl. R. Schaeffler, Sprache als Bedingung und Folge der Erfahrung – Das religiöse Wort als Beispiel für die Geschichtlichkeit des Verhältnisses von Sprache und Rede, in: W. Beinert u. a., Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie, Paderborn 1978).

Damit aber entfällt auch die sprachphilosophische Voraussetzung, von der aus Grabner-Haider zu seiner Funktionsbestimmung der „privilegierten Sprecher" gelangt. Gewiß haben in religiösen Sprachgemeinschaften die Empfänger des göttlichen Wortes, die Priester, die autorisierten Lehrer und andere Träger ausgezeichneter Gemeindefunktionen auch eine je besondere Aufgabe bei der Ausgestaltung der religiösen Sprache. Aber wenn diese Sprache nicht darin besteht, daß Ausdrücken der Alltagssprache eine unkontrollierbare übertragene Bedeutung beigefügt wird, dann besteht auch die Funktion der „privilegierten Sprecher" nicht darin, diese Bedeutung zu „dogmatisieren" und ihren historischen Wandel einzuschränken. Dieses allzu einfache Schema reicht nicht aus, um das Verhältnis zwischen der religiösen Sprache und der religiösen Sprechergemeinschaft in der Mannigfaltigkeit ihrer Sozialrollen angemessen zu bestimmen.

Was schließlich die religionshistorischen Behauptungen Grabner-Haiders betrifft (Herkunft der Religion aus der Magie, Entwicklung der religiösen Sprache von überwiegend magisch-wirkungsbezogener zu anwachsend theoretisch-informationsbezogener Funktion), so entsprechen diese Auffassungen weder dem jüngeren Stande der religionsgeschichtlichen Forschung noch dem der Sprachphilosophie: Auf allen uns historisch bekannten Entwicklungsstufen ist der Magier der Konkurrent und Gegenspieler des Priesters, nicht sein „Vorfahr"; und in allen uns bekannten Entwicklungsstadien der Sprache – nicht nur der religiösen Sprache – sind informative und performative Funktionen gleichzeitig und in mannigfachen Formen ihrer Verknüpfung beobachtbar, keineswegs aber in einem genetisch zu deutenden Nacheinander antreffbar.

Nimmt man hinzu, daß Grabner-Haider gegnerische Positionen (z. B. die Religionsphilosophie Kants) fast ausnahmslos nicht aus der Quelle darstellt, sondern aus polemischen Gegendarstellungen (z. B. aus einer Streitschrift von Topitsch), und daß die sprachphilosophischen Positionen, auf die er sich stützt, weitgehend aufgrund von Handbuchartikeln und Kompendien nachgezeichnet werden, dann wächst die Enttäuschung an einem Buch, das sich das wichtige Thema „Vernunft und Religion" zum Gegenstand gemacht hat.

2. Hermann Schrödter: Analytische Religionsphilosophie

Hermann Schrödter entwickelt ein weit differenzierteres Bild von der Vielfalt methodischer Ansätze, die innerhalb der analytischen Philosophie entwickelt und auf Probleme der Religionsphilosophie angewandt worden sind. Er beschreibt die Entstehung der analytischen Philosophie in England bei George E. Moore und Bertrand Russell, ihr Verhältnis zum frühen und späten Wittgenstein, vor allem aber die zwei entgegengesetzten Positionen des „Logischen Empirismus" und der „Philosophie der normalen Sprache". Letztere wird bis auf ihren Vorläufer John Cook Wilson (1849–1915) zurückgeführt und vor allem in ihren Auswirkungen auf die Theorie der Sprach-Handlungen (Austin) gewürdigt. Dabei werden die speziell religionsphilosophischen Aussagen der behandelten Autoren jeweils aus dem Zusammenhang ihrer allgemeinen sprachanalytischen Fragestellungen verständlich gemacht. So erhält der Leser ein Bild von der Breite der Möglichkeiten, religionsphilosophische Probleme vom sprachanalytischen Ansatz aus zu behandeln. Dabei wird die Fülle des Stoffes durch Herausarbeitung der wichtigsten Entscheidungsalternativen, an denen die sprachanalytischen Richtungen sich trennen, übersichtlich gegliedert und einer systematisch-kritischen Würdigung zugänglich gemacht.

Die wichtigste dieser Alternativen betrifft die „Funktion, die der normalen Sprache jeweils zugeschrieben wird" (47). Ist sie am Maßstab einer vom Philosophen zu konstruierenden Idealsprache „zu reformieren, um die nötige Klarheit der Aussagen zu erreichen" (ibid.)? Oder hat sie „normatives Gewicht" (48)? Im ersten Falle wird die Sprache der Religion hinsichtlich ihrer Form als vieldeutig und hinsichtlich ihres Aussagegehaltes als weder verifizierbar noch falsifizierbar beurteilt; das „Reformieren" dieser Sprache besteht dann darin, daß ihre Ausdrücke so umformuliert werden, daß sie jede Aussagefunktion verlieren und zum reinen Ausdruck subjektiver Wertungen, Absichten und Lebenseinstellungen werden, „Ausdruck eines Lebensgefühls ohne theoretischen, d. h. in der Wahrheitsdifferenz stehenden Gehalt" (75). Im zweiten Falle kann die Sprache der Religion als eine innerhalb der Alltagssprache vorkommende „selbständige Redeweise" Anspruch auf eine eigene Normativität erheben, ein Modus der Kommunikation, „dessen Wahrheit nicht außerhalb seiner zu beurteilen ist" (151). Sie ist dann Ausdruck einer bestimmten, nur der inneren, nicht einer äußeren Verifikation zugänglichen Lebensform. Eine solche „Lebensform besteht in einer sich selbstverständlich vollziehenden Wechselbeziehung von Menschen untereinander" (165). Die Bewährungsprobe eines sprachlichen Regelsystems und so auch der Sprache der Religion besteht dann ausschließlich darin, daß in ihr ein bestimmter Lebensstil zum Ausdruck kommt, und daß sie Kommunikation unter denjenigen Individuen möglich macht, die diesen Lebensstil teilen. Um die Sprache von Religion zu verstehen, muß man „den Lebensstil (way of life) teilen, aus dem die theologische Sprache kommt [...]. Theologische Sprache stellt sich deshalb als Sprache einer Glaubensgemeinschaft dar" (206). Eine solche Sprache verzichtet keineswegs darauf, theoretische Aussagen zu formulieren und für sie den Anspruch auf Wahrheit zu erheben. Aber die Lebensform definiert dabei jeweils jenen „Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide" (182). Darum ist die Lebensform selbst, als Herkunft aller Kriterien für die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, nicht noch einmal an einem Kriterium des Wahren und Falschen zu messen, sondern hat „sinnkonstitutive Funktion" (232).

Während also der Logische Empirismus jede Sprache, und so auch die Sprache der Religion, einem am Ideal der Wissenschaftssprache gewonnenen und deshalb einseitigen Sinnkriterium unterwirft, führt die Philosophie der normalen Sprache zur These von der „Sinngenügsamkeit" jeder Lebensform und so auch der Religion. Im ersten Falle wird jede nichtwissenschaftliche Sprache zum Ausdruck bloßer Subjektivität; im zweiten ist ihr Objektivitätsanspruch immer nur innerhalb derjenigen Lebensform kritisierbar, dem diese Sprache angehört; ein rationaler Diskurs zwischen Lebensformen, z. B. zwischen Religion und neuzeitlich-säkularisiertem Leben, ist dann unmöglich.

Es ist diese Alternative, mit der Schrödter sich nicht zufriedengeben kann. Und weil diese Alternative die Möglichkeiten einer sprachanalytischen Religionsphilosophie erschöpfend zu beschreiben scheint, sucht er abschließend nach einer „post-analytischen Religionsphilosophie" (252–303). Dabei entwickelt er, in freiem Anschluß an Heidegger und Apel, folgenden Begriff von Religion: „Religion ist die Gesamtheit der Erscheinungen (Objektivationen), in denen Menschen das Bewußtsein der radikalen Endlichkeit ihrer Existenz und deren reale Überwindung (Religiosität) ausdrücklich machen" (298).

Zu diesem Argumentationsgang ist kritisch anzumerken: Schrödter hat die Stärken und Schwächen der bisher entwickelten Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie in einleuchtender Weise herausgestellt. Er vereinigt in glücklicher Weise eine textnahe, differenzierte, zugleich aber übersichtliche und verständliche Darstellung mit einem scharfen Spürsinn für offene Fragen, die einer weiteren Diskussion bedürfen, und für Lösungs-Alternativen, die künftig entschieden werden müssen. Sein eigener Religionsbegriff stellt einen bedenkenswerten, wenn auch nicht in jeder

Hinsicht originellen Diskussionsbeitrag dar. Doch kann gefragt werden, ob er die Möglichkeiten nicht unterschätzt, die analytische Religionsphilosophie über ihre gegenwärtigen und in der Tat nicht befriedigenden Positionen hinaus weiterzuentwickeln, ob er also nicht zu früh eine post-analytische Religionsphilosophie fordert. Diese Frage drängt sich um so mehr deshalb auf, als sein eigener Religionsbegriff ebenso gut prä-analytisch heißen könnte, weil spezifisch analytische Argumente nicht notwendig wären, um diesen Begriff zu gewinnen.

Schrödter sieht die gemeinsame Schwäche aller Richtungen der analytischen Religionsphilosophie darin, daß sie zwar implizit den Subjektbezug von Religion anzeigen, daß aber von ihrem Ansatz her dieser „immanente Subjektbezug von Religion und Religionsphilosophie sich als ungenügend thematisierbar erwies" (254). Deshalb sei auch der dialektische Zusammenhang, der diesen Subjektbezug und seinen Ausdruck mit der Aussage und ihrem Objektivitätsanspruch verbindet, innerhalb der analytischen Religionsphilosophie nicht mehr angemessen beschreibbar.

Es ist zu vermuten, daß Schrödter zu einem anderen Ergebnis gelangt wäre, wenn er sich entschlossen hätte, analytische Religionsphilosophie nicht nur kritisch kommentierend zu beschreiben, sondern sie im Blick auf Texte der religiösen Sprache selber zu betreiben. Aufgrund seines geschärften Blickes für Probleme der Subjekt-Objekt-Vermittlung hätte er dann gefunden, daß der nicht nur implizite, sondern explizit-reflexive Ausdruck von Subjektivität in ganz spezifischer Weise zur Sprache der Religion gehört und folglich auch zum Themenfeld analytischer Religionsphilosophie gezählt werden muß. Er hätte weiterhin gesehen, daß gewisse Arten von religiösen Texten, z. B. der Hymnus, das Bekenntnis, die Verkündigung, diesen Ausdruck der Subjektivität (z. B. das „Einstehen für..." oder das „Sich-Verdanken") in spezifischer Weise mit dem Anspruch auf Objektivität einer Aussage verbinden („Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist unser Glaube eitel").

So ist mit Schrödter daran festzuhalten, daß jede philosophische Analyse, auf welchem „Sachgebiet" sie sich auch bewegen mag, solange unzulänglich ist, wie sie die Dialektik von Subjekt und Objekt (auf die Sprache bezogen: von Ausdruck und Aussage) verfehlt. Aber gegen Schrödter muß eingewandt werden: Die unbestreitbare Feststellung, daß überall ein solcher dialektischer Zusammenhang besteht, macht die Frage nicht überflüssig, auf welche spezifische Weise die Religion Subjekt und Objekt untereinander dialektisch vermittelt. Und für die spezifisch religiöse Weise dieser Vermittlung gibt es kein deutlicheres Zeugnis, als die religiöse Sprache; für ihre Analyse steht also kein geeigneteres Mittel zur Verfügung als die Sprachanalyse. Es scheint also, daß Schrödter zwar mit Recht die Grenzen der bisherigen Leistung analytischer Religionsphilosophien anmerkt, daß er aber daraus voreilig den Schluß gezogen hat, damit sei die analytische Religionsphilosophie insgesamt schon an ihre unüberwindliche Grenze gelangt.

Zurück zum Thema: Die „sprachwissenschaftliche Wendung" in der Religionsphilosophie

Vergleicht man die beiden hier besprochenen Publikationen, so fällt – bei aller Verschiedenheit der Fragestellungen, der Methoden und des Argumentationsstils – eine Gemeinsamkeit auf. Beide Vf. sind der Meinung, innerhalb einer Religionsphilosophie, die sich sprachanalytischer Methoden bedient, sei folgende Interpretation religiöser Aussagen unstrittig: Entweder können diese Aussagen überhaupt keinen Anspruch auf Wahrheit erheben, sind freilich auch nicht falsch, sondern ohne Sachbezug und Bedeutungsgehalt (logischer Empirismus); oder sie gewinnen einen Bezug auf die Alternative von wahr und falsch nur innerhalb eines „Sprachspiels" besonderer Art, dessen Primärfunktion nicht darin besteht, Aussagen über Gegenstände zu machen (und seien es Gegenstände von überempirischer Art), sondern darin, einen „Lebensstil" und die ihm eigentümlichen Wertungen und Sinn-Entscheidungen zum Ausdruck zu bringen. Innerhalb eines solchen Bezugsrahmens läßt sich dann „religiös argumentieren"; aber mit Gesprächspartnern, die nicht an diesem Lebensstil teilnehmen, läßt sich nicht „über Religion argumentieren".

Grabner-Haider beurteilt diese in der analytischen Sprachphilosophie herrschende Meinung als gesichertes Ergebnis. Er fordert daher von der Religion, daß sie, um mit der Vernunft nicht in Konflikt zu geraten, den Wahrheitsanspruch ihrer vermeintlichen Sachaussagen darauf reduziere, Ausdruck für eine bestimmte Antwort auf die „Sinnfrage" zu sein, weil die wissenschaftlich tätige Vernunft auf diesem Felde keine Antworten zu geben beansprucht. Schrödter teilt die Auffassung, daß dieses Ergebnis innerhalb der sprachanalytischen Religionsphilosophie nicht korrigierbar sei, wendet jedoch diesen Befund nicht religionskritisch gegen den Wahrheitsanspruch der Religion, sondern philosophiekritisch gegen die analytische Methode: Weil er einen rationalen Diskurs über Religion (nicht nur innerhalb ihrer) für notwendig hält, ein solcher Diskurs aber, wenn die sprachanalytische Religionsphilosophie „das letzte Wort" zu dieser Angelegenheit wäre, nicht geführt werden könnte, fordert er eine „post-analytische Religionsphilosophie".

Was jedoch der kritischen Überprüfung bedarf, ist gerade die gemeinsame Prämisse dieser beiden sonst so verschiedenen Darstellungen der analytischen Religionsphilosophie. Historisch gesehen geht es um die Beurteilung des Ergebnisses der Auseinandersetzung zwischen dem Logischen Empirismus und der Philosophie der normalen Sprache, wonach der Logische Empirismus in einer innerhalb der analytischen Philosophie nicht mehr korrigierbaren Weise den gruppen e x t e r n e n Wahrheitsanspruch religiöser Aussagen zurückgewiesen habe, die Philosophie der normalen Sprache aber, wegen der Bindung religiösen Sprechens an eine bestimmte Lebensform, den gruppen i n t e r n e n Wahrheitsanspruch religiöser Aussagen verständlich mache (Um am Dialog über religiöse Fragen teilzunehmen, muß man „den religiösen Lebensstil teilen").

Demgegenüber ist daran zu erinnern: Gewiß weist der logische Empirismus den Wahrheitsanspruch religiöser Aussagen zurück, weil diese seiner Meinung nach die Bedingungen nicht erfüllen, von denen es abhängt, ob eine Aussage überhaupt unter die Alternative des Wahren oder Falschen fällt. Aber auch wer dieses Ergebnis bestreitet, weil das Sinnkriterium zu eng gefaßt, zu einseitig am Ideal der empirischen Wissenschaft orientiert sei, muß anerkennen: Der Logische Empirismus hat richtig gesehen, daß die Religion ihrem eigenen Selbstverständnis nach einen solchen Wahrheitsanspruch erhebt, und zwar auch gegenüber Personen, die ihren eigenen Lebensstil nicht teilen. Und dieser Anspruch findet in der Sprache der Religion (z. B. im „Zeugnis vor allen Völkern") seinen Ausdruck. Gewiß hat andererseits die Philosophie der normalen Sprache die Einsicht vermittelt, daß zwischen dem religiösen Wahrheitsanspruch und der religiösen Lebensform ein inniger Zusammenhang besteht, so daß Satzwahrheiten nicht außerhalb ihrer Bedeutung für das Leben der religiösen Gemeinde angemessen interpretiert werden können. Aber es bleibt doch bestehen, daß zu dieser religiösen Lebensform selber der Wahrheitsanspruch gehört. Und der Zusammenhang von Wahrheitsprätention und Lebensform findet in der Sprache der Religion (z. B. in der Verflechtung von Gebetssprache, etwa der Hymnologie, gemeindeinterner Bekenntnissprache und gemeindeexterner Verkündigungssprache) seinen Ausdruck.

Die Aufgabe einer Analyse der religiösen Sprache ist also noch nicht befriedigend erfüllt, solange sie nur den U n t e r s c h i e d deutlich gemacht hat, der den Aussagesatz mit seiner gruppenexternen Wahrheitsprätention vom Ausdruck einer Lebensform und den auf ihr beruhenden rein gruppeninternen Kriterien für das Sinnhafte und Wahre voneinander trennt. Auch die Untersuchung des Z u s a m m e n h a n g s zwischen diesen beiden Sprachfunktionen gehört zu den Aufgaben der analytischen Philosophie. Und wenn dieser Zusammenhang sich in der Sprache der Religion besonders deutlich zeigt, müßte seine Untersuchung zu den bevorzugten Themen einer analytischen Religionsphilosophie gehören. Und weil gerade die Sprache deutlich macht, wie Funktionen untereinander zusammenhängen, die der zur Abstraktion neigende Philosoph zu scheiden geneigt ist, steht dort, wo es um die Analyse solcher Zusammenhänge geht, die „sprachwissenschaftliche Wendung" der Philosophie, auch der Religionsphilosophie, zu einem guten Teile erst noch bevor.

Barthélemy, Dominique, O. P.: **Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament.** – Freiburg, Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/ Vandenhoeck & Ruprecht 1978. XXVI, 419 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 21) geb.

Hier legt Vf. gesammelt seine „Kleinen Schriften" aus seinen beiden Hauptarbeitsgebieten vor, aus der Textkritik der griechischen Bibel und der Textkritik des hebräischen AT.

Die meisten Aufsätze und Rezensionen stammen aus der Revue Biblique und aus den Supplementbänden zu Vetus Testamentum. Sie sind den Fachexegeten bekannt und brauchen daher hier nicht im einzelnen aufgezählt zu werden. Andere sind Festschriften oder ebenfalls weithin bekannten Sammelwerken entnommen. Aus der Arbeit des Vf.s „Les Devanciers d'Aquila", Leiden 1963, sind die Einleitung und Teile von zwei Kap. abgedruckt (66–90). Je ein Aufsatz stammt aus den Zeitschriften Biblica, CBQ und RThPh. Weniger bekannt und darum hier erwähnenswert sind folgende Aufsätze: Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le „Commentaire Allégorique"?: Philon d'Alexandrie, Paris 1967, 45–78 (140–173); Eusèbe, la Septante et „les autres": La Bible et les Pères, Colloque de Strasbourg 1969, Paris 1971, 51–65 (179–193); Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2–1 Rois 2,11 reconsidérés à la lumière de certaines critiques de „Devanciers d'Aquila": 1972 Proceedings IOSCS Pseudepigrapha, Los Angeles 1972 = Septuagint and Cognate Studies 2, Missoula 1972, 16–88 (218–254). Eine erweiterte Überarbeitung eines englischen Beitrags zu Interpreter's Dictionary of the Bible, Suppl., Nashville 1976, 878–884, ist der Aufsatz „Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament" (341–364). Bisher unveröffentlicht sind „Prise de position sur les autres communications du colloque de Los Angeles" (255–288), und „Problématique et tâches de la critique de l'Ancien Testament" (365–381).

Die Wiederveröffentlichung auch der bereits bekannteren Arbeiten ist deshalb zu begrüßen, weil sie durch einen thematischen Index (XVII–XXV) erschlossen, durch die Angabe ihres „Sitzes im Leben" bzw. „in der Forschung" erläutert (IX–XVI) und durch neue Anmerkungen und Literaturergänzungen, auf die jeweils ein Asteriscus im Text hinweist, auf den neuesten Stand gebracht sind. Ein Stellenverzeichnis und ein Autorenindex sind außerdem beigegeben.

Alle bereits veröffentlichten Beiträge sind in anastatischem Neudruck mit den ursprünglichen Seitenzahlen wiedergegeben und nur leicht korrigiert. Die Seitenzahlen des Bands stehen am unteren Rand. Am linken Rand des Textes und der unter dem Text stehenden Anmerkungen findet sich eine Zeilenzählung, die alle Indices und Ergänzungen anführen, so daß das Nachschlagen und die Orientierung wesentlich erleichtert werden. Da alle Beiträge in der Reihenfolge ihres Erscheinens geordnet sind, ergibt sich von selbst eine Forschungsgeschichte und eine Geschichte des wissenschaftlichen Arbeitens des Autors, in der sich auch seine lange schwere Erkrankung 1953–1957 bemerkbar macht. Die Arbeiten umspannen mehr als ein Vierteljahrhundert wissenschaftlicher Tätigkeit des Autors (1950–1978). Jeder, der an der Textgeschichte des AT interessiert ist, wird dankbar zu diesem Sammelband greifen.

München Josef Scharbert

Iudith. Ed. Robert Hanhart. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 149 S. (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis. Editum Vol. VIII, 4) geb. DM 68.–

Hanhart, Robert: **Text und Textgeschichte des Buches Judith.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 111 S. (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 14) (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 3. Folge, Nr. 109) kart. DM 52.–

Von Robert Hanhart, dem derzeitigen Leiter des Göttinger Septuaginta-Unternehmens, erschienen im gleichen Jahr zwei wertvolle Werke aus dem Bereich der Septuaginta-Forschung: Einmal die Ausgabe des Buches Judith als Bd VIII, 4 der Göttinger Septuaginta, sodann als Ergänzung dazu die Untersuchung „Text und Textgeschichte des Buches Judith". Beide Werke sollen hier kurz gewürdigt werden.

(1) H. hat mit seiner Judith-Ausgabe – sie ist schon der fünfte von ihm herausgegebene Teilband der Göttinger Septuaginta! – eine weitere Lücke im Bereich der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Text des AT geschlossen und hat die atl Wissenschaft einen Schritt näher ihrem „Traumziel" gebracht, daß die gesamte Septuaginta in einer kritischen Ausgabe als Basis für weitere Forschungen in absehbarer Zeit vorliegt. H. hat bei seiner Ausgabe das von ihm und von seinen Vorgängern entwickelte, erprobte System zur Erstellung einer kritischen Ausgabe auch für das Buch Judith angewandt.

In der umfangreichen Einleitung (7–49) werden zuerst die Textzeugen (7–23) besprochen: Ausführlich die griechischen Textzeugen, dann die alten Übersetzungen und relativ knapp die indirekte Überlieferung sowie die Druckausgaben. Bemerkenswert ist, daß für Judith die auf einer breiten Basis von Textzeugen erstellte Ausgabe der Cambridger Septuaginta, vol. III, part. 1, von Brooke-McLean aus dem Jahr 1940 vorlag, die in vielen Punkten verbessert werden konnte (vgl. die Korrekturliste von H. dazu (22f). Besonders wertvoll sind bei H.s Besprechung der alten Übersetzungen die Ausführungen über die altlateinische Textüberlieferung (13–15), die sich auf Vorarbeiten von P.-M. Bogaert stützen, wertvoll auch deshalb, weil die kritische Ausgabe des Buches Judith durch das Vetus-Latina-Institut Beuron noch aussteht. Die Ausführungen H.s zu diesem Punkt sowie zu den anderen Übersetzungen liefern den kommenden Einleitungswerken zuverlässige Informationen zur Textgeschichte des Buches Judith. Die indirekte Überlieferung wird sehr knapp behandelt, nicht zuletzt deshalb, weil zuverlässige Vorarbeiten in diesem Bereich ausstehen. (Zur möglichen Ergiebigkeit von Väterzitaten im Hinblick auf interessante Lesarten, auch zum Buch Judith, vgl. unten den Nachtrag zu dieser Besprechung). Das Kap. „Gruppierung der Textzeugen" (23–25) skizziert nur knapp, was dann H. in seinem Buch „Text und Textgeschichte des Buches Judith" (s. u.) breit ausführt, das seiner Ausgabe schon gedruckt vorlag. Das umfangreiche dritte Kap. der Einleitung (25–46) ist mit „Grammatica" überschrieben. Die große Anzahl von sorgfältig notierten Varianten orthographischer und grammatischer Art mag vielen Benützern der Ausgabe einigermaßen überflüssig vorkommen, aber die Herausgeber einer noch ausstehenden umfassenden Septuaginta-Grammatik, deren Erstellung ebenso wie die einer noch notwendigeren umfassenden Septuaginta-Konkordanz erst nach Vorliegen der gesamten Septuaginta-Ausgabe möglich ist, werden für das hier zugänglich gemachte Material sehr dankbar sein. Ein viertes Kap. „Zeichen und Abkürzungen" (46–49) mit einer Aufstellung der verwendeten Fachliteratur schließt die Einleitung ab. Der Text (51–149) ist natürlich der wichtigste Teil dieser Ausgabe. Er wird in der bewährten Weise der vorausgehenden Bde der Göttinger Septuaginta dargeboten und steht nun allen Benützern mit seinem reichen Apparat zur Verfügung.

(2) Die als wertvolle Ergänzung und Erläuterung der Judith-Ausgabe erschienene Untersuchung „Text und Textgeschichte des Buches Judith" von H. charakterisiert in der Einleitung (9–12) den griechischen Text dieses deuterokanonischen Buches als Übersetzung einer hebräisch oder aramäisch abgefaßten Vorlage, die im Judentum nicht mehr überliefert ist, die allerdings Hieronymus noch vorlag.

Nach H. handelt es sich bei diesem Hieronymus vorliegenden Text schon um „einen bestimmten Texttyp innerhalb einer großen Zahl verschiedener Formen der Iudith-Erzählung" (9), der in klarer Diskrepanz zur Septuaginta-Gestalt des Buches Judith steht, welche hauptsächlich in den vier griechischen Rezensionen *O*, *L*, *a* und *b* vorliegt. Um die ursprüngliche Gestalt des griechischen Übersetzungstextes, also den vorrezensionellen Text, erstellen zu können, müssen zuerst die rezensionellen Elemente bestimmt und dann ausgeschieden werden. H. untersucht ausführlich die beiden Rezensionen *a* und *b* und geht davon aus, „daß das Zusammengehen dieser beiden Rezensionen bei sonst gespaltener Überlieferung zu den sichersten überlieferungsgeschichtlichen Kriterien für die Bestimmung des ursprünglichen Textes gehört" (13). Um die rezensionellen Änderungen herauszustellen und zur Erstellung des ursprünglichen griechischen Textes gelangen zu können, müssen die Rezensionen genau beschrieben werden. Dies geschieht anhand vieler Beispiele im zweiten Teil der Untersuchung (14–74). Die Ausführungen über die beiden auch in anderen atl Büchern auftretenden Rezensionen *O* und *L* sind hier besonders wichtig, da sie Material zusammenstellen für eine ebenfalls erst nach Abschluß der gesamten Göttinger Septuaginta möglichen zusammenfassenden Beschreibung der großen Septuaginta-Rezensionen. Nach der Besprechung der Rezensionen *a* und *b* wird noch die Stellung der großen Unzialen B, S, A und V untersucht, die von den Rezensionen schon beeinflußt sind, am stärksten S, am wenigsten B. Das knappe dritte Kap. 75–77 bringt die zusammenfassende Darstellung der gegenseitigen Zuordnung der Textzeugen. Die beiden Rezensionen *a* und *b* haben „keine gegenseitige textgeschichtliche Abhängigkeit. Ihr Zusammengehen in bestimmten Textformen ist darum ... das beste überlieferungsgeschichtliche Kriterium für die Bestimmung des ursprünglichen Textes" (75). Das vierte Kap. (78–109) spielt nun diesen Grundsatz zur Gewinnung des ursprünglichen Textes durch, und zwar wiederum auf einer breiten Basis von Beispielen. S. 110f schließen sich noch als wertvolle Indices das „Verzeichnis der wichtigsten besprochenen Stellen" sowie das „Verzeichnis der wichtigsten besprochenen Vokabeln" an.

Die Untersuchung von H., die also darlegt, von welchen Prinzipien er sich bei der Erstellung seiner Judith-Ausgabe bestimmen

ließ, ist ein äußerst wertvoller Beitrag zum Verständnis dieser Ausgabe. Für Benützer, die nicht in die Materie eingeweiht sind, – und dazu dürften viele Leser gehören! – wäre zum schnelleren Erfassen dieser Untersuchung am Ende der Kapitel oder des ganzen Buches eine thesenartige Zusammenstellung der Ergebnisse hilfreich gewesen. Ohne Zweifel ist aber jede exakt durchgeführte Aufarbeitung der Textprobleme eines atl Buches ein wichtiger Schritt in Richtung einer umfassenden Auswertung der Septuaginta in Konkordanz, Grammatik, vor allem auch für die Erarbeitung einer Theologie der Septuaginta, ebenso für die umfassende Beschreibung von Text und Textgeschichte der gesamten Septuaginta. Die Wissenschaft ist Herrn Prof. Robert Hanhart für die Bereicherung unseres Wissens durch seine Ausgabe und durch die erklärende Untersuchung dazu zu sehr großem Dank verpflichtet.

Zur Judith-Ausgabe von H. bzw. zu ihrer Besprechung sei noch ein kleiner Nachtrag gestattet. In den Sacra Parallela, einem biblischen Florileg des 8. Jh.s, das Johannes Damascenus zugeschrieben wird, finden sich in drei handschriftlichen Textzeugen insgesamt 6 Judith-Zitate, und zwar zu den Versen 8,7f. 10–17.24–28; 9,5f. 11. Diese drei Handschriften sind: (1) Berlin, Staatsbibl. gr. 46; 12. Jh. = R: 5 Zitate; (2) Paris, Bibl.Nat., Coisl. 276; 10. Jh. = C; 2 Zitate; (3) Saloniki, Mone Blateon 9; 10. Jh. = T: 1 Zitat. Von den Sonderlesarten seien hier nur die wichtigsten notiert: 8,14 λόγους]βαθος R | παροργίζετε]πειραζητε RT | 8,16 ἐνεχυράζετε C]-ζητε R(I)T; ενισχυραζητε R(II) | 8,17 ἀρεστόν T] ευαρεστον R | 8,26 ὅσα 2°]οια R | 8,27 τῆς καρδίας]τας κ. R | 9,5 οὐ]+κυριε R | ἐποίησας]εγνωκας R | ἐγενήθησαν]εγενηθη R | 9,11 σου 1°]+κυριε C. Daß durch die Heranziehung von weiteren Zeugen der indirekten Überlieferung, d. h. von Väterzitaten, die leider zumeist in wissenschaftlich zuverlässiger Form nicht zugänglich sind, für den griechischen Judith-Text weitere interessante Varianten gefunden werden könnten, ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen. Der Herausgeber einer Ausgabe des griechischen Textes eines atl Buches ist verständlicherweise bei der Menge der zu berücksichtigenden Textzeugen weit überfordert, wenn er die indirekte Überlieferung, soweit sie nicht in zuverlässigen Untersuchungen bzw. Ausgaben schon vorliegt, für seine Ausgabe auch noch berücksichtigen soll.

Benediktbeuern Otto Wahl

Cunchillos, Jesùs L.: **Estudio del Salmo 29.** Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad. Aportación al conocimiento de la fe de Israel a su entrada en Canaan. – Valencia: (Artes Gráficas Soler) 1976. 307 S. (Publicaciones de la Institución San Jerónimo, 6) Kart. 850 Pts.

L'auteur nous présente une monographie sur le psaume 29. Les huit premiers chapitres s'occupent du psaume. Le neuvième est composé de deux annexes.

Un premier chapitre est consacré à l'étude philologique du psaume 29. C'est cette partie, la plus difficile de l'ensemble du texte, qui occupe la première place dans le travail de C. Le deuxième traite de la «forme» ou «genre littéraire». Le troisième est consacré aux «éléments de la structure interne». Le quatrième contemple notre psaume 29 en tant qu'unité littéraire. Le «mètre et la structure poètique» occupent le cinquième chapitre. Les problèmes de «la naissance et histoire littéraire du psaume» sont traités au sixième chapitre. Au „Sitz im Leben" est consacré le septième chapitre. Pour finir, on trouve le huitième chapitre où l'auteur présente son interprétation d'ensemble. Le neuvième chapitre est composé de deux annexes. Le premier, très long, traite le problème de la *qôl Yhwh* dans l'Ancien Testament. Le deuxième, beaucoup plus court, est consacré aux rapports El-Baal-Yhwh.

Le chapitre premier, consacré à l'étude philologique du psaume, est fort long et plein d'études minutieuses sur chacun des termes et d'expressions des 11 versets du psaume. L'auteur connaît le dossier à fond. Il passe en revue l'ensemble des études précédantes et, dès le début rapproche, dans la mesure du possible, les données du psaume avec les connaissances actuelles des textes Ugaritiques. En effet, ce n'est pas la première fois que l'auteur travaille des textes bibliques à la lumière des données ugaritiques.

La première remarque que nous ferons concerne le sens de l'expression *qôl Yhwh* dans le v. 3. A la page 72 l'auteur écrit: «le psaume 29 est une pièce unique en ce sens qu'il parle du sens fécondant de la *qôl Yhwh*». A priori, je ne serai ni pour ni contre, mais C. ne présente pas des preuves de cette connotation fécondante de l'expression dans le v. 3. On ne dira pas la même chose, probablement, à propos des vv. 8–9. Par ailleurs, les parallèles qu'il cite pour ce verset, vont clairement, à mon avis, dans le sens de «force», «puissance» et n'ont rien de fécondant. Pour qu'il s'agisse d'une pièce unique, comme dit l'auteur, avec le sens «fécondant» il faut que, dans cette pièce unique, le sens soit vraiment clair.

Il est vrai que, comme C. l'affirme à la page 90 en citant A. Vanel (L'iconographie du dieu de l'orage dans le Proche-Orient Ancien jusqu'au VII siècle avant JC), «le caractère bienfaisant du grand dieu de l'orage est très bien attesté en Syrie», et «ce terrible guerrier apparaît aussi comme le dispensateur de la fertilité... Les mêmes réalités sont probablement évoquées par les symboles végetaux que tient parfois le dieu dans l'iconographie». Cela ne veut pas dire qu'à chaque fois qu'on a affaire à un «attribut» du dieu Baal, p. ex., on doive trouver tous les autres avec lui. A mon avis, la fertilité et l'orage ne vont pas necessairement et toujours ensemble. Je ne suis pas aussi sûr que l'auteur non plus en ce qui concerne le sens de *hṣb* au v. 7. Déjà dans le texte du poème de Baal et Anat d'Ugarit je ne vois pas comment *hṣb* pourrait avoir un autre sens que celui qu'on lui donne dans les traductions courantes, «se battre», «massacrer». Il est évident, et le texte le fait explicitement, que les lignes 38-43 parlent de la pluie et de la rosée, donc de la fertilité. Mais de là à dire que toutes les luttes et massacres des lignes 5 et suivantes il «faut les comprendre dans un sens et avec une valeur mythique et en rapport avec la fertilité-fécondité» me semble trop fort. A fortiori donc, nous ne croyons pas possible «la connexion de *hṣb* avec la fertilité-fécondité». Is 51,1b–2a pourrait, peut-être, être lû comme le fait Cunchillos. Mais plus difficilement Dt 6,11, dont les traductions courantes me semblent satisfaisantes. L'effort de l'auteur pour donner un caractère de «fertilité-fécondité» au v. 7 me paraît insuffisamment fondé. Mais il faut avouer que l'auteur les présente à titre d'indication, de possibilité, de piste de travail. Et dans ce sens nous devons reconnaître son honnêteté. Ce qui serait possible n'est pas probable. C. le sait et le dit.

Je serai assez d'accord, en revanche, avec l'auteur, dans sa traduction de «*midbar qadesh*» par «*steppe sainte*» à la suite de Caquot-Sznycer, Les textes ougaritiques (Les religions du Proche Orient). En effet le texte se situe plutôt dans le Nord et une mention du désert de Cadesh n'a pas beaucoup de sens. Même chose en ce qui concerne la traduction de «*'ayyalôt*», «biches». En effet, dans l'Ancien Testament on ne trouve jamais *'eylôt*, correction proposée par R. Lowth, mais bien *'eylîm*. La traduction correcte ne peut être que celle donnée par C. et ses arguments sont probants. *Ya'-ar*, forêt, n'a jamais comme pluriel *ya'-arôt* dans l'AT. La proposition citée par C. à la suite de Dahood et qui considère notre terme comme le pluriel de *ya'-ara* me semble correcte. Je regrette seulement que l'auteur n'ait pas indiqué clairement qu'elle était une option, même si l'ensemble de son travail va dans la même direction. Pour résumer les observations sur les versets 8 et 9 nous pouvons dire qu'ici, pour la première fois, semble probable le sens de *qôl Yhwh* en tant que liée à la fertilité-fécondité. Mais seulement ici. Les arguments semblent bons, le texte est respecté.

Au verset 10 l'auteur s'attarde assez longuement sur le terme *mabbûl*. Je ne vois pas bien comment *mabbûl* en Gen 6,17 a un rapport avec «les périodes du monde». Que ce terme ait pu avoir une telle connotations tout au long de l'histoire postérieure, c'est fort possible, mais pas dans le récit comme tel. Même chose à propos de l'insistance de C. sur l'inondation. Dans les deux récits, J et P, le terme est toujours utilisé en référence ou bien à la pluie (J) ou bien à l'ouverture de l'Océan supérieur et des sources du grand abîme (P). Si l'auteur insiste tant dans le sens de *mabbûl* dans J c'est parce qu'il veut faire de ce *mabbûl* quelque chose de celèste et, en tenant compte du verset précedant, quelque chose de parallèle avec le palais de Baal. Cette façon de voir les choses me semble claire et je dirai que, même si l'on garde la conception de *mabbûl* en P, le rapport avec le palais de Baal ne serait pas compromis. Même si l'on y parle du «grand abîme», on y parle également des «écluses du ciel», et la vision du cosmos dans P est aussi très proche de celle de l'ensemble du Proche Orient avec les eaux d'en haut et celles d'en bas. D'accord donc avec l'auteur pour sa lecture du v. 10.

L'analyse philologique se termine avec celle du v. 11. On est frappé par la première affirmation du commentaire de ce verset: «Le contenu du verset donne l'impression d'une saveur israélite telle qu'il ne semble pas qu'il ait pu faire partie d'une rédaction cananéenne, en sens strict, de l'hymne». Il aurait été bon de donner plus de preuves, de montrer que les expressions de ce verset ne se trouvent jamais dans les textes d'Ugarit à propos d'El, de Baal (ou des autres dieux), et qu'en revanche, on les trouvait dans l'AT à propos de Yahvé. Par ailleurs la citation du psaume 149,9 peut paraître superflue et je ne vois pas vraiment ce qu'elle apporte à la compréhension du verset 11. Et cette première impression s'avère d'autant plus inquiétante qu'à Ugarit dans le texte 1019:2 (cf Gordon UT) on trouve l'expression: «que les dieux (ilm) te gardent et de donnent paix et force» (*tshlmk, t'zzk*). En Aqat I/194 on trouve: «qu'ils (les dieux) me bénissent (brk) et je m'en irai bénie (brk); qu'ils me donnent la force et je m'en irai fortifiée». Et en Aqat II/24: «Bénis-le (brk) ô Taureau El, mon père; fortifie-le, ô Créateur des créatures et qu'il ait un fils dans sa maison, un rejeton au milieu de son palais». Dans ces derniers textes, on ne trouve pas la séquence *brk/ᶜzz*, mais on trouve *brk* avec une autre racine courante et les phrases peuvent être considerées assez proches de celles du verset 11. Ces quelques exemples de textes ugaritiques montrent qu'il est difficile de voir dans le v. 11 quelque chose de typiquement israélite. Cependant l'auteur semble très attaché à la paternité israélite du verset et cet

argument sera un des plus forts pour affirmer que l'ensemble du psaume est d'origine israélite. On doit reconnaître qu'il ne s'agit pas de quelque chose de vraiment israélite, de typique du point de vue de la théologie israélite ni des traditions propres à Israël.

A la fin de ce gros travail d'analyse philologique je dois exprimer un regret. Pourquoi l'auteur ne nous a pas donné une traduction d'ensemble du psaume en tenant compte des acquisitions de son étude? Peut-être eut-il été mieux à sa place à la fin du chapitre V, mais de toute façon, elle est indispensable. D'autant plus que parfois (cf pour le v. 7) il donne la traduction.

Le chapitre II sur le «genre littéraire» et le III sur la structure interne sont très intéressants, et, malgré leur brieveté, contiennent des renseignements très suggestifs. Rien à signaler de particulier à propos du chapitre IV sur «L'unité littéraire du psaume 29» où l'auteur discute les opinions d'après lesquelles le psaume serait une composition sur Baal ou sur El adaptée à Yhwh. L'auteur penche pour un auteur du psaume ayant la foi en Yahvé, un adorateur de Yahvé. Son explication dans ce chapitre, est un peu rapide et on verra l'ensemble du problème en commentant son dernier annexe. Un petit chapitre est consacré par l'auteur à la structure métrique et poètique du psaume; je suis d'accord avec ses propositions: vv 1–2 introduction, vv. 3–9 corps du psaume (avec 5 strophes) et vv 10–11 (7ème strophe), conclusion. Le tableau de la page 156, surtout en ce qui concerne le parallélisme, semble très compliqué.

Le chapitre VI étudie la «naissance et histoire littéraire du psaume». La critique que C. fait de la théorie de M. Delcor d'après lequel «le psaume 29 raconte en style épique, l'itinéraire d'Alexandre» me semble tout à fait correcte. Le chapitre VII est consacré au „Sitz im Leben" du psaume. Peut-être qu'il aurait été plus simple de faire un seul chapitre avec le VI. Pour C. le psaume 29 est une œuvre israélite, mais avec une grande influence cananéenne. «Il faut donc le situer à un moment où Israël est peut-être plus cananéen qu'israélite ou, au moins, aussi l'un que l'autre, c.á.d. dans un culte et une religion qui possèdent ces caractéristiques: la première époque d'Israël en Canaan.» L'affirmation est de grande importance et il faudra préciser davantage, car en fait, cette opinion est fortement liée à l'idée qu'on se fait des rapports El-Yhwh et Baal-Yhwh.

Le dernier chapitre est consacré à l'interprétation d'ensemble du psaume. L'auteur insiste à nouveau (pp. 189–190) sur le fait que le psaume a été fait par un adorateur de Yahvé pour qui son dieu Yahvé possède les qualités et caractéristiques de El et de Baal (ou au moins certaines d'entre elles). Mais Yahvé aurait déjà possedé ces qualités au moment de l'entrée des israélites en Canaan. Cela supose que Yahvé n'a pas assimilé les caractéristiques de Baal; peut-être, seulement, celles de El.

Les arguments que l'auteur donne pour etayer son hypothèse me semblent discutables. Il est vrai que les traditions sinaïtiques parlent du pouvoir de Yahvé sur la nature. Mais cela ne constitue aucun argument. Car, en effet, une chose est que les textes actuels parlent du pouvoir de Yahvé sur la nature et une autre chose que les traditions contenues dans la redaction actuelle le fassent. La rédaction actuelle du document Yahviste daterait, pour ses parties les plus anciennes, de la fin du X siècle, et ceci en étant optimiste et généreux. Le document Elohiste du VIII siècle. Or, c'est au niveau de la rédaction des documents qu'on trouve affirmé clairement la puissance de Yahvé sur la nature. Quant à la teneur exacte de ces traditions les choses se compliquent considérablement. C'est pour cela qu'il me semble un peu rapide de liquider ce problème en 4 lignes, comme si tout cela allait de soit, d'autant plus que, comme le dit de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, 1971, p. 409, «le Yahviste utilise les traits volcaniques pour la théophanie du Sinaï, tandis que l'Elohiste, lui, (VIII s. Nord), utilise le cadre de l'orage».

L'argument tiré de l'Alliance d'après la théorie de Mendenhall me semble encore beaucoup plus faible. Je me contente de renvoyer à L. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament (Neukirchener Verlag 1969). Le schéma d'alliance à la Mendenhall servant de cadre pour exprimer les rapports d'Israël avec son Dieu semble, de plus en plus, remonter au plustôt au VIII siècle. D'ailleurs, je vois mal quel parti on peut tirer de cet argument pour dire que Yahvé, à l'entrée des israélites en Canaan, était conçu déjà comme le maître de la nature. Le seul argument qui me semble possible est celui du cantique de Deborah, et il faudrait le manier avec précaution. Les oracles de Balaam, même si l'on y trouve le titre de roi appliqué à Yahvé, ne peuvent pas non plus nous aider. Il faut faire avec eux le même travail qu'avec les traditions du Sinaï. Dans son annexe n° 2 l'auteur nous parle des rapports El-Baal-Yhwh en Israël. A la page 265 J. C. parle du chapitre 24 de Josue comme d'un texte capital qui nous renseignerait sur les luttes contre le baalisme. Personnelement je ne trouve pas dans ce texte des traces de Baal; et on revient ici encore, à la page suivante, au problème des dates des traditions. Admettons que J connaît le pouvoir de Yahvé sur la nature. Entre l'époque de l'entrée en Canaan et J il y a au moins trois siècles et demi.

L'argument tiré de I Rg 20,28 me semble un peu contradictoire. Dire que le calificatif de «dieu de la plaine» signifie reconnaître en lui le dieu de la fertilité me paraît un peu dur, étant donné que Baal, (Baal de la montagne Saphon) était consideré justement comme le dieu de la fertilité.

Par ailleurs, l'assimilation tranquille de 'El par Yahvé est dûe, à notre avis, à ce qu'à l'époque de l'entrée des israélites en Canaan, et de plus en plus, le dieu 'El avait justement perdu de son importance et était devenu le bon vieux dieu sans emprise réelle sur la vie des gens. Et cette décadence de 'El avait profité à Baal. Le sujet de ce deuxième annexe aurait demandé une autre monographie complète.

Nous ne ferons, pour finir ce rapide parcours, que citer l'important travail sur la *qôl Yhwh* dans l'Ancien Testament. L'étude de l'auteur est immense, très documentée et utile. Même si elle ne bouleverse pas les connaissances vetérotestamentaires, c'est un travail qu'il fallait le faire et dont on ne pourra pas s'en passer pour tout ce qui concerne l'expression *qôl Yhwh* ou d'autres apparentées.

Le travail de Cunchillos sur le psaume 29 constitue, à mon avis, une monographie très complète de ce psaume difficile, surtout du point de vue de l'étude littéraire du texte et plus particulièrement philologique. Nous ne sommes pas tout à fait convaincus des connotations de fécondité et fertilité suggerées par l'auteur aux vv. 3 et 7. En revanche, son opinion à propos des vv. 8 et 9 nous semble nouvelle et très acceptable. Malgré un certain nombre de points de divergence avec l'auteur, nous ne pouvons que nous rejouir de son importante contribution à l'étude, si difficile, des psaumes et des rapports entre Israël et Canaan.

Paris Jesus Maria Asurmendi

Koch, Klaus: **Die Profeten I.** Assyrische Zeit. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1978). 184 S. (Urban-Taschenbücher Bd 280), kart. DM 12.–

In den Vorbemerkungen (9f) sagt Vf., daß er in diesem Bändchen die Propheten Israels „als Denker zu erfassen" sucht, also weniger auf die Probleme der Entstehung der Prophetenbücher eingehen will. In einem Abschnitt „Zum Vorverständnis" (11–16) betont Vf. im Gegensatz zu den meisten Exegeten, die über die Propheten schreiben und immer behaupten, die Hauptaufgabe der Propheten sei nicht die Zukunftsansage, sondern das Sprechen im Namen Gottes, ein Prophet äußere sich immer zur Zukunft, die er freilich aus der Gegenwart begründe. Die Propheten stellen einen „metahistorischen" Geschehensablauf in den Mittelpunkt ihrer Verkündigung, verbleiben aber immer in der „Diesseitigkeit."

Als „Vorspiel" (17–46) bezeichnet Vf. das Seher- und Prophetentum vor den Schriftpropheten. Hier versucht er die Bezeichnungen Gottesmann, Seher und Nabi zu erklären, allerdings für den Leser, für den das Taschenbuch gedacht ist, nicht gerade sehr einsichtig. Er stellt in diesem Abschnitt auch die wichtigsten Propheten vor und behandelt die Prophetengemeinschaften, die er nicht gerade zutreffend „Nabi-Orden" nennt. Die Mitglieder dieser „Orden" leben ja nur zeitweise zusammen und haben doch auch Frauen und Kinder, so daß man diese Bezeichnung lieber meiden sollte. Dann werden die Verkündigung und die Bedeutung der Schriftpropheten Amos (47–88), Hosea (88–105), Micha (106–117) und Jesaja (117–169) und schließlich skizzenhaft der Propheten am Ende der Assyrerzeit (Joël, Nahum und Zefanja) dargestellt. Es folgt die Besprechung eines speziellen Themas der Prophetie, nämlich des „Tags Jahwes" und der Frage des Verhältnisses der mündlichen Verkündigung zum Prophetenbuch. Eine kurze Bibliographie, das Abkürzungsverzeichnis und die Umschrifttabelle für besondere hebräische Laute schließen das Buch ab; Anmerkungen unter dem Text fehlen; ein Stichwortverzeichnis und hoffentlich auch ein Stellenregister werden im Band 2 folgen.

Das Bändchen ist nicht nur für den Theologiestudenten und allgemein für den Bibelleser, den allerdings die Verwendung ungewohnter Fremdwörter und Wortbildungen stören wird, interessant, sondern auch für den Fachexegeten, weil Vf. viele neue Gedanken zum Verständnis der Prophetie vermittelt und bisweilen sehr eigenwillige Übersetzungen und Deutungen von Texten vorlegt, die Beachtung verdienen. Am auffälligsten sind aber seine „konservativen" Auffassungen, auf die er selbst in den Vorbemerkungen aufmerksam macht, so daß sich der Rez., dessen Prophetenbände er „konservativ" nennt, in guter Gesellschaft sieht. Das Buch Amos schreibt er fast ganz dem Propheten zu,

dessen Namen es trägt, sogar alle „Völkersprüche" im Am 1f (mit nur leisen Zweifeln für Juda) und 9,11f. In Mi sind auch die Heilsweissagungen, also auch die messianischen Texte, echt. In Jes 1–39 stünden zwar viele späte Abschnitte, zu denen auch 2,1–5 gehört; doch stammen alle „messianischen" Texte und die meisten Heilsweissagungen überhaupt vom Propheten selbst, und auch die geschichtlichen Kapitel am Schluß von Protojesaja gingen in die Zeit des Propheten oder kurz danach zurück. Joël sei zu Beginn des Königs Joschija aufgetreten, gehöre also nicht zur nachexilischen Prophetie. Warum er Habakuk nicht nennt, ist nicht zu erkennen. Dem Propheten Jesaja sei ohne weiteres auch eine so widersprüchliche Haltung, wie sie seine Worte aus dem Jahr 701 über Assur voraussetzen, zuzutrauen.

Kritisch anzumerken ist der bereits oben angedeutete, bisweilen vom deutschen Sprachempfinden her unerträgliche Fachjargon. Muß man von Amos das Adjektiv „amosisch", von Hosea „hoseanisch" und von Jahwe „jahwäisch" bilden? Findet sich für die Übersetzung in den Prophetentexten keine brauchbare Wiedergabe für den *ṣadîq*, für den *dal* u. dgl. oder im Haupttext des Bdes für den *ḥōzeh* (immer Chosä geschrieben, obwohl doch „Seher" leichter verständlich wäre)? Der ärgste Schönheitsfehler ist aber die Widersprüchlichkeit in der Wiedergabe der Eigennamen, obwohl es im Vorwort klipp und klar heißt: „Biblische Eigennamen werden nach den Loccumer Richtlinien wiedergegeben" (10). Tatsächlich finden sich neben Elija auch Elia, neben Elischa auch Elisa, neben Joschija auch Josia, neben Natan auch Nathan, neben Bet-El auch Bethel; statt Bascha steht Baesa, statt Jahwe nur Jahwä usw. Krit für Kerit (45) mag Druckfehler sein. Diese Widersprüchlichkeit muß in einer Neuauflage, die man dem Bändchen wünscht, unbedingt korrigiert werden. Trotz dieser Schönheitsfehler ist das Bändchen lesenswert und sollte die Beachtung auch der Fachleute finden.

München Josef Scharbert

Mosis, Rudolf: **Das Buch Ezechiel.** Teil I, Kap. 1,1–20, 44. – Düsseldorf: Patmos (1978). 270 S. (Geistliche Schriftlesung Bd 8/1). Lw. DM 23.80

Für geistliche Schriftlesung ist dieser Kommentar ein zuverlässiger und inspirierender Wegführer. Textfremde Anwendungen werden vermieden, ohne daß die Auslegung in bloße Paraphrase des biblischen Textes zurückfiele. Störender wissenschaftlicher Ballast wird im Sinne der Reihe beiseite gelassen. Die fachliche Diskussion ist deshalb nur vereinzelt und kaum mehr als andeutungsweise in den am Schluß des Buches zusammengestellten Anmerkungen zu finden. Die Antwort auf historisch-kritische Fragen, die den Bibelleser bisweilen bewegen, darf in diesem Buch also nicht gesucht werden. Vielleicht wäre hier und da etwas mehr kritische Information angebracht gewesen, z. B. bezüglich der Zahl 390 in 4,5 (vgl. Anm. 51) oder bezüglich der Deutungen von 17,22–24. Fachliteratur, auch sogenannte weiterführende Literatur wird nur in Ausnahmefällen zitiert. (Zu streng gegen sich selbst, hat Vf. nicht einmal seinen in BZ 19 [1975] 161–194, erschienenen Beitrag zu Ez 14,1–11 angeführt.) Die „Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift" (in ihrer vorläufigen Fassung) ist nicht übernommen worden (vgl. Anm. 1); statt dessen wird eine eigene möglichst getreue Übersetzung geboten. Kritische Vorbehalte gegenüber Übersetzung und Auslegung sind kaum je anzumelden. (Gestoßen hat sich der Rez. etwa an der attributiven Auffassung von *ḥaśûkāh* in 4,7, das in Wirklichkeit Prädikat eines Nominalsatzes ist, an der Übersetzung von *taḥtājw* in 17,6, das reflexiv zu nehmen ist in der Bedeutung „unverrückt an seinem Ort", sowie an der Selbstverständlichkeit, mit der nach S. 202, Z. 6f, König Jojachin keine Zukunft beschieden sein soll.) Auf der Ebene des Hermeneutischen drängt sich folgende Anfrage auf: Darf ein Kommentar dieser Art einen von Glossen und „sekundären" Zusätzen (z. B. 13, 15f; 21, 27–29) purgierten Text zugrunde legen und Textumstellungen auf literarkritischer Basis vornehmen (z. B. bezüglich 3,17–21; 3,22–27; 4,4–8, 11,1–21)? Übrigens sind die Auslassungen nicht konsequent durch Punkte deutlich gemacht (vgl. 7,16; 12,6; 18,7; für 19,14 ist dem Buch ein Corrigendum beigegeben); an einigen Stellen ist der Versbeginn verkehrt angezeigt (2,5; 5,7 auf S. 63; 16, 26; lies auf S. 182, Z. 8 v. u.: V 23 statt 32; 18,7). Wir wünschen, daß der zweite Teil des Kommentars diesem ersten Bd, der nur bis Ez 20 einschließlich reicht, möglichst bald folgen kann.

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Dommershausen, Werner: **Die Umwelt Jesu.** Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit. – Freiburg-Basel-Wien: Herder (1977). 135 S. (Theologisches Seminar) kart. DM 15.50

Dieses Buch ist gedacht als Einführung für Studenten der unteren Semester. Es hat sich zum Ziel gesetzt, eine angemessene und übersichtliche Kenntnis der Umwelt des NT zu vermitteln, was heutzutage umso notwendiger ist, als die Geschichte und die Frage nach dem historischen Jesus sich eines großen Interesses erfreuen.

In einem ersten Teil (13–78) wird, verteilt auf 10 Paragraphen, ein gedrängter Überblick über diejenigen geschichtlichen Vorgänge und politisch entscheidenden Persönlichkeiten geboten, welche Leben und Kultur des jüdischen Volkes bis hin zur Zeit Jesu entscheidend geprägt haben. Die historische Darstellung beginnt bei der Rückkehr aus dem babylonischen Exil und geht bis zur totalen Niederlage des jüdischen Volkes und zur Ausbreitung des Christentums im römischen Reich (einschließlich der Verfolgung). Im zweiten Teil (79–136) wird ein Überblick über die verschiedenen Aspekte der damaligen Gesellschaft gegeben: die wirtschaftliche Situation im römischen Reich und in Palästina; die sozialen und religiösen Verhältnisse, unter Einschluß der Lage der jüdischen Familie; die gesellschaftliche Lage der Familie und der Sklaven im römischen Reich. Die zwei letzten Paragraphen sind einer Beschreibung der Formen des jüdischen Kultes (Tempel und Synagoge) und den verschiedenen Arten von Religion bei Griechen und Römern (Staatsreligion, unterschiedliche religiöse Praktiken, Mysterienkulte, Herrscherkult und Gnosis) gewidmet.

Überraschenderweise fehlt ein Kapitel über das philosophische Denken der Zeit. Vor allem aber vermißt man eine dynamischere Stoffentfaltung auf der Grundlage einer Herauskristallisierung der geschichtsmächtigen und kulturprägenden Schlüsselideen. Der Charakter des jüdischen Volkes wird nicht besonders gründlich vorgestellt. Hierzu wäre eine, wenn auch knappe, Entfaltung des religiösen Ideengutes Israels, seiner Verwurzelung im Gesetz, seiner messianischen Hoffnungsgestalt usw. unerläßlich. Eine Auswahl allgemeiner Literatur ist auf den S. 10–12 beigefügt. Zudem sind jedem Paragraphen für das behandelte Thema einschlägige Literaturangaben vorangestellt.

Übertragung aus dem Spanischen von Kuno Füssel, Münster

Leon Maximino Arias Reyero

Tolbert, Mary Ann: **Perspectives on the Parables.** An Approach to Multiple Interpretations. – Philadelphia: Fortress Press (1979). 141 S., Ln $ 8.95

Die unter dem Einfluß des früh verstorbenen Norman Perrin entstandene Chicagoer Diss. verschreibt sich einer literaturwissenschaftlich inspirierten hermeneutischen Perspektive. „What can the parables mean today?", lautet die mehrfach variierte Ausgangsfrage. Gleichnisse sollen als literarische Texte „with a certain timeless dimension" betrachtet werden und nicht als „historical artifacts" (13).

Das erste Kap. (15–31) widmet die Autorin dem Problem der „Multiple Interpretations". Sie beobachtet, daß kompetente Ausleger mit gleichen Methoden zu ganz divergierenden Deutungen gelangen, und sie fragt sich, ob dem nicht eine spezifische Offenheit der Gleichnisgattung entspricht. Was die Forschungsgeschichte angeht, begnügt sich T. dankenswerterweise mit knappen Hinweisen zu Jülicher, Dodd, Jeremias und einigen neueren amerikanischen Arbeiten. Mit Autoren wie Charles E. Carlston (The Parables of the Triple Tradition, Philadelphia 1975) und John Dominic Crossan (In Parables: The Challenge of the Historical Jesus, New York 1973), die sich bemühen, die unverzichtbare Rückfrage nach dem historischen Jesus auf ihrem klassischen Gebiet, der Gleichnisforschung, wachzuhalten, geht T. zu hart ins Gericht. Angesichts der letzten Veröffentlichungen zum Thema (vgl. ThRv 75 [1979] 198–203) dürfte es etwas voreilig sein, diesen Ansatz schon einer vergangenen Periode der Forschung (20: „a reflection of an earlier period in New Testament scholarship") zuzuweisen. Einige Lippenbekenntnisse zur Notwendigkeit der historischen Kritik (z. B. 118) können über die a-historische Ausrichtung der Vf.in nicht hinwegtäuschen. Ihre Skepsis gegenüber hypothetisch rekonstruierten Urformen und ihre Vorliebe für den Endtext in Ehren, aber wo sie begründen soll, warum sie bei einer Doppel- oder Dreifachüberlieferung einer Fassung den Vorzug gibt, gehen ihr die Argumente aus (72f).

In diesem einleitenden Kapitel bringt T. einige sehr anregende Bemerkungen zur Allegorieproblematik unter (27f.120f). Sie macht auf die

Paradoxie aufmerksam, die darin liegt, daß man in der neuesten Gleichnisforschung Jülichers Wertung von Vergleich und Metapher buchstäblich in ihr Gegenteil verkehrt hat, sein abschätziges Urteil über die Allegorie, das untrennbar damit verflochten ist, aber unbekümmert beibehält. Sie fordert eine Rehabilitierung der Allegorie, die einige der größten Dichtwerke des Mittelalters und der Renaissance hervorgebracht hat, und eine stärkere Berücksichtigung der weit ausholenden Allegoriediskussion in der Literaturwissenschaft. Sie schlägt vor, folgende Unterscheidungen zu treffen: a) Allegorie im Sinn der allegorischen Exegese (Allegorese) der Stoa und der christlichen Tradition, b) Allegorie als ein literarisches Genre, das unter dem Einfluß dieser Interpretationsmethode entstanden ist, und c) Allegorie als ein metalinguistischer Term, der wie der Begriff Metapher die Fähigkeit der Sprache, referential zu funktionieren (besser wäre: zu symbolisieren) anzeigt.

Kap. II (33–50) entwickelt zwei Modelle, die der Beschreibung der literarischen Wirkweise eines Gleichnisses dienen sollen, ein semiotisches und ein rhetorisches. Das semiotische Modell gewinnt T. in kritischer Kommentierung eines Aufsatzes von Susan Wittig (A Theory of Multiple Meanings, in: Semeia 9 [1977] 75–103). Ein sprachliches Zeichen (sign) setzt sich zusammen aus Bezeichnendem (signifier) und Bezeichnetem (signified). Beim Gleichnis verhält es sich so, daß ein sign zu einem signifier zweiter Ordnung für ein signified wird, das der Leser/Hörer aus seiner eigenen Sinnwelt ergänzen muß. Beim einfachen sign ist die Beziehung von signifier und signified konventionell, beim sign als signifier zweiter Ordnung und dem zugehörigen signified ist sie iconic, d. h. auf Kongruenz und Ähnlichkeit angewiesen (was fast wie eine mühselige Umschreibung des altbekannten tertium comparationis erscheint), daraus resultiert eine dynamische Unbestimmtheit und Offenheit der sprachlichen Form. T. sieht sehr wohl das Grundproblem der Anwendung solcher linguistischer Modelle, das darin besteht, ob zwischen den hierarchisch angeordneten Schichten der Sprache ein Homologieverhältnis herrscht, ob also auf die Textebene ohne weiteres ausgedehnt werden darf, was auf der Wortebene gilt.

Die Entfaltung des zweiten Modells setzt bei der Frage ein: Was bedeutet eigentlich die neuerdings oft wiederholte Aussage, das Gleichnis sei eine erweiterte Metapher? Werden hier nicht verschiedene Ebenen einfach überspielt? Resultieren daraus nicht inflationäre Behauptungen hinsichtlich der inneren Sprachkraft der Gleichnisform? Als seien Gleichnisse von sich aus in der Lage, neue Sinnwelten zu schaffen, die Grenzen der Rationalität zu durchbrechen, den Horizont des Verstehens auszuweiten und das Leben eines Menschen auf einen Schlag zu verändern. T. zeigt das am Beispiel von Sallie TeSelle (Speaking in Parables, Philadelphia 1975) auf und weist es zu Recht als unzutreffend und durch die Erfahrung nicht gedeckt zurück. Sie gibt dann im Anschluß an Philip Wheelwright (Metaphor and Reality, Bloomington 1962) eine Metaphernbeschreibung, die mit den (nach dem Modell von metaphor gebildeten) Begriffen epiphor und diaphor arbeitet und zusätzlich von I. A. Richards (The Philosophy of Rhetoric, London 1936) vehicle und tenor (Bildspender und Bildempfänger bei Harald Weinrich) übernimmt. Epipher meinte die Erweiterung von Sinn durch Vergleichung von – oft versteckten oder nicht auf Anhieb sichtbaren – Ähnlichkeiten. Diapher beinhaltet die Schaffung neuen Sinns durch Gegenüberstellen und Synthese (was Weinrich konterdeterminierenden Kontext nennt).

Kap. III (51–66) begründet, warum man sich nicht mit den Evangelien als normierendem Kontext für die Gleichnisse zufrieden geben kann und wieso eine mehrdeutige sprachliche Gattung wie das Gleichnis einen bleibenden Wert behält. Bedenken kommen, wenn man sieht, wie T. die Intention Jesu oder die der ersten Tradenten und Redaktoren als Referenzrahmen durch die Interessen der „Christian community" und durch „contemporary concerns" ersetzt.

Kap. IV (67–91) bietet einige methodische Richtlinien für den Umgang mit Gleichnissen, die verhindern sollen, daß die Ausschöpfung der verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten in Anarchie ausartet. Zwar tragen der neuzeitliche Kontext und das Vorverständnis des Exegeten (der Unterschied dieser beiden Größen wird nicht recht klar) zur Erzeugung des Sinns bei (70: „the interpreter is in fact the cocreator"), aber das kontrollierende Prinzip muß die Bewahrung der Integrität der Erzählung selbst sein. Dazu ist nun kritisch zu fragen, ob das als Kontrollinstanz wirklich genügt oder ob nicht doch der Willkür des Interpreten Tür und Tor geöffnet wird. Genau hier wäre meines Erachtens die hermeneutische Funktion der historischen Kritik anzusiedeln, aber das kann in diesem Rahmen nicht weiter entfaltet werden.

Mit Paul Ricoeur (Biblical Hermeneutics, in: Semeia 4 [1975] 29–148) lehnt T. die Suche nach der Tiefenstruktur als unbefriedigend ab. Sie fragt nach der Botschaft (message), nicht wie die Strukturalisten nach dem unterliegenden code. Wie man die Oberflächenstruktur eines Gleichnisses untersuchen kann, erläutert sie mit Hilfe der discourse-analysis, die den Text nach Erzählung und direkter Rede gliedert, und der rhetorisch-stilistischen Analyse, für die sie als Beispiel einige Parallelismen und Chiasmen in den Gleichnissen anführt. Sie schlägt weiter vor, Gleichnisse mit ähnlicher Oberflächenstruktur einander interpretieren zu lassen („clustering"), was vielleicht ihren originellsten Beitrag darstellt. Erwähnenswert ist noch ihr Hinweis auf die Extravaganz der Gleichniserzählungen, die eine realistische Weltsicht sprengt.

Als Beispiel für eine Textauslegung unternimmt Kap. V (93–114) eine Deutung der Parabel vom verlorenen Sohn. Man ist etwas überrascht, zu sehen, daß die Vf.in sich reichlich unvorbereitet auf eine Anwendung der Freudschen Psychoanalyse als Interpretationskategorie („contextual system") beschränkt (vgl. dazu ihren Beitrag in Semeia 9 [1977] 1–20 und den diesbezüglichen Literaturbericht in FS 55 [1973] 375–382). Das Gleichnis „is expressing the longing of the human heart for wholeness, for a reintegration of the conflicting elements of life", es versinnbildet „the resolution of the conflicts within the psyche of every individual" (101f). In zwei Durchgängen zeigt T., wie man es machen soll, nämlich ständig an der sprachlichen Struktur des Gleichnisses orientiert und zugleich um Bewahrung der Integrität des psychoanalytischen Denkmodells bemüht, und wie nicht (letzteres richtet sich gegen einen „supermarket approach", der die Vergleichspunkte beliebig auswählt). Im einzelnen sind ihre Ausführungen zurückhaltend, sorgsam und nicht ohne pastorales Interesse.

Die Anmerkungen sind leider nachgestellt (117–134). Eine sehr sparsame Auswahlbibliographie, gegliedert in Gleichnisliteratur und hermeneutisch-literaturwissenschaftliche Beiträge (135–138), sowie ein Autorenregister und ein Gleichnisregister (139–141) beschließen den schmalen, gut ausgestatteten und erstaunlich preiswerten Bd.

Der exegetische Ertrag mutet etwas mager an, das Ausblenden der historischen Fragestellung befriedigt nicht. Ansonsten hat die Autorin eine sympathische Studie vorgelegt, die Augenmaß erkennen läßt und sich von Übertreibungen freihält.

München Hans-Josef Klauck

Paul de Tarse. Apôtre du notre Temps. Par le soin de Lorenzo de Lorenzi. – Rome: „Benedictina" Publicazioni dell'Abbazia di San Paolo 1979. 806 S. (Série monographique de „Benedictina" Section paulinienne 1. La Communauté Monastique de S. Paul en memoire de Pape Paul VI) br.

Die Einführung zu dem voluminösen Sammelband informiert über seine Entstehungsgeschichte und Intention. Ursprünglich als „Festschrift" zum 80. Geburtstag Papst Paul VI. geplant, erschien das „œuvre" erst post mortem des Papstes. Es befand sich gerade im Druck, als Paul VI. am 6. Aug. 1978 starb. So wurde aus der „Festschrift" eine „Gedenkschrift". Namhafte Exegeten (insgesamt lieferten 34 kath. und ev. Autoren Miszellen und Aufsätze) haben mitgearbeitet an einem Werk, das die Lehre des Apostels Paulus und ihre Aktualität besonders auf dem Gebiet der seelsorgerlichen Aussagen darstellen soll.

Der Sammelband ist in 5 größere Kap. aufgeteilt. Nach der Einführung (7–11) und dem Vorwort (13–21) behandelt der 1. Teil das Thema: „Der Mann Gottes" (25–162: 4 Beiträge). Der 2. Teil ist überschrieben: „Vor dem Wort Gottes" (165–258: 5 Beiträge). Teil 3 befaßt sich mit Überlegungen zu „Apostel und Diener" (261–470: 8 Beiträge). Ein 4. Teil vereinigt Erwägungen zu dem wichtigen Gedanken: „Das Volk Gottes unterwegs" (473–638: 9 Beiträge). Der 5. und letzte Teil beschäftigt sich mit „Problemen der Verkündigung und Pastoral" (641–794: 7 Beiträge). Ein Inhaltsverzeichnis schließt den Sammelband ab, Register wurden keine erstellt.

Es ist unmöglich, die 33 Beiträge (Mos. G. Benelli, ursprünglich Substitut des päpstl. Staatssekretariats, heute Erzbischof von Florenz, schrieb im Vorwort die Laudatio) ihrem Inhalt nach auch nur annähernd umfassend vorzustellen. Da die Mehrzahl der Beiträge in französischer Sprache geschrieben (25; die restlichen sind in Englisch abgefaßt), für sprachunkundige Leser also nicht oder nur schwer verständlich sind, soll wenigstens die Intention der einzelnen Beiträge kurz angezeigt werden; die kritische Auseinandersetzung muß jedem selbst überlassen bleiben.

A.-L. Descamps interpretiert zu Beginn des 1. Teils den urchristlichen „Apostelbegriff" (25–60) und stellt die besondere Eigenart

des paulinischen Apostolats heraus: Vom Auferstandenen zum Apostel berufen und zum Diener der Heiden bestellt, gewinnt sein Aposteltitel die Bedeutung von „Chef dans l'Église". Von den „Vorgängern des Paulus bei der Mission" nach dem Zeugnis der Apg handelt L. Legrand (61–74); Paulus hatte Vorgänger (Barnabas, die Sieben von Apg 6,5, die Zwölf), er war kein isolierter apostolischer „Freischärler". P. Benoit untersucht das „Entstehen und die Entwicklung der paulinischen Gedanken" (75–100); er will dabei die Frage beantworten, ob Paulus ein „Theologe" gewesen sei; Paulus war zwar nicht Systematiker, aber einer, der es verstand, mit fundiertem Wissen „von Gott zu sprechen" (75). Paulus als „Mann Gottes" (101–162) ist das Thema (im Sinne einer „Biographie spirituelle") von G. Turbessi; auf die Zeit, da Paulus als eifernder Jude Christus noch nicht kannte, folgte („auf einen Schlag": 131) die Zeit der Erkenntnis und des Verstehens, eingeleitet durch die Bekehrung und/oder die Berufung zum Apostel der Heiden.

Den 2. Teil eröffnet F. Festorazzi mit einer Untersuchung über „Zusammenhang und Bedeutung des Alten Testaments in den Gedanken des Paulus" (165–173); Röm 11,33–36 stelle die Vollendung der pln Gedanken und das tiefe Verständnis des AT dar (hinter den pln Gedanken sei ein „apokalyptischer und weisheitlicher Hintergrund" auszumachen). R. Penna beschäftigt sich mit dem „Evangelium des Friedens", vgl. Eph 6,15 (175–199); der Begriff könne als „Schlüssel eines typisch paulinischen Themas" angesehen werden (175), Paulus mache die Friedensaussage unter mehrfachem Aspekt immer wieder zum Thema seiner Verkündigung. Den Begriff „chrēstotēs" behandelt M. A. Siotis (201–232); er bezeichne einerseits die Heiligkeit und Güte Gottes, andererseits die Heiligung des Menschen durch Gott; die „chrēstotēs" ist somit mit anderen göttlichen Qualitäten und anderen menschlichen Tugenden verwandt (202). Den atl Hintergrund der Formel „Das Lob seiner Herrlichkeit" in Eph 1,12.14 untersucht F. Dreyfus (233–248); sie stellte ein Leitmotiv des Hymnus (VV. 3–14) dar und sei Krönung einer Entwicklung, die schon im AT in mehreren Etappen vor sich ging. Kurz beschäftigt sich B. Orchard mit den „Auslassungen und Einschaltungen" in Gal 2,1–10 und 2 Thess 2,1–12; es handle sich um 2 Texte, die „interessante Parallelen" aufweisen (249–258).

Teil 3 beginnt mit einer (wiederum relativ kurzen) Untersuchung von C. M. Martini über „Petrus und Paulus in der alten Kirche" nach der Textüberlieferung der Apg (261–268): Petrus ist der erste der Zwölf und spricht im Namen der anderen, Paulus setzt das Werk des Petrus fort, indem er nun zu den Heiden predigt, und zwar mit großem Erfolg. S. A. Panimolle befaßt sich mit der „Autorität des Petrus" in Gal 1–2 und Apg 15 (269–289); Petrus hat sich innerhalb des Apostelkollegs einzigartigen Ansehens und einzigartiger Autorität erfreut, was auch von Paulus Gal 1–2 bestätigt wird. „Petrus im Spiegel der Paulusbriefe" lautet der Beitrag von R. Pesch (291–309); für Paulus war Petrus die führende Autorität, der erste Zeuge des grundlegenden und alle apostolischen Verkünder bindenden Kerygmas, unbeschadet der Tatsache, daß Paulus auch für Petrus die „Gleichheit" mit allen übrigen Zeugen betont. J. Gribomont (311–338) setzt sich textkritisch mit dem apostolischen Amt nach 1 Thess 2,1–12 („Facti sumus parvuli") auseinander; ein exegesegeschichtlicher Überblick (zu den Kirchenvätern) mache deutlich, daß die Lesart „nēpioi" der von „ēpioi" vorzuziehen ist. 1 Kor 1,17a („Christus sandte mich nicht zu taufen, sondern zu verkünden") ist Thema von M. Pesce (339–362); die Verkündigung des Evangeliums, nicht das Taufen ist die erste christliche Missionsaufgabe, sowohl sachlich als auch zeitlich. J. S. Bosch untersucht das „Charisma der Hirten im Corpus Paulinum" (363–397), vornehmlich in den Past.-Briefen (bezüglich deren Verfasserschaft bleibt der Autor unentschieden); das Hirtenamt kommt als Charisma von oben, wird im Glauben angenommen und verwaltet und ist als solches nicht mit „Demokratisierung" vergleichbar. L. De Lorenzi arbeitet die Dienstfunktion des Paulus heraus („Paulus, ‚Diakon' Christi und der Christen": 399–454); nach einer umfangreichen Textanalyse versucht Vf. im 2. Teil eine „Zusammenschau" mit den sonstigen Dienstaussagen: Paulus ist Diakon unter und neben anderen, das „Diakonat" hat einen umfangreichen und unterschiedlichen Gebrauch, aber bedeutet immer einen „totalen, umfassenden und dauernden Dienst"; „Diakonos und Diakonia sind die geeigneten Begriffe, um des Paulus ganzes Streben und apostolische Mission auszudrücken" (453). J. Gnilkas Beitrag schließt Teil 3 ab und befaßt sich mit dem „Verhältnis von Gemeindeverantwortung und Amtsautorität nach dem Neuen Testament", speziell im Hinblick auf das Corpus Paulinum (455–470); wegen der unterschiedlichen Gemeindestrukturen konnte es zu Konflikten kommen; in einem solchen Falle entschied (und entscheidet) das überkommene Evangelium.

Den Anfang zu Teil 4 macht E. Lohse: „Sola fide" (473–483); er versucht die Frage zu beantworten, „Was ist Glaube?", indem er zuerst den Juden, dann den Christen Paulus vorstellt: Glaube verzichtet auf jedes Eigenlob, er ist totale Umkehr. U. Wilckens fragt nach der „Eucharistie und die Einheit der Kirche" (485–508) unter dem ökumenischen Aspekt der „Interkommunion"; sie solle generell möglich sein, damit nicht nur das Fernziel der Einheit, sondern auch ein konkreter Weg zu diesem Ziel sichtbar werde. „Liebe und Charismen nach 1Kor 12,31" behandelt S. Lyonnet (509–527); der Apostel bediene sich des Bildes vom „Weg" („Wegtheologie"), um die Liebe als „voie par excellence" darzustellen; dabei greife er auf den atl und urchristlichen Gebrauch vom „Weg des Herrn" zurück, den der Mensch ebenfalls durchlaufen muß (allerdings stets „mit Gott"). F. Montagnini geht „Christologischen Grundzügen in Eph 1,3–14" nach (529–539); er untersucht Sitz, Gedankengang und literarische Struktur des „Stückes": Das Lob der göttlichen Erlösung rage als das wichtigste Element hervor, doch könne der Text auch als christologischer Hymnus bezeichnet werden (wegen der zahlreichen christologischen Aussagen). Nach „christologischen Motiven in der paulinischen Ethik" sucht P. Grech (541–558); neben rabbinischen und hellenistischen Motiven spiele die christologische Begründung (in mehrfacher Hinsicht) die entscheidende Rolle (Einheit mit Christus, Nachfolge und Nachahmung). O. Cullmann widmet seinen Beitrag den „Ethischen Konsequenzen der paulinischen Perspektive von der Zeit der Kirche" (559–574), genauer, der Ethik zwischen „schon" und „noch nicht"; niemals verliere Paulus dieses „schon" und „noch nicht" aus dem Auge, woraus sich allerdings eine gewisse Ambivalenz im Verhalten des Apostels ergibt. Zu einem pastoralen „Meisterstück" (Chef d'œuvre) des Paulus, nämlich der „Kollekte", äußert sich S. Garofalo (575–593); es offenbare seinen praktischen und bewährten Sinn, seine Klugheit und seine Fähigkeit für Geldsammlungen; vor allem zeige es seine eigentliche apostolische Begabung, eine materielle Spende theologisch zu begründen (581). Das Verhältnis des Apostels zur „Politik" sucht S. Cipriani zu bestimmen (595–618); Paulus gibt dazu „exemplarische Hinweise", deren wichtigster fordert, „alles als Bedingtheit aufzuzeigen" (relativiser), also auch die Politik; nicht die Situationen will Paulus ändern, sondern die Menschenherzen, um so dann die sozialen Strukturen umzuwandeln. Zum viel diskutierten Problem „Mann einer einzigen Frau" (1 Tim 3,2.12; Tit 1,6; vgl. 1Tim 5,9) nimmt I. de la Potterie Stellung (619–638); nach einem exegesegeschichtlichen Überblick stellt er fest: Eine rein moralische Interpretation trifft nicht den Sinn der Aussage, vielmehr werde unter ekklesiologischem Aspekt eine zweite Ehe (nach dem Tod der Frau) für „Amtsträger" ausgeschlossen.

Den 1. Beitrag zum 5. und letzten Teil liefert P. Rossano: „Die Vermittlung des Evangeliums nach dem heiligen Paulus" (641–654); am Anfang der Zuwendung Gottes zum Menschen stehe die Liebe, die sich im Wort realisiert (Wort nun aber nicht als Mitteilung nur objektiver Aussagen, sondern Wort, das bewirkt, was es aussagt) und sich im Beispiel vollendet. M.-A. Chevallier trägt Gedanken bei zu 1Kor 3,9.16–17: „Ihr seid der Hausbau Gottes ... der Tempel Gottes" (655–664): die Ausführungen sind homiletisch-pastoraler Natur (663; es handelt sich um eine Ansprache, die Vf. in Lille anläßlich der Synode der reformierten Kirche Frankreichs gehalten hat). Die Idee des „Leibes Christi" im Epheserbrief arbeitet R. Schnackenburg heraus (665–685), um einen „Ausblick für unsere Zeit" zu gewinnen; die Kirche ist der Leib des Christus und verdankt diesem alles, was sie ist (667); es gibt nur einen Leib und einen Geist; die so bestimmte Kirche muß auferbaut und in der Einheit bewahrt werden (gegenüber einer feindlich gesinnten Welt). J. Dupont behandelt 1Kor 11,18–19 und äußert sich unter dem Titel „Die Kirche vor der Erprobung durch Spaltungen" (687–696) wie folgt: Vor dem Hintergrund des kommenden Gerichts Gottes, das als Scheidung schon am Werk ist, und dem vergangenen Ereignis des Kreuzes Christi, das sich immer neu realisieren muß, sind die gegenwärtigen Spaltungen als Stimulus der Hoffnung zu verstehen. Zu dem Thema „Die Alten, unsere Eltern" in der Kirche Gottes (1Tim 5,1–2) äußert sich C. Burini (697–720); sie deutet den Text unter pastoralen Gesichtspunkten (die Alten als „Außenseiter": 702): Die VV. 1–2 wollen nicht einfach Ratschläge und Ermahnungen geben, sondern eine Verhaltensregel, an die Timotheus gebunden ist (denn die Kirche ist „Familie Gottes": 706). Über den „Tod und die Sorge für Hinterbliebene" schreibt D. E. H. Whiteley (721–749; er tut dies als Pfarrer und als einer, der 36 Jahre in der Seelsorge tätig war); sein Beitrag ist eine pastoral-medizinische Betrachtung, die Ratschläge und Hilfestellung geben will (vor allem gegenüber trauernden Witwen). Den letzten Aufsatz liefert J.-M. Cambier: „Paulus von Tarsus, ein freier Mensch", der heute an uns Anfragen richtet (751–794); die Freiheit des Apostels sei eine „Freiheit-Befreiung" (752) und bedeute die Gnade Gottes und die Tat des Geistes in uns, die Möglichkeit der Hingabe an Gott und des Gemeinschaftsdienstes; Paulus selbst habe Beispiele des freiheitlichen Verhaltens gegeben, die recht verstanden auch in der heutigen Welt anwendbar sind (bes. 782–794).

Abschließend und zusammenfassend stehe eine kurze Wertung, die allerdings nicht ohne kritische Anmerkungen vorgelegt werden soll. Die Fülle der Beiträge ist eher verwirrend, als daß sie das Phänomen „Paulus von Tarsus und seine Theologie" übersichtlich und verständlich darzustellen vermag. Die Einteilung in 5 Themenkreise erleichtert zwar den Durchblick und vermittelt eine gewisse Orientierungshilfe, verhindert aber nicht, daß wegen des zu großen Umfangs ein gewisser Eindruck der Uneinheitlichkeit bestehen bleibt, nicht zuletzt deswegen, weil ein Teil der Beiträge nur widerstrebend und mit einiger Gewalt einem der 5 Teile zugeordnet werden kann. Daß die Aufsätze und Miszellen von unterschied-

licher Qualität sind, wird den kritischen Leser nicht wundern, wenn er die Vielzahl der Mitarbeiter und ihre Herkunft aus verschiedenen „Schulen" berücksichtigt. Neben Wiederholungen bekannter und schon oft dargelegter Ergebnisse der Paulusforschung finden sich jedoch zahlreiche Entwürfe, die einen Gedanken oder ein Thema entweder neu formulieren und akzentuieren, oder eine neue Erkenntnis gut fundiert vortragen. Positiv ist ferner anzumerken, daß fast alle Autoren bemüht sind, die Texte der Paulusliteratur selbst zu Wort kommen zu lassen; störend dabei ist allerdings, daß häufig nicht zwischen den echten Paulusbriefen und der deuteropaulinischen Briefliteratur unterschieden wird, so daß das theologisch Neue und Andersartige der späteren Paulusrezeption nicht deutlich zum Vorschein kommt. Die Gesamtkonzeption der „Gedenkschrift" ist sicher ursprünglich bescheidener gewesen; die Ausuferung auf den jetzigen Umfang ist ihr m. E. nicht zum Vorteil geraten. Trotzdem: Hier liegt ein Kompendium vor, das gute Informationen und z. T. umfassende Einblicke in die urchristliche Paulustradition gibt. Wenn auch dem Bemühen, einen Gegenwartsbezug herzustellen, nur teilweise Erfolg beschieden war, wenn auch das Fehlen von Registern einen großen Mangel darstellt, so ist das Sammelwerk dennoch eine vorzügliche Paulus-„Theologie" geworden, welcher der Leser mit großem Gewinn gute und informative Erkenntnisse entnehmen kann, die ihm in kleinen oder größeren Schritten den Zugang zum Ganzen der Paulusüberlieferung ermöglichen werden.

Bochum Alexander Sand

Incontro con la Bibbia. Leggere, pregare, annunciare. Convegno di aggiornamento Facoltà di Teologia della Università Ponteficia Salesiana Roma, 2–5 gennaio 1978, a cura di Giorgio Zevini. – Roma: Libreria Ateneo Salesiano (1978). 327 S. (Biblioteca di Scienze Religiose Bd 23 = Studi di Teologia Pastorale Bd 3) kart. Lire 6.800

Dieser Bd enthält die Vorträge, die bei der bibelpastoralen Tagung der Salesianer-Universität in Rom 1978 gehalten wurden. Zunächst gibt der Hrsg. den Zweck der Tagung an: Sie soll die Lektüre und das Studium der Bibel als eine Begegnung mit Gott herausstellen, die wissenschaftliche Exegese als unverzichtbaren Beitrag zum Verständnis der Bibel aufzeigen, das Gebet als Begleitung und als Folge des Bibelstudiums verstehen lehren und das Leben aus der Bibel als letztes Ziel des Bibelstudiums erweisen (7–9). Entsprechend gliedert sich der Inhalt des Bdes.

In einem ersten Beitrag von Cesare Bissoli, SDB., Fenomeno Biblico e problematica biblica oggi (15–37), wird die gegenwärtige Situation hinsichtlich der Benützung der Bibel in Italien aufgezeigt. Vf. betrachtet es einerseits als ein positiv zu bewertendes Phänomen, daß in Italien heute das Interesse an der Bibel stark im Wachsen ist, und zwar vorwiegend bei der Jugend, und daß die Bibel nicht mehr nur durch den Klerus verbreitet und ausgelegt wird, sondern daß die Laien die Bibel in eigene Hände genommen, ja sie geradezu dem Klerus entwunden haben. Das bringt aber andererseits auch Gefahren mit sich: eine Lektüre der Bibel nur aus historischem oder literarischem Interesse; Sektierertum und elitäre Abkapselung von „Basisgruppen"; Mißbrauch der Bibel für politische Ideologien („christlicher" Sozialismus oder Kommunismus, Theologie der Revolution bzw. der Befreiung).

Es folgen Grundsatzbeiträge bezüglich des Themas „Die Bibel als Ort der Begegnung mit Gott".

Der Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts, der unterdessen zum Erzbischof von Mailand ernannt wurde, Carlo M. Martini, SJ., legt in einem sehr klaren Vortrag „Parola di Dio e parola umana" (41–53) die Probleme Inspiration und Wahrheit der Bibel dar: Die Inspiration ist ein dynamischer Prozeß, da sie den ganzen Werdegang der einzelnen biblischen Bücher und des ganzen Kanons von der ersten mündlichen Verkündigung der Tradenten bis zum Abschluß des Kanons begleitet und vorantreibt mit dem Ziel, dem Menschen das Heil anzubieten. Die Wahrheit der Schrift betrifft nicht die Information über bestimmte Ereignisse, sondern die Antwort auf die entscheidenden Fragen der menschlichen Existenz und das letzte Ziel des Menschen. – Bruno Maggioni umreißt kurz, aber aufschlußreich die Hauptfragen der biblischen Hermeneutik in seinem Vortrag „Il problema dell'ermeneutica biblica e dell'attualizzazione in prospettiva pastorale" (55–70). Es kommt auch in der Bibelpastoral wie in der wissenschaftlichen Exegese auf die Klärung des Vorverständnisses und auf die richtige Fragestellung an. Nur der religiös ansprechbare Mensch wird den Zugang zur Bibel finden, und nur die religiöse Praxis zeigt, ob die Bibel richtig verstanden wurde. – Juan Picca, SDB, wendet die in den beiden vorangehenden Beiträgen dargelegten Grundsätze in seinem Beitrag „L'uomo, capolavoro di Dio" (71–84) in einer aktualisierenden Auslegung von Ps 8 an.

Der Verwendung der Bibel in Kirche und religiösem Leben sind die nächsten Beiträge gewidmet.

Achille M. Triacca, SDB, Celebrazione liturgica e parola di Dio. Attualizzazione ecclesiale della Parola (87–120), orientiert über die Zusammenhänge zwischen Bibelbewegung und liturgischer Bewegung vor dem II. Vatikanischen Konzil und die Aussagen dieses Konzils zur Verwendung der Bibel in der Liturgie, zeigt dann Möglichkeiten auf, die Bibel in der Eucharistiefeier, in Andachten und Wortgottesdiensten auszuschöpfen, und umreißt die „Gesetze", die für eine spirituelle Auslegung der Bibel bei solchen Feiern zu beachten sind: Christozentrik, Solidarität mit der Kirche, Ausrichtung auf das Leben des Christen. – Mariano Magrassi, inzwischen Erzbischof von Bari, plädiert leidenschaftlich und in einem sehr persönlich gehaltenen Bekenntnis für „Pregare la Bibbia" (121–130), also für eine betende Beschäftigung mit der Bibel, die die wissenschaftliche Arbeit an der Bibel nicht behindert, sondern vertieft. – Der Hrsg. zeigt, was „La lettura della Bibbia nello Spirito" bedeutet (131–156): Hören auf das Wort, gläubiges Annehmen der Botschaft, Demut und Gebet, Bezug zum Alltagsleben, Stehen in der lebendigen Tradition der Kirche, Bezug allen heilsgeschichtlichen Geschehens auf Christus. – Fausto Perrenchio, Esperienze di gruppi che riflettono sulla Bibbia (157–181), gibt positive und negative Erfahrungen aus der Mitarbeit an der Bibelarbeit in Basisgruppen wieder. – Giorgio Marchetti, La parola di Dio nel Movimento dei Focolari (183–186), berichtet über die fruchtbare regelmäßige Beschäftigung von Focolari-Gruppen mit der Bibel. – In einem Beitrag „La parola di Dio nelle Comunità neocatecumenali" (187–191) berichtet ein Arbeiter, wie er durch Bibelstunden in einer neokatechumenalen Gruppe einer römischen Pfarrei von einem Traditionschristentum zu einem bewußt apostolischen Leben angeregt wurde. Die „neokatechumenale Bewegung" geht von Spanien (Madrid 1962) aus und hat in vielen Diözesen Italiens das religiöse Leben geradezu revolutioniert im Sinn eines aktiven Lebens mit der Kirche.

Vier weitere Beiträge umreißen den Inhalt des AT und NT als Botschaft und zeigen an je einer Textgruppe die Konsequenzen daraus für die aktualisierende Auslegung auf.

Franco Festorazzi, Riflessioni-guida per una lettura globale dell'Antico Testamento in funzione dell'annuncio (195–216), zeigt, wie gerade die neuere wissenschaftliche Exegese den Botschaft-Charakter des ganzen AT deutlich gemacht hat. – Nicolò Maria Loss, SDB, Genesi 1–11: Messagio religioso e quadro culturale (217–239), legt entsprechend Gen 1–11 aus. – Prosper Grech, OSA, Le linee portanti del Nuovo Testamento in funzione dell'annuncio 241–253), weist nach, daß die neuere Exegese gerade das NT als Kerygma hat verstehen gelehrt. – Rinaldo Fabris, Annuncio e catechesi nei vangeli sinnottici (255–266), zieht die entsprechenden Folgerungen für die pastorale Auslegung der synoptischen Evangelien.

Die folgenden Beiträge sind praktischen Fragen der Bibelpastoral gewidmet:

Joseph Gevaert, SDB, L'incontro con la Bibbia: Istanze antropolgiche (269–280), gibt einige brauchbare Hinweise, wie man mit den „heißen Eisen" der Bibel, besonders des AT, umgeht: die Ärgernisse der Bibel hinsichtlich der sehr diesseitigen Heilserwartungen, Fluch, Haß gegen andere Völker, Selbstgerechtigkeit der Psalmisten, Widersprüche. – Franco Lever, SDB, Immagine e Bibbia (281–291), gibt praktikable Hinweise auf die Verwendung der audivisuellen Hilfsmittel für Bibelunterricht und Bibelstunden. – Ubaldo Gianetto, SDB, La Bibbia nella catechesi attuale (293–319), bietet eine Übersicht über die Literatur, die der Seelsorger und Katechet in Italien vorfindet, wobei die entsprechenden Bücher auch kurz nach Inhalt und Verwendungsmöglichkeit charakterisiert werden.

Man wird im deutschen Sprachgebiet vergeblich eine so umfassende und übersichtliche Sammlung von praktischen und wissenschaftlich zuverlässigen Beiträgen zu allen Fragen der Bibelpastoral suchen. Was im Gegensatz zu vielen Sammelwerken besonders vorteilhaft auffällt, ist der Umstand, daß es sich nicht um viele Monologe handelt, sondern um echte Dialoge, wobei die Mitarbeiter auf die anderen eingehen und die von anderen aufgeworfenen Fragen beantworten. Exegeten, Fundamentaltheologen, Pastoraltheologen und einfache Bibelleser, die ihre ganz persönlichen Erfahrungen mit der Bibelarbeit aussprechen, haben hier in gegenseitigem Gespräch zusammengearbeitet. Wenn auch die Sammlung ganz auf italienische Verhältnisse abgestellt ist und ihre Anregungen nicht ohne weiteres auf unsere Verhältnisse übertragen werden können, sollten die Fachexegeten, die Fundamentaltheologen und die Pastoraltheologen diesen Bd sorgfältig studieren und sich anregen lassen, Wege zu einer ähnlichen interdisziplinären Zusammenarbeit zu beschreiten. Man wünscht sich auch eine ähnliche nüchterne Analyse der Situation der Bibelbewegung

und Bibelpastoral im deutschen Sprachgebiet, wie sie hier in mehreren Beiträgen aus Italien vorgelegt wird. Gewiß liegt auch bei uns manches entsprechende Material verstreut in zahlreichen Fachzeitschriften vor, aber es müßte ebenso übersichtlich gesammelt und gesichtet werden wie in diesem Bd.

München Josef Scharbert

Barbel, Joseph: **Einführung in die Dogmengeschichte,** Hrsg. von Albert Fries. – Aschaffenburg: Pattloch (1975). 217 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, V. Reihe Die großen Wahrheiten Bd 15 a/b) kart. DM 9.–

Mit dem vorliegenden Werk gibt Vf. eine Einführung in eine Thematik, die heute noch stark in der Diskussion steht und keinesfalls als abgeschlossen gelten kann. Auch wenn man weithin eine Entwicklung der Dogmen zugibt, so gehen jedoch die Meinungen darüber, wie diese zu verstehen sei, noch ziemlich weit auseinander. So wurde denn die Dogmengeschichte auch lange Zeit mit nicht geringem Argwohn bedacht und sucht man vergeblich nach kirchenamtlichen Äußerungen. Viel stärker als die Entwicklung wird dann auch die Abgeschlossenheit der Offenbarung und die allzeitige Identität des Glaubensgutes hervorgehoben. Wie aber sind beide zusammenzubringen?

Vf. sucht zunächst in einem II., sehr kurzen Abschnitt zu klären, was ein Dogma sei (11–15). Darauf folgt dann eine Skizzierung des Problems der Dogmenentwicklung. Mit Nachdruck wird betont, daß der Historiker eine solche Entwicklung, in der tatsächlich Neues auftaucht, feststellen muß (19). Obwohl diese Entwicklung bis in die Anfänge des christlichen Glaubens zurückzuverfolgen ist, wird sie jedoch erst um die Wende zum 20 Jh. als Problem gesehen. Wie läßt sich eine solche Dogmenentwicklung mit der Glaubensaussage, daß die Offenbarung und damit das Glaubensgut abgeschlossen sei, verbinden?

Der umfangreiche V. Abschnitt ist den „Theologischen Theorien zur Dogmenentwicklung" gewidmet (29–168), die hier eine Antwort versuchen und nach einer theologischen Rechtfertigung einer solchen Entwicklung suchen. Dabei wird ein Bogen von der Väterzeit, in der das Problem als solches gar nicht bewußt war, bis zu Theologen der Gegenwart gespannt. Mit spürbarer Sympathie werden Kardinal Newman (58–72) und einige französische Philosophen bzw. Theologen wie Blondel (76–81) und de Lubac (110–113) behandelt, während Vf. einigen anderen Theologen eher kritisch gegenübersteht, so K. Rahner (117–123) und W. Kasper (127–135). Letzteren wird vor allem Unklarheit in ihren Aussagen vorgehalten (135). P. Schoonenberg verfällt vollends dem Verdikt (135–152). Im Anschluß an Grillmeier und Congar wird dann auch das schwierige und noch nicht ausgestandene Problem der Rezeption angeführt (155–165).

In den „zusammenfassenden Erwägungen" versucht Vf. ein Resümee zu geben (169–179). Hier wird deutlich gesagt, daß sich die letzte Wirklichkeit unseres Glaubens nicht satzhaft fassen läßt, doch kann auch nicht auf dogmatische Sätze verzichtet werden. Diese dürfen allerdings nicht isoliert werden, sondern müssen eingebunden werden in das Ganze des christlichen Glaubens und Lebens. Wenn gesagt wird, daß das letzte Wort in diesen Dingen dem Lehramt überlassen werden müsse, dann wäre es auch angebracht, in einem weiteren Punkt die Rückbindung des Dogmas und des Lehramtes an die Schrift, die ja sonst nicht bestritten wird, eigens zu nennen. Man hat bisweilen den Eindruck, daß dem Historiker alles durch die Finger gleitet und er dann nach dem rettenden Anker des Lehramtes ruft.

Besonders hinzuweisen ist noch auf den Abschnitt über das „Schrifttum zur Dogmengeschichte" (180–209) und die Literaturangaben (210–213), was für alle jene eine Hilfe sein kann, die sich mit dieser schwierigen Materie näher auseinandersetzen wollen.

Vf. möchte eine historisch begründete Auffassung vertreten, die die Geschichte als echte Entwicklung akzeptiert, aber sich weder an sie ausliefert, noch sie überspielt. Man kann also weder alles in Entwicklung auflösen (Historismus), noch sie einfach leugnen. So wird denn auch manchen Theologen vorgehalten, sie seien „anscheinend nicht mit einem Tröpfchen historischen Öls gesalbt" (176).

Allgemein läßt sich sagen, daß das vorliegende Buch eine brauchbare Einführung in die Dogmengeschichte darstellt, die zugleich einen knapp gehaltenen Überblick über die verschiedenen Stellungnahmen zu diesem Thema bringt. Die Darstellung geschieht aus dem Blickwinkel eines „Historikers", wie Vf. selbst sagt. Vielleicht lassen sich von da so manche polemische Seitenhiebe besser verstehen, die vor allem auf manche, mehr systematisch ausgerichtete Theologen zielen. Man wird sich aber darüber klar sein müssen, daß man ein solches Thema gar nicht erst angehen kann ohne eine Theorie der Geschichte und eine Bestimmung dessen, was man unter Entwicklung zu verstehen hat. Es geht also sicherlich auch nicht ohne den Beitrag der Systematik, zumal hier auch noch philosophische Probleme anstehen, die alles andere als gelöst sind.

Das Buch ist für einen breiteren, theologisch interessierten Leserkreis bestimmt und kann als Einführung empfohlen werden.

Eichstätt Philipp Kaiser

Söll, Georg: **Mariologie.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1978. 255 S. (Handbuch der Dogmengeschichte Bd III. Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Mariologie, Gnadenlehre. Fasz. 4) kart. DM 86.–

Das Handbuch der Dogmengeschichte, herausgegeben von Michael Schmaus, Alois Grillmeier, Leo Scheffczyk und Michael Seybold, wurde um einen mariologischen Faszikel reicher.

Nach der Vorbemerkung zur Konzeption und zur Literatur (2–4) erörtert Vf. die Grundlegung der Marienlehre bis zum Jahre 200, d. i. Maria im NT, in den Apokryphen und in den ersten mariologischen Zeugnissen der Tradition bis Irenäeus von Lyon (Kap. I, 5–40). Im Gang der Marienlehre bis zum Konzil von Chalcedon zeigt er die Vorbereitung für das Dogma von der Gottesmutterschaft (Konzil von Nikaia 325), die mariologischen Elemente im gesamtkirchlichen Symbolum von Konstantinopel 381, im Dogma von Ephesus 431 und Chalcedon 451 (Kap. II, 41–99). Der Fortschritt der Marienlehre bis zum 2. Konzil von Nikaia 787 umfaßt drei Probleme: die Anerkennung der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens, die Himmelaufnahme Mariens und ihre Makellosigkeit (Kap. III, 100–134). Die letzte Periode der mariologischen Entwicklung im Mittelalter und in der Neuzeit stellt die Entfaltung der Immaculata- und Assumptalehre in der Ost- und Westkirche bis zur Definition 1854 und 1950 dar (Kap. IV, 135–227). Danach analysiert Vf. die Definitionsdokumente mit ihrer Argumentation, stellt die Frage der Opportunität der Dogmatisierung der beiden Dogmen dar, zeigt die positiven Konsequenzen der Dogmatisierung für beide Fälle und faßt die Argumente für die Legitimität der neuen Mariendogmen zusammen (228–233). Am Ende (Epilog) wird der Abschluß der Entwicklung gezeigt: die Proklamation von „Maria, Königin" 1954 und „Maria, Mutter der Kirche" 1964, das 8. Kapitel der Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" und die nachkonziliare Mariologie; das letzte Wort ist ein ökumenisches: die Geschichte der Mariendogmen und das ökumenische Gespräch (234–255).

Wir haben ein sehr brauchbares Buch bekommen. Zum ersten, weil die mariologische Literatur ungewöhnlich reich und die Entfaltung der Mariologie evident ist. Damit sie in ihrer Gesamtheit besser verstanden wird, sind Versuche notwendig, in dieser Entfaltung die Triebkräfte, die Regelmäßigkeiten, die Unregelmäßigkeiten und Tendenzen zu erblicken. Zum anderen stellt die Marienlehre der katholischen Kirche – wie Vf. richtig betont – den Modellfall für Dogmenentwicklung im Katholizismus dar. Denn zum ersten bietet ihr Werdegang die lehrreichsten Beispiele für das Kräftespiel der verschiedenen Dogmenentwicklungsfaktoren..., zum anderen erweist sich gerade dieser Dogmenkomplex als Schnittpunkt für andere Glaubenswahrheiten und ihre Entfaltung, und zum dritten umfaßt er in seiner Genesis den gesamten Zeitraum der Kirchen- und Dogmengeschichte (2).

Vf. nahm seine Arbeit gut vorbereitet auf, sowohl durch frühere mariologische Werke, insbesondere aus der Väterzeit, wie auch durch seine Arbeit an der Dogmengeschichte (vgl. sein Buch Dogma und Dogmenentwicklung, in: Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, 5. Faszikel). Als Dogmenhistoriker ist sich Vf. seiner Aufgabe bewußt. Es ist nicht seine Absicht, eine Geschichte der Mariologie als Teilstück der dogmatischen Theologie oder eine Geschichte der Marienverehrung zu schreiben; auf die eine oder andere Weise haben das z. B. G. Roschini (Mariologia, Bd. I, Romae 1947²), W. Delius (Geschichte der Marienverehrung, München–Basel 1963), H. Graef (Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung, Freiburg i. Br. 1964), R. Laurentin (Court traité de théologie mariale, Paris 1959⁴) gemacht. S. will auch nicht über die Folgerungen für den kirchlichen Kult und die Volksfrömmigkeit berichten, sondern lediglich über die Entstehungsgeschichte der eigentlichen vier Mariendogmen, nämlich über die Unbefleckte Empfängnis, die Gottesgebärerin, die Jungfräulichkeit Mariä und ihre leibliche Aufnahme in den Himmel. Neben den vier genannten Dogmen umfaßt die katholische Mariologie noch andere „nicht dogmatisierte" Wahrheiten über Maria, manchmal „reifende Dogmen" genannt: die Freiheit Mariens von persönlichen Sünden, ihre geistliche Mutterschaft, ihre Mittlerschaft, ihre Königswürde und „Mutter der Kirche". Inbezug auf diese gilt der Grundsatz: „Sie werden im folgenden nur insoweit berücksichtigt, als sie von der christlichen Tradition artikuliert wurden und die Entwicklung der eigentlichen Mariendogmen mit beeinflußt haben" (2).

Mit diesem Prinzip könnte man im allgemeinen einverstanden sein. Dem Werk zugute könnte aber erwogen werden, ob das Prinzip auf die geistliche Mutterschaft Mariens und auf ihre Mittlerschaft richtig angewandt worden ist. Bezüglich der Väterzeit gibt es keine Vorbehalte; dieser Zeitabschnitt ist der starke Punkt des Buches; allein seinetwegen gehört S.s Werk in die Hausbibliothek. Aber schon im Mittelalter und auch in der Neuzeit bleibt die Problematik der geistlichen Mutterschaft und der Mittlerschaft Mariens fast völlig abwesend. Mehr Raum schenkt Vf. den Themen: „Maria, Königin" und „Maria, Mutter der Kirche" als den beiden vorgenannten Themen. Zum Thema „Unbefleckte Empfängnis" lieferte Vf. eine echte Abhandlung; dagegen werden Themen, die nicht weniger die Mariologie über Jahrhunderte füllen, die im öffentlichen Kult der Kirche gegenwärtig sind und die katholische Frömmigkeit am wirksamsten gestalten – fast verschwiegen. Das Thema „Maria Königin" ist nur ein kleines Bächlein im Vergleich zum Strom des Themas: geistliche Mutterschaft und Mittlerschaft Mariens. Im Buch wird ihm aber eine größere Bedeutung beigemessen, obwohl es kein Dogma ist. Es könnten noch andere Argumente für die Aufwertung der geistlichen Mutterschaft und der Mittlerschaft in dem vorgestellten Buch angeführt werden: das eine und das andere kann als ein Dogma aus der allgemeinen Lehre angesehen werden (selbstverständlich bezieht sich das Dogma nur auf das „Daß", nicht aber auf das „Wie" bzw. „in welchem Sinne"); wurden die beiden Wahrheiten weder durch Konzile noch ex cathedra als Dogmen proklamiert, so bilden sie doch das Glaubensgut; lebenswirklich bedeuten sie nicht weniger, eher mehr, als die Dogmen von 1854 und 1950; sie bilden ferner eine gute Exemplifikation der Dogmenentwicklung, obwohl sie keinen Abschluß in Form einer feierlichen Dogmatisierung erfahren haben; die Kopernikanische Wende in der Mariologie, die durch das Vaticanum II herbeigeführt worden ist, kann ohne Berücksichtigung des plötzlichen Anstiegs und der Übertreibungen in der Lehre, auch der päpstlichen, von Maria als Mittlerin nicht verstanden werden.

Die Auffassung der mariologischen Dogmen im Sinne von nur feierlich definierten Wahrheiten macht die Dogmengeschichte zwar übersichtlicher, aber die Wirklichkeit auf eine schmerzliche Weise arm. Mit den Dogmenhistorikern wäre auszudiskutieren, ob das Prinzip im Lichte des oben Gesagten noch annehmbar ist. Noch eine andere Frage müßte grundsätzlich und nutzbringend gestellt werden: Womit hört die Entwicklung des jeweiligen Dogma auf? Mit dessen Proklamation? Ist dieser Moment nicht vielmehr eine Etappe und nur ein Ereignis (allerdings ein wichtiges) im Leben des Dogma, das mit der Proklamation nicht abstirbt? Der selige Maximilian Kolbe erklärte oft seinen Franziskanermitbrüdern, daß der Kampf um das Dogma de Immaculata Conceptione nicht im Jahre 1854 abgeschlossen worden sei, sondern daß mit der Dogmatisierung erst ein volles Leben eines Dogma beginne. P. Kolbe erinnerte daran, daß nun das Dogma ins Leben eingeführt werden müsse. Wer weiß, ob die in der Dogmengeschichte geltenden Grundsätze nicht einer Diskussion bedürfen.

Lublin/Polen Stanisław Celestyn Napiórkowski

Strobel, August: **Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders.** – Berlin: Akademie-Verlag 1977. 479 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Bd 121) kart. M 75.–

Vf. bemerkt im Vorwort, diese Studie sei geschrieben worden, „um mit dem Vorurteil aufzuräumen, es handle sich im Falle der frühchristlichen Kalendergeschichte um ein Randgebiet der theologischen Forschung" (7). Dieses Vorhaben ist tatsächlich geglückt. Es gelingt S., in überzeugender Weise nachzuweisen, „daß der Ursprung und die Geschichte des Osterkalenders im Grunde auf zahlenmäßig-mathematischer Grundlage zu erkennen geben, was stets das Denken und Hoffen der Kirche zutiefst bestimmt hat" (ebd.). Nach einer Reihe von früheren Untersuchungen legt er mit dieser Arbeit nun ein Kompendium zum frühchristlichen Osterkalender vor, in dem er gleicherweise die vielen verstreuten Nachrichten kalendergeschichtlich ordnet wie auch theologisch erschließt. Dabei kommt Vf. dem Leser stets entgegen. In den Vorbemerkungen skizziert er die Problemlage, wobei er auch schon einige der im Verlauf der Untersuchungen ermittelten Ergebnisse vorwegnimmt. Zwischendurch finden sich immer wieder knappe Zusammenfassungen. Schließlich resümiert S. den wesentlichen Ertrag abschließend auf sieben Seiten. Ein Register der Autoren, der Bibelstellen und der Namen und Sachen rundet die Arbeit ab. Allerdings vermisse ich trotz des Hinweises auf die ausführlichen Anmerkungen (im Vorwort auf S. 7) ein eigenes Literaturverzeichnis. Es wäre schon gut, wenn ein Buch, das als Nachschlagewerk dienen kann, die einschlägige Literatur in einer Übersicht verzeichnen würde. Man könnte so schnell die Titel ermitteln, die für die Beschäftigung mit einer Einzelfrage in Betracht kommen. Störend ist m. E. auch das Verteilen von Zensuren vor allem in den Anmerkungen.

Da eine Vielzahl von diffizilen Problemen angesprochen wird, ist es unmöglich, hier den Gang der Untersuchung nachzuzeichnen. Es soll daher nur auf einige Punkte hingewiesen werden, die sicherlich von allgemeinem Interesse sind. Ein Leitthema der ganzen Arbeit ist die Frage nach dem Termin des Todes Jesu. S. stellt fest, „daß die Kalenderüberlieferung der alten Kirche in erstaunlicher Weise vom Todestermin Jesu her bestimmt ist" (12). Von ihr aus fragt S. zurück und ermittelt als Datum den 7. April des Jahres 30 n. Chr. Alle mit dem Osterfest verbundenen terminlichen Ansätze konvergieren „in dem Grunddatum des Christusgeschehens, d. i. im Kreuzestod Jesu am Rüsttag des jüdischen Passafestes des Jahres 30 n. Chr. (= 7. April)" (450). Die Auseinandersetzung mit den synoptischen Passionsberichten und dem entsprechenden Teil des Johannesevangeliums gehört ins Gebiet der Exegese. Der Liturgiewissenschaftler erhält gute Auskünfte über den Inhalt der quartadecimanischen Feier und die Anfänge und Formen der Ostersonntagsfeier. Das 9. Kap. („Das Todesjahr Jesu im weltchronologischen Denken" 395/428) betrifft den weiten Bereich der Geschichtstheologie. Hier wäre ein Hinweis auf das Buch von Karl-Heinz Schwarte, Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre (Bonn 1966) = Antiquitas, Reihe 1, Bd 12, das S., wenn ich recht sehe (s. auch das Autorenregister), nicht angibt, am Platze. Einen guten Überblick bietet auch Bernhard Kötting, Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus = Historisches Jahrbuch 77 (1958) 125/39. Aufs ganze gesehen profitiert natürlich der Patristiker und Kirchengeschichtler am meisten von der Studie. In einer Zeit, in der die Geschichtswissenschaft verstärkt die Oberfläche der Ereignisgeschichte durchstößt, um etwa dem Wandel von Mentalitäten auf die Spur zu kommen, und in der Frömmigkeitsgeschichte stärker ins Zentrum der Kirchengeschichte rückt, tut das Buch S.s einen guten Dienst. Es läßt u. a. einen Blick tun in die gelebte, praktische Eschatologie und in das sich wandelnde Selbstverständnis der Kirche, wie es sich darstellt in ihren Feiern, im Kalender und in weltchronologischen Berechnungen.

Mainz Theofried Baumeister

Faivre, Alexandre: **Naissance d'une hierarchie.** Les premières étapes du cursus clérical. – Paris: Éditions Beauchesne (1977). 443 S. (Théologie historique 40) kart. FF 120.–

Das Buch ist gleichermaßen originell, bedenklich und schwierig zu bewerten. Die Originalität liegt in Absicht und Perspektive, die Bedenklichkeit in einem gewissen Mißverhältnis zwischen Quellen-Analyse und These, und die Schwierigkeit einer gerechten Beurteilung in eben dem Gesamtcharakter, der daraus entstand. Über die Historie der unteren Dienste oder Ämter in der alten Kirche (der sog. „niederen Weihen", die derzeit nicht mehr praktiziert werden) läßt sich – so ist Vf. überzeugt – die kirchliche Amtshierarchie als ganze (und bis heute) ihrer Entstehung und Eigenart nach erkennen. Hier liegt sein Interesse.

Er sieht die kirchliche Hierarchie entstanden aus einer sukzessiven Konzentration aller kirchlichen Funktionen und Vollmachten auf den Klerus im altkirchlichen Sinn schon des beginnenden 3. Jh.s (also Bischof, Presbyter, Diakon). Die Charismen und Dienste der „niederen" Kategorie (wie Lektor, Subdiakon, Akolyt, Diakonisse, Exorzist etc.), von Haus aus selbständige Begabungen bzw. Dienste und Aufträge in der Kirche, wurden über das Prinzip der Substitution, wonach die jeweils höheren Chargen die Vollmachten der jeweils niedrigeren ebenfalls besitzen und ausüben (was aber nie umgekehrt gilt), inhaltsleer gemacht und um ihre Bedeutung gebracht. Denn sie wurden auf diesem Weg sachlich dem Bischofsamt zu- und untergeordnet, und der Bischof hat allein dasjenige Amt inne, das sämtliche Gemeindebedürfnisse ohne Ausnahme abdeckt; das Bischofsamt ist das Charisma par excellence. Und so verkümmern die niederen Ämter, die nur einen Teilbedarf an kirchlichen Funktionen erfüllen, nun zu Vorstadien, zu

ersten Stufen eines cursus, einer Laufbahn zu den „eigentlichen" Ämtern: In diesen frühen Etappen der Laufbahn werden die einzelnen Funktionen der späteren Aufgabenhäufung im Bischofsamt erlernt. Und außerdem war mit dem Amt altkirchlich die sittliche Vollkommenheit verbunden, und sie mußte folglich eingeübt werden; darum wurden die niederen Stufen zu Vorbereitungszeiten auf die höheren Ämter und z. T. etwa mit der Zölibats-Forderung verbunden. Durch diese Verschränkungen der „Stände" vom Lektor bis zum Bischof nach Vollmacht und Funktion entstand gezielt und bewußt eine Über- und Unterordnung, also die Hierarchie. Sie grenzt sich bereits auf den unteren Stufen vom Profanen, von den Laien streng ab und begründet dies maßgeblich aus einem kultischen Begriff jenes Heiligen, mit dem die Amtsträger als Liturgen betraut sind.

Parallel zu diesem Vorgang ist in derselben Richtung wichtig, daß alle administrativen Aufgaben, die in der Kirche notwendig wurden, ebenfalls letztlich vom Bischofsamt an sich gezogen wurden. Diese Konzentration bedeutete insgesamt eine Klerikalisierung und Hierarchisierung, die an den niederen Ämtern und ihrem Schicksal in der Zeit vom 3. bis zum 6. Jh. abzulesen ist, indem diese Ämter nämlich in den Klerus einbezogen und durch Zuordnung als Unterordnung den höheren Ämtern zu dienen hatten. Alle kirchlichen Aufgabenträger müssen Kleriker sein, und ursprünglich kultische Ämter verbinden sich mit Administrations-Aufgaben. Das ganze hat im Laufe der Entwicklung immer ausgeprägter das Profil von Über- und Unterordnung bekommen.

Es ist bei einer solchen Arbeit ganz ausgeschlossen, alle Details, aus denen sie sich aufbaut und von denen her sie zu den großen Thesen kommt, zur Kenntnis zu bringen. Ich sehe mich zum pauschalen Verfahren gezwungen und bemerke also, daß ich die hauptsächlichen Teilergebnisse, die oben referiert wurden, per Saldo und mit Einschränkungen für an sich richtig halte, daß mir aber scheint, sie seien zu exklusiv aus einigen bestimmten Zusammenhängen erklärt, aus denen allein sie nicht hinreichend und damit letztlich auch nicht zutreffend erklärt sind.

Was zunächst die Quellen-Analyse betrifft, macht Vf. die Überprüfung des Gesamtbildes von der Amtsgeschichte, das er erreicht, durch die Aufteilung der Quellen recht schwierig. Für die Darstellung der Entwicklung hält er sich an die Literatur der Kirchenordnungen von Hippolyts Traditio Apostolica bis zu den (westlichen) Statuta Ecclesiae Antiqua (5./6. Jh.) (37–205: Le modèle canonico-liturgique). An Konzilstexten aus Ost und West zeigt er dann die Steuerung der Entwicklung in einzelnen Teilkirchen und Epochen (207–297: Les textes conciliaires). Die römischen Verhältnisse zeigen ihm vom ausgehenden 4. Jh. an dann die Zustände nach der abgeschlossenen Entwicklung (299–370: L'église romaine). Bei diesem Verfahren ist die Versuchung gegeben, einzelne Auskünfte zu repräsentativen Trends und Fakten zu verallgemeinern, ohne daß der Leser dies überprüfen kann, bevor er sich selbst die Übersicht über die Dokumente hergestellt hat.

Umstritten wird wahrscheinlich die Perspektive bzw. die Methode der Untersuchung bleiben, zumal gerade Arbeiten zur kirchlichen Amts- und Verfassungsgeschichte sich (von der jeweils „anderen" Seite) den Vorwurf der perspektivischen Verzerrung und Einseitigkeit anhören müssen. Dazu besteht auch diesmal Anlaß. Aber ich bin der Meinung, daß – mit dieser Kritik begonnen – das Buch falsch und ungerecht vorgestellt wäre. Zuerst muß ohne Einschränkung gesagt werden, daß Vf. mit einer heuristisch ausgesprochen ergiebigen Methode an die historischen Dokumente zum Thema herangeht. Man muß vergleichbare Untersuchungen danebenhalten, um das Originelle als Positivum zu erkennen, das in der Bemühung liegt, die Quellen-Auskünfte und damit die Entstehung der kirchlichen Ämter-Hierarchie nicht „ideengeschichtlich" bzw. dogmatisch zu buchstabieren, sondern sie gruppen-psychologisch bzw. gemeinde-soziologisch aufzuschließen und aus zeitgeschichtlichen Hintergründen (damalige Bedürfnisse, auch Konflikte) zu verstehen. Vf. zeigt, indem er die Entwicklung auf diesem Weg nachvollzieht, wie wenig bei der Rekonstruktion der kirchlichen Verfassungsgeschichte mit den Prämissen einer dogmatischen Notwendigkeit dieser Entwicklung auszurichten ist und wie entscheidend andere als theologisch-dogmatische Tendenzen bzw. Zusammenhänge (alt-) kirchliche Hierarchie entstehen ließen. Hier sind Ursachen und Leitideen der Entwicklung namhaft gemacht worden, ohne deren Einbeziehung das kirchliche Amt in seiner Geschichte viel zu abstrakt und „unpolitisch" gesehen wäre bzw. wird.

Allerdings muß – ohne daß man die Sache auf ein farbloses, unangreifbares „et-et" einpendeln darf – doch kritisiert werden, daß diese Perspektive zu exklusiv letztlich die Arbeit prägt. In dieser Form ist alles doch wieder zu pragmatisch und zu monokausal abgeleitet. Darum sieht man sich in Details zum Widerspruch veranlaßt, und auch die Diktion ist nicht durchgängig adäquat. Außerdem meine ich, daß die so gesetzte These wiederholt über die Texte hinausschießt. Zur Illustration lediglich zwei Anmerkungen. Auf die theologische Theorie des Amtes stößt man nicht erst bei Ps-Dionys (172–180. 203); Ignatius v. A. hat nahe Vergleichbares, und die verbreitete Bemühung um theologische Interpretation der gewordenen Ämter verbietet es, die begleitende Theorie-Bildung in der Weise aus der Rekonstruktion herauszuhalten, wie es geschieht. Das altkirchliche Prinzip der apostolischen Gründung des kirchlichen Amtes hätte als Theorie-Element z. B. besprochen werden müssen, denn es hat Entwicklungen nicht nur legitimiert, sondern auch forciert. – Ein Defizit ist es m. E. außerdem, daß der mehrfach und als wesentlich apostrophierte Zusammenhang zwischen Amt und Vollkommenheitsstand in der alten Kirche nirgends näher untersucht bzw. dargestellt wird. Man bekommt den Eindruck, es lediglich mit klerikaler Präpotenz zu tun zu haben, was nun wirklich irreführend ist. Das im Buch besprochene Problem von Volk und Hierarchie, Laie und Klerus überschneidet sich hier doch höchst interessant und aufschlußreich mit dem der Elite, des Ideals und seiner Träger (in Ablösung der Märtyrerkirche). Gerade in diesem Fall zeigt sich eine engführende Ausblendung anderer als pragmatischer Motive der alten Kirche, durch die dann doch das Gesamtbild unstimmig wird. Es handelt sich in beiden angesprochenen Punkten nicht um blasse Ideen, sondern um „Interessen" im Sinn sehr vitaler Impulse aus der frühen Kirchengeschichte, die nachweislich auf diese Geschichte eingewirkt haben. Und insofern bleiben hier also Tatbestände unberührt, die gerade aus der Perspektive des Autors heraus unentbehrlich wären.

Ich halte Faivre's Buch für einen positiven Forschungsbeitrag, weil es neue Aufschlüsse und interessante Akzente gebracht hat, deren Diskussion die Durchleuchtung der altkirchlichen Hierarchie-Geschichte mit Sicherheit fördert.

Regensburg Norbert Brox

Jakobi, Franz-Josef: **Wibald von Stablo und Corvey** (1098–1158). Benediktinischer Abt in der frühen Stauferzeit. – Münster: Aschendorff 1979. 364 S. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, Bd X. – Abhandlungen zur Corveyer Geschichtsschreibung Bd 5), kart. DM 48.–

Trotz kontinuierlicher Beschäftigung der Geschichtswissenschaft mit der bedeutenden Persönlichkeit des Abtes von Stablo und Corvey bringt Vf. erstmalig eine umfassende, durch reiches Quellenmaterial gründlich belegte Gesamtdarstellung des Lebens und vielfältigen Wirkens Wibalds, der als Abt zweier traditionsreicher Reichsabteien und als einflußreicher Ratgeber Lothars III., Konrads III. und Friedrich Barbarossas und mit seinen guten Beziehungen zur päpstlichen Kurie eine bedeutende Rolle in der frühen Stauferzeit spielte. Während die Historiker bisher zu einseitig das politische Wirken Wibalds beurteilten unter Hintanstellung seines Wirkens als Mönch und Abt, ist nach Jakobis überzeugenden und gut belegten Darlegungen Wibald erst dadurch zum Diplomaten geworden, daß er nur bei Kaiser und Papst die Bedingungen für die materielle Gesundung seiner Klöster erlangen konnte.

Die besten Voraussetzungen für die gründliche Untersuchung des Vf.s boten der berühmte Codex epistolaris Wibaldi Abbatis, sein Briefkopierbuch (heute in den Archives de l'État in Lüttich) mit 450 Brieftexten sowie der Liber Vitae von Corvey (Ms. I 133 zu Münster) (als kostbares Gedenkbuch der Mönchsgemeinschaft Corveys und der ihr verbrüderten Mönchsgemeinschaften gedacht, aber nicht zu Ende geführt) und schließlich 186 weitere Urkunden aus der dem obigen Briefbuch vorausgehenden Regierungszeit Wibalds.

Wibald war in seinem Selbstverständnis und seinem Wirken zutiefst in der benediktinischen Tradition der alten Reichsklöster verwurzelt. Er setzte sich als pater spiritualis in den ihm anvertrauten Klöstern für die Verwirklichung des monastischen Gemeinschaftslebens ein (zunächst Stablo, dann zusätzlich Corvey und ganz kurzfristig auch Montecassino). Dies war nicht leicht angesichts der fortgesetzten Übergriffe der Ministerialen und der fehdeführenden Adligen, durch welche die Klöster in eine katastrophale wirtschaftliche Lage gerieten und auch zwangsläufig einen Verfall der monastischen Bräuche erlebten. Es gelang Wibald, umfangreiche königliche Privilegienbestätigungen zu erlangen, aufsässige Ministerialen wieder gefügig zu machen und innermonastische Belange in den Griff zu bekommen. Dem Zeitgeist entsprechend bewirkte er die

Wiederbelebung des monastischen Lebens durch Gebetsverbrüderungen mit befreundeten Klöstern, durch Intensivierung des Reliquienkultes und der Heiligenverehrung. Die Aufnahme von Totengedächtnisstiftungen durch Wibald hatte dabei den sozialen Vorteil, daß diese Stiftungen gern mit der Auflage verbunden wurden, die gestifteten Gelder für die Altenfürsorge zu verwenden (262). Vf. weist in diesem Zusammenhang hin auf Joachim Wollasch, Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter (1975).

Auch als Wibald wegen seiner diplomatischen Begabung zunehmend durch den Hofdienst beansprucht wurde, verlor er, wie Vf. durch Zeugnisse belegt, die Angelegenheiten seines Klosters nicht aus dem Auge. Der rapide innere und äußere Niedergang Corveys im 12. Jh. wurde durch die Amtszeit Wibalds nur kurz unterbrochen. Die Mißwirtschaft der Wibald vorausgegangenen Äbte, die Verselbständigungsbestrebungen der Klosterministerialen und die Übergriffe der adligen Lehnsleute wirkten sich nach Wibalds Tod erneut aus. Die Ministerialen und Lehnsträger lösten sich damals unaufhaltsam aus der Abhängigkeit von ihren Dienstherren, setzten die Unaufkündbarkeit ihrer Dienstlehen durch, reduzierten die geschuldeten Abgaben und Dienstleistungen willkürlich und usurpierten neue Befugnisse. Nur zu seinen Lebzeiten konnte Wibald dieser katastrophalen Entwicklung Herr werden.

Dennoch mögen seine monastischen Reformen bleibende Wirkungen gehabt haben. Es gelang Wibald, das Ideal der societas und fraternitas der Klöster wieder seinen Zeitgenossen bewußt zu machen und den Consuetudines Cassinenses vel Cluniacenses seu antiquorum monasteriorum wieder Geltung zu verschaffen. In den Liber Vitae, das „Buch des Lebens", wurden sämtliche Mönche und Äbte der vorausgegangenen 300jährigen Geschichte Corveys aufgenommen, um dadurch zu verdeutlichen, „daß sie mit dem gegenwärtigen Konvent eine Gemeinschaft bilden ..." (251f).

Trotz aller Schwierigkeiten seines Abbatiats machte Wibald sich auch durch Förderung von Wissenschaft und Kunst und durch rege Bautätigkeit verdient. Der berühmte Corveyer Cicero-Kodex wurde auf seine Veranlassung geschrieben (279), und die mosane Kunst verdankt ihm ihre größten Meisterwerke (277). Wibald führte seine Gemeinschaften mit Erfolg zu pax und concordia zurück und wirkte ihrem geistigen Niedergang entgegen, ja, es gelang ihm, sie zu einer echten „Nachblüte" zu führen. „Die Beseitigung der Ursachen für die chronische Misere des benediktinischen Mönchtums seit der Mitte des 12. Jh.s lag nicht im Rahmen des für ihn Möglichen" (287f). Wibald wird in die geistige Tradition Bruns von Köln, Bernwards von Hildesheim u. a. gestellt.

Tabellen sämtlicher 450 Briefe und der urkundlichen und brieflichen Quellen sowie ausführliche Register ergänzen die wertvolle Untersuchung.

Herstelle Oda Hagemeyer

Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übersetzt und erläutert von Peter Knauer. – Graz, Wien, Köln: Styria (1978). 334 S. Ln DM 29.80

Der bekannteste, am meisten studierte und in der Seelsorge am häufigsten angewandte geistliche Text von Ignatius von Loyola ist zweifelsohne der der Geistlichen Übungen, wovon in den letzten Jahren im deutschen Sprachraum verschiedene Übersetzungen, jede mit der ihr eigenen Qualität, erschienen sind, wie die von Feder-Raitz von Frentz, Urs von Balthasar und von A. Haas. Diesen Übersetzern hat sich nun auch der Jesuit Peter Knauer, Fundamentaltheologieprofessor an der Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, angeschlossen, der eine besonders sorgfältig ausgeführte und typographisch vorbildliche deutsche Übersetzung vorgelegt hat. K., der bereits 1961 zusammen mit seinem Mitbruder A. Haas eine Übersetzung vom „Geistlichen Tagebuch" des Ignatius erscheinen ließ und 1974 eine Übersetzung der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu veröffentlichte, war so wohl vorbereitet, das widerspenstige ignatianische Eigensprachliche, das etwas mangelhafte Spanische, die stets knappe, präzise und gefüllte Wortwahl der ignatianischen Schriften so adäquat wie möglich ins Deutsche zu übertragen. K.s Übersetzung basiert auf der letzten textkritischen Ausgabe des ursprünglichsten spanischen Textes, herausgegeben in den Mon. Hist. S. J., S. 2 t.1, 733–789, Rom, 1969. Die deutsche Übersetzung von K. ist darauf bedacht, sich so buchstabengetreu wie möglich am spanischen Grundtext zu halten, und soviel wie möglich dieselben Ausdrücke im Spanischen stets auf dieselbe Weise zu übersetzen. K. gebraucht dabei die von diesem spanischen Text zusammengestellte Konkordanz. Dadurch gewinnt K.s Übersetzung bedeutende Vorteile gegenüber z. B. der von A. Haas.

Einige Stichproben von typischen Worten und Ausdrücken wie „af(f)ecto(s), affección, gusto, composición (viendo el lugar), disposición, indifferente, contemplación, meditación, (subyecta) materia, materias de elección" lassen im Vergleich bei K. eine viel konsequenter durchgeführte und präzisere Übersetzung erkennen als bei Haas. Wenn man die Übersetzung von schwierigen, komplizierten Ignatius-Sätzen in a.a.O. Nr. 47, 234, 325 liest, dann spürt man bald, daß die hier angebotene deutsche Übersetzung dem spanischen Text von Ignatius besonders gerecht wird. Dasselbe merkt man auch bei der Übertragung von Schrifttexten, die nach dem Grundtext von Ignatius ins Deutsche übersetzt wurden. Bis in die Typographie hinein (s. Anmerkung 31, S. 107) ist die Übersetzung darauf aus, sich der Schreibweise des Ignatius anzuschließen.

Besonders nützlich sind die zahlreichen am Rande angebrachten Verweise auf andere Stellen in den Übungen, die von derselben Thematik handeln, in dieser Ausgabe, die an erster Stelle gedacht ist als eine ignatianische Handreichung für Priester, die in verschiedenen Exerzitienhäusern Geistliche Übungen geben, aber auch geistliche Führung sein will für jeden Exerzitant, der sein Leben mehr zur Ehre Gottes ordnen will. Diese Anordnung der Verweise ist ein wichtiges Hilfsmittel, um den Text der Übungen in seinem inneren geistigen Zusammenhang aufleuchten zu lassen.

Was diese Ausgabe besonders empfehlenswert macht, neben den bereits genannten Qualitäten der Übersetzung der Übungen, die ungefähr die Hälfte der Gesamtausgabe ausmacht, ist die Hinzufügung von anderen Ignatius-Texten, die Kenntnis und Gebrauch der Übungen erklären, vertiefen und besser integrieren können in das Gesamte der Spiritualität und Pastoral des Ignatius. Umgekehrt bereichern Dokumente, mehr gedacht für ordensinternen Gebrauch, dieses ignatianisch-seelsorgliche Instrument par excellence, die Übungen.

Texte, von denen mehrere erstmalig ins Deutsche übersetzt worden sind, und deren Übersetzung von derselben Qualität ist wie die der bereits besprochenen Übungen, sind: Verschiedene Anleitungen für das Geben der Übungen, durch Ignatius selbst aufgeschrieben oder von ihm diktiert und durch andere aufgezeichnet; Teile seiner Autobiographie, die seine geistlichen Erfahrungen zu Loyola und Manresa beschreiben, die der Abfassung seiner Übungen zugrunde lagen; eine Übersicht über Ignatius eigene Erwägungen zur Wahl nach der sog. dritten Weise (sog. „Deliberatio de Paupertate") und dreizehn Briefe (darunter bebekannte wie den an Miona, Rejadell en Borgias), die seine Ansichten über das Treffen von Entscheidungen, das Unterscheiden der Geister, den pastoralen Umgang und die von ihm den Übungen beigelegte Bedeutung deutlich machen; der für die Übungen so wichtige Abschnitt von der Wahl wurde miterhellt durch Texte aus den Ignatius Konstitutionen, die von den Richtlinien im verantwortlichen apostolischen Einsatz handeln; die Regeln von der Unterscheidung der Geister in den Übungen werden unterstützt in einer Ausweitung zur Gemeinsamen Unterscheidung durch die Hinzufügung der ersten gemeinsamen Überlegung der Gesellen um Ignatius im Jahre 1539 (sog. „Deliberatio primorum patrum"). K. hat auch hier wie in dem Text der Übungen zusammenhängende Themen, Ausdrücke und Erkenntnisse über das Ganze aller dieser Dokumente durch die am Rande angebrachten Verweise miteinander verbunden, die zusammen den Zusammenhang der Einsichten des Ignatius aufweisen und nochmals belegen.

Beim Zusammenstellen und Übersetzen der Übungen und anderer damit zusammenhängender Dokumente hat K. sich inspirieren lassen von der noch immer richtunggebenden Ausgabe des spanischen Jesuiten und Ignatiuskenners José Calveras. Er trifft in dieser Ausgabe (ed. Balmes, Barcelona, 1958²) teilweise eine andere Auswahl aus den in Frage kommenden Dokumenten als K. K. legt in seiner Textauswahl, die er nicht näher begründet, vor allem Nachdruck auf die Dokumente, die Bezug haben auf die Wahl oder die Unterscheidung der Geister in den Übungen, vor allem aus der Sicht dessen, der die Übungen gibt. Ohne weiter einzugehen auf die dahinterliegende Diskussion über die Übungen als Mittel zum Vollzug einer Wahl (zum Treffen einer Entscheidung) oder als Instrument und Schule für den Umgang mit Gott (für das Verhältnis zu Gott), bleibt doch die Frage, ob nicht gerade Letzteres mehr hätte akzentuiert werden können bei der Auswahl der Texte. Dazu hätten dienen können z. B. Texte aus dem „Geistlichen Tagebuch" über das Beten zu den Mittlern, das Treffen der Wahl nach der sogenannten zweiten Weise, das Durchführen der Reflexion und der Gewissensuntersuchung und die Sorgfältigkeit der Unterscheidung der Geister bezüglich des Gebetes.

Auch andere Texte aus den Konstitutionen und dem Examen Generale über die Nachfolge Christi und das Finden Gottes in Allem hätten beitragen können zu einem besseren Verstehen von Texten aus den Übungen wie z. B. „die dritte Art der Demut" und die „Betrachtung, um die Liebe zu erlangen".

Schließlich noch etwas über die 45 meist kurzen Anmerkungen, die K. zu dem Text der Übungen macht. Teilweise bestehen diese aus ergänzenden historischen Informationen und Erklärungen, die nötig sind, um einige zeitbedingte Ausdrücke und Einsichten des Ignatius zu verstehen, teils gibt K. theologische Erklärungen, die auf aktuelle Fragen Antwort geben wollen. Dabei verleugnet der Übersetzer nicht, daß er der Verfasser einer fundamentaltheologischen Studie „Der Glaube kommt vom Hören" ist. Dadurch laufen einige Erklärungen Gefahr, den Ignatius Text einseitig zu interpretieren.

Manchmal fragt man sich, ob eine zu ausgebreitete theologische Argumentation über z. B. das „dialogische Selbstverständnis" (Anm. 8, S. 23f) nicht gerade den in sich klaren Text des Ignatius über das vertrauensvoll offen Stehen des Exerzitanten dem Exerzitienleiter gegenüber verdunkelt, und auch Anm. 9 (24f) über den rechten Gebrauch der irdischen Güter den Text etwas überbelastet. Zuweilen ist es eher ein zu wenig an Erklärungen. So bekommt die Anweisung, eine Betrachtung über die Erscheinung des Auferstandenen bei seiner Mutter zu machen (Nr. 299), keine einzige Erläuterung. Auch die Anm. 10, wo die besondere Aufmerksamkeit in der Gewissenserforschung psychologisch so eingerichtet sein soll, daß Ignatius dabei dazu anregt, „daß man innerhalb weniger Tage eine Fehlhaltung abbaut" (27) und die Aussage (Anm. 15, S. 36) über den schwierigen Begriff „composición", wobei der „psychologische Vorgang" „tagtraumartig" sein soll, verdienen Erklärung. Ich finde, daß K. zu viel „dialogisches Selbstverständnis" dem Text des Ignatius hinzufügen will, wenn er bei der Warnung einer zu blutigen Züchtigung des Fleisches (Anm. 19, S. 85) dem modernen Leser meint sagen zu müssen: „Wahre Selbstüberwindung erreicht man wohl eher in der Hingabe an den konkreten Dienst für andere." Auch in anderen Anm. werden Texte von Ignatius wohl etwas zu ‚dialogisch' eingeschätzt. So wird bei Anm. 30 (96), die das Trösteramt, das der Auferstandene ausübt, mit dem „wie Freunde einander zu trösten pflegen" (G. Ü. 224) vergleicht, gesagt: „Diese Formulierung ist vielleicht die am meisten bezeichnende für das den Geistlichen Übungen zugrunde liegende Menschenbild." Dieser Satz als Ganzes fordert eine Auslegung, während das hinzugefügte „vielleicht" noch eine extra Erklärung nahelegt. Es scheint mir auch, daß die etwas irritierende Aussage von Ignatius: „von dem Weißen, das ich sehe, glauben, daß es schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt" (G. Ü. 365) von K. zu milde ausgelegt wird, indem er auf die „paradoxe Struktur aller wirklichen Glaubensaussagen" verweist und auf die Tatsache, daß man Jesus Christus „nur innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden gerecht" wird (Anm. 45, S. 152).

Was der Übersetzer über die „sichtbare Institutionalität der Kirche" sagt (Anm. 43, S. 149) und über das „der Gemeinde gegenüberstehende besondere Amt, das nur in der Weihe durch bisherige Amtsträger übertragen werden kann", bringt gerade in einem Konflikt, um den es sich in Nr. 365 auch handelt, die Notwendigkeit mit sich für ein „sentire cum Ecclesia". Hier schein Ignatius' Selbstverständnis am allerwenigstens „dialogal" zu sein. Es ist das Nennen der hierarchischen Kirche (z. B. in 170, 353, 365)), das eine spezifische Glaubensübergabe fordert.

Zusammenfassend ist zu sagen: der deutsche Sprachraum ist um eine besonders sorgfältig ausgearbeitete Übersetzung der Geistlichen Übungen, zusammen mit anderen wichtigen ignatianischen Dokumenten, reicher. „Die Tatsache", sagt K. in dem Nachwort, daß die Exercitien „immer wieder Männern und Frauen geholfen haben, Jesus Christus persönlich zu begegnen", war für den St.-Benno-Verlag Anlaß, aber auch besonderes Anliegen des Übersetzers, diese Ausgabe erscheinen zu lassen. Aber auch Lob für den Übersetzer. Sowohl Übersetzer als auch Herausgeber haben mit dieser Ausgabe viele verpflichtet, ähnliche Impulse wie die der Geistlichen Übungen „der heutigen geistigen Entwicklung aus der geistlichen Erfahrung der Kirche bleibend zu vermitteln". (328).

Haelen (NL) Gerard Wilkens

Wagner, Harald: **Die eine Kirche und die vielen Kirchen.** Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 334 S. (Münchener Universitätsschriften. Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd 16) kart. DM 68.–

Beim Lesen der vorliegenden Münchener Habil.-Schrift geht als erstes dies auf: in der Erforschung des möhlerschen Werkes ist noch kein Ende abzusehen, und dies gilt sowohl für die Quelle und die theologisch interessanten Themen im Werk J. A. Möhlers als auch für die Interpretation seiner Theologie. Nicht zuletzt sind es die ekklesiologischen Themen, die noch längst nicht ausdiskutiert sind: etwa die Grundlegung der Kirche, ihre Struktur, die Frage nach Einheit, Vielheit/Vielfalt, Kirche und Konfessionen usw. Wer also geglaubt hat, daß alles, was im Hinblick auf Möhlers Ekklesiologie zu sagen ist, gesagt worden sei, nicht zuletzt durch das Werk und die bedeutenden Publikationen Josef Rupert Geiselmanns, der wird durch diese Arbeit von H. Wagner eines Besseren belehrt. Zunächst sah es ganz so aus, als gäbe es zwischen Möhlers „Einheit" und „Symbolik" keine Verbindungslinie; beim frühen Möhler seien vielmehr die Anliegen der Symbolik nicht lebendig gewesen. In aller Regel deutete man das möhlersche Werk so: Möhler habe die verschiedenen Themata dialektisch behandelt, und folglich ließen sich in Gegensätzen verlaufende Entwicklungen mit jeweils anderen Konsequenzen aufweisen. Das hatte auch Geltung für Möhlers ekklesiologische Aussagen. Gerade was das zuletzt Gesagte angeht, haben die Resultate der Schrift W.s etwas anderes freigelegt. Vf. übernimmt keineswegs die überkommene Sicht, variiert nicht nur Hergebrachtes, sondern offeriert eine neue Perspektive; er weist nach und belegt durchaus, daß die Ansätze für das Spätwerk Möhlers, die Symbolik, schon in seinen frühen Werken angelegt und vorbereitet sind. Damit weitet sich auch der Begriff „Symbolik". Man wird fürderhin mit dem gefüllteren Verständnis dessen rechnen müssen.

Zunächst einige inhaltliche Hinweise zu W.s Werk: Vf. setzt an mit der Vorgeschichte von Möhlers „Einheit" und befaßt sich einleitend mit der bisherigen Auslegung dieses Werkes (von A. Knöpfler über F. Vigener zu J. R. Geiselmann und H. Geisser). In geraffter Form werden sodann die zentralen Inhalte des möhlerschen Werkes dargeboten (Die Eine Kirche – Die vielen Kirchen – Der junge Möhler als Symboliker), was in dieser Form dem Aufbau in Möhlers Werk durchaus korrespondiert. Was W. insbesondere herausgearbeitet hat, ist die Tatsache, daß Möhlers Ausführungen keineswegs nur theologisch-spekulativ sein wollen, sondern im großen und ganzen einen „Sitz im Leben" haben: in der konfessionellen Situation seiner Zeit.

Bei der Darstellung der Ekklesiologie der „Einheit" versucht Vf. von dem zentralen Begriff „Leben" her alles aufzuschlüsseln.

Es kommt ihm vor allem auf die Herkunft und die unterschiedliche Verwendung dieses theologischen Schlüsselbegriffes „Leben" an: er leitet ihn her von der Romantik, von Schleiermacher und Schelling, wobei er von der Geiselmannschen Interpretation um einiges abrückt. Interessant dürfte in diesem Zusammenhang vor allem der Aufweis sein, daß Möhler in der Verwendung des Begriffs „Leben" sowohl eklektisch verfuhr als auch eigenschöpferisch vorging. Durch den Rückgriff auf diesen zentralen Terminus vermag Vf. darzutun, daß das Leben vor der Lehre und der reinen Begrifflichkeit den Vorrang haben muß, ja vor allem, daß mit Leben die Vielfalt in Funktion, Ausdruck und Darstellung gegeben ist, womit er sich zudem die Voraussetzungen geschaffen hat, der Frage nach Einheit und Vielheit/Vielfalt nachzugehen und ihr Zueinander besser in den Blick zu bekommen.

Von der „christozentrischen Pneumatologie" (ein übrigens sehr aktuelles Thema auch unserer Tage) werden die Fundamente der möhlerschen Ekklesiologie deutlich: „Leben" – verstanden als Leben aus dem Heiligen Geist. Von dieser Basis aus vermag Vf. den Einheits-Gedanken gut zur Darstellung zu bringen; auch dies geschieht wiederum durch die Herausarbeitung der einschlägigen Motivationen, des Gesamtzusammenhangs und der damaligen Situation. Die Einheitsvorstellung Möhlers ist nun einmal nicht vorstellbar ohne das romantische Einheitsdenken etwa eines Schleiermacher u. a., von Möhler freilich – wie gesagt – in eine schöpferische Synthese gebracht.

Es folgt desweiteren ein Blick auf jene Arbeiten Möhlers, die unmittelbar nach seiner „Einheit" erschienen: „Athanasius" und „Anselm", aus denen W. herausarbeitet, daß sie nicht zuletzt, weil sie sich von Schleiermacher absetzen und auf die Christologie als Kriterium der Ekklesiologie den Akzent legen, etwas „Neues" sind, was freilich vom Vf. nicht als neue Phase in einem dialektischen Prozeß verstanden, sondern lediglich als von der neuen Christologie verursacht gedeutet wird.

Gemäß der Reihenfolge in der Darlegung treten die „vielen Kirchen" in das Blickfeld, und zwar weil das theologische Fundament dafür gelegt ist.

Näherhin handelt es sich um die Frage der Vielfalt, der Vielheit, der Vielheit ohne Einheit, der Einheit in Vielheit, um Probleme des legitimen und illegitimen Plurals der Kirchen und der Häresie. Möhler ist offenbar von der damaligen konfessionellen Situation sehr betroffen, sein Interesse ist infolgedessen alles andere als nur theoretischer Natur. In diesem Zusammenhang eröffnet W. das Verständnis für die sehr massiven und für unsere Ohren hart sich ausnehmenden Gedanken zum Thema Kirche und Häresie. Solch ein Verständnis ist nur zu gewinnen, wenn man eine Unterscheidung mit berücksichtigt, die von Möhler selbst vorgenommen wird: die Unterscheidung von Idee und konkreter Wirklichkeit.

Es ist vornehmlich der dritte Teil der Arbeit, der von der grundlegenden Erkenntnis lebt, daß Möhlers Symbolverständnis umfassender ist als der Symbolbegriff des Glaubensbekenntnisses.

Das belegt die Tatsache, daß schon der junge Möhler ein ausgesprochener Symboliker war, und es konnte auch nicht mehr schwer sein, die Linien zum Begriff „Symbolik" des späten Möhler durchzuziehen. Die Anstöße zu diesem umfassenden Symbolverständnis kamen zweifelsohne von Schelling, Schleiermacher und Creuzer. Durch das neue Verständnis wird Möhler in die Lage versetzt, die Kirche als Kunstwerk darzustellen, als die Gestalt des Unendlichen im Endlichen, des Unsichtbaren im Sichtbaren, als die Koinzidenz von Allgemeinem und Besonderem. Damit wird er zum Verfasser einer gewaltigen theologischen Ästhetik (vergleichbar etwa dem Werk H. U. v. Balthasars). Sein, Leben, Struktur und Funktion der Kirche erscheinen nun in völlig neuem Licht; Kirche wird geradezu zum Realsymbol, zur Darstellung der Einheit zwischen Gott und Mensch.

Im Rahmen des umfassenden Symbolbegriffs erhält auch das engere Symbolverständnis, die Darstellung der Glaubensbekenntnisse nämlich, seinen Sinn: als Ausdruck der Wahrheit können Bekenntnisse durchaus in ihrem Symbolcharakter als kognitives und unterscheidendes Zeichen fungieren.

In der Arbeit W.s wird im übrigen klar erkennbar herausgearbeitet, wer Möhler in diesem Verständnis von Symbolik nachhaltig bestimmt hat, nämlich Planck, Marheinecke, Schleiermacher, Drey. Nicht unterschlagen wird zudem, daß bei Möhler nach der Einheit auffallend die Gegensätze zwischen den Konfessionen stärker zur Darstellung kommen und damit theologische Kontroversfragen in die Mitte rückten. Verursacht war dies vor allem durch die Frontstellung der Protestanten damals, nach außen hin ablesbar an den Reformationsjubiläen und dem Aufkommen einer antikatholischen Gesinnung.

Der letzte Teil dieser in vieler Hinsicht aufschlußreichen Arbeit W.s zeigt, daß er nicht nur ökumenisch auf dem laufenden ist und theologisches Urteilsvermögen besitzt, sondern daß theologische Arbeit, zumal diejenige Möhlers, eine Wirkungsgeschichte hat.

Auch Geschichtliches kann uns in unseren gegenwärtigen Anliegen ein Stück weiterbringen. So gesehen ist W.s „Horizontverschmelzung" durchaus sinnvoll: die heutigen und die in der Zeit Möhlers und durch seine Behandlung aufgeworfenen Probleme miteinander und ineinander zu bedenken. In der Konfrontation mit dem Geschichtlichen kann dem Heutigen klar werden, daß nicht allein Gegenwärtiges zum Maßstab der zu verhandelnden Frage werden darf. Natürlich mußte vom Vf. für eine Aktualisierung eine Auswahl der ökumenischen Probleme getroffen werden. Er hat sich an die Themen gehalten, mit denen sich auch Möhler befaßt hat, mit solchen überdies, die in der Kirche mittlerweile weithin rezipiert worden sind; man denke hierbei nur an Themen wie Einheit und Vielfalt in der Kirche, Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit, Kirche und Konfessionen, Einheitsmodelle und Zielvorstellungen usw. Gerade wer diesen letzten Abschnitt der Arbeit W.s liest, wird sich der Erkenntnis nicht versagen, daß Vf. mit Spürsinn, in gelungener und zugleich engagierter Weise zu aktualisieren versteht.

Insgesamt darf man zu dieser Arbeit W.s feststellen, daß die neue Perspektive aus einem umfassenden Vergleich der theologischen und philosophischen Werke jener Epoche möglich wurde. So entsteht vor dem Leser eine kontinuierlich verlaufende Linie in der theologischen Entwicklung Möhlers, aus der sorgfältigen Analyse zeitgenössischer katholischer und auch evangelischer Theologen, ja aus der gesamten geistigen Situation der Zeit hergeleitet. Es fällt auf, daß W. auch die bislang in der Literatur nicht verwendeten Rezensionen der Tübinger Quartalschrift zum Thema Kirche und Union zu Rate gezogen hat. Daraus geht ja eindeutig hervor, daß J. A. Möhler die einschlägige Frage nach Kirche, Kirchen und Konfessionen präsent war, und zwar auch was speziell dieses Erstlingswerk angeht. Anerkennen muß man, daß W. bislang nicht oder zu wenig erkannte Einflüsse und Motivationen von Schleiermacher und Schelling, aber auch von Novalis, Fr. Schlegel und Fr. Creuzer freizulegen und für das Neufassen des Symbolikbegriffs zu nutzen wußte. Eine Singularität diesbezüglich ist besonders erwähnenswert: das für Möhlers „Einheit im Glauben" besonders wichtige Werk „Theoduls Gastmahl". Bislang fand es wenig Beachtung und Verwendung. Zumal dieses Werk war dazu angetan, die Symbolik beim jungen Möhler zu bestätigen.

Alles in allem stehen wir vor dem Resultat: die Genese des möhlerschen Gesamtwerkes ist von großer Kontinuität, und dies widerspricht in vielem dem, was man bisher im Kontext einer alles beherrschenden „Dialektik" gesehen hat. Um den Nachweis dieser Kontinuität ging es dem Vf.; es handelt sich im übrigen um eine Kontinuität im Sinne einer christozentrischen Pneumatologie, die sich in der „Einheit" erkennbar absetzt von der in der Inkarnation gründenden Christozentrik. Es zahlt sich also aus, wenn man mit der Geistes- und Theologiegeschichte vertraut ist und mit einigem Spürsinn die Quellen auszuschöpfen versteht. Zuweilen freilich entsteht in der diffizilen Arbeit die Gefahr, daß man vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen kann. Dem versucht Vf. dadurch zu begegnen, daß er durch Zusammenfassungen und Rückblicke dem Leser hilft, den Gedankenduktus der Untersuchung nicht aus den Augen zu verlieren. Die Möhlerforschung wird an dieser Arbeit zukünftig nicht vorbeigehen können.

München Heinrich Döring

Hömig, Herbert: **Das preußische Zentrum in der Weimarer Republik.** – Mainz: Grünewald 1979. 336 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen Bd 28) kart. DM 68.–

Die zeitgeschichtliche Forschung nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich nur zögernd mit der innenpolitischen Entwicklung in den deutschen Ländern während der Jahre der Weimarer Republik befaßt. Preußen als dem größten deutschen Gliedstaat kommt für die Geschichte der Weimarer Republik dabei naturgemäß eine zentrale Rolle zu. Aufmerksamkeit zog zunächst der für das Schicksal der Republik so folgenreiche „Preußenschlag" Papens vom 20. Juli 1932 auf sich. Die Absetzung der geschäftsführenden preußischen Regierung signalisierte die Auflösung der Weimarer Republik (K. D. Bracher). Demgegenüber fiel die Stabilität der preußischen Regierung und die Stetigkeit ihrer Politik auf. Das Verdienst dafür wurde im wesentlichen dem größeren Koalitionspartner, der sozialdemokratischen Partei, zugeschrieben. Demgemäß richtete sich das biographische Interesse zunächst auf die sozialdemokratischen Spitzenpolitiker, den langjährigen Ministerpräsidenten Otto Braun und die Innenminister Carl Severing und Albert Grzesinski, aber auch auf die Kulturpolitiker Otto Boelitz (DVP) und Carl Heinrich Becker (DDP-nahe).

Es ist das Verdienst des Vf.s, nunmehr die Bedeutung der preußischen Zentrumsfraktion für die innere Entwicklung Preußens und des Reiches herausgearbeitet zu haben. Er stellt sich „die Aufgabe, die Politik des Zentrums als tragende Kraft des demokratischen Systems in Preußen vor dem Hintergrund seiner ideologischen Voraussetzungen ... und den realen Möglichkeiten zur politischen Vertretung der konkreten Anliegen des kath. Volksteils zu untersuchen" (10). Bei allem weltanschaulichen Gegensatz zwischen der führenden marxistisch orientierten Sozialdemokratie und dem Juniorpartner Zentrum, der sich vor allem in der Kultur- und Personalpolitik zeigte und zu eigenständigem politischem Handeln der Zentrumsfraktion auch gegenüber der Regierungspolitik führte, ließ man aber nie die gemeinsame Verantwortung für eine demokratische Entwicklung der Republik aus dem Auge geraten. Der Schwerpunkt der Politik der preußischen Zentrumspartei lag bei der Fraktion. Die führenden Parteipolitiker – zunächst Porsch und Herold und später Heß, Lauscher und Gronowski – blieben in der Fraktion, während in der Ministerriege weniger profilierte Politiker saßen (nur Hirtsiefer erlangte einige Bedeutung). Während Vf. Programm und Praxis der Parteien gut herausarbeitet, vermisse ich eine stärkere Betrachtung der Politik des Zentrums von den bedeutenderen Persönlichkeiten und den sie leitenden Erfahrungen und Ideen aus. Porsch und Heß, Hirtsiefer und Lauscher bleiben so merkwürdig unprofiliert. Für Stegerwald und Marx gilt indes, daß von ihrer kurzfristigen Regierungsübernahme (1921/1925) keine die preußische Politik nachhaltig prägende Wirkung ausging.

Nach einer Einführung behandelt Vf. im 2. Teil die Entstehung der preußischen Republik. Der Umsturz des 9. November 1918 hatte das Schicksal der Hohenzollernmonarchie besiegelt. Es war das Verdienst besonnener SPD-Politiker, marxistische Revolutionsversuche in die Kanäle einer demokratischen Republik geleitet zu haben. Ziel der konkreten politischen Arbeit sollte es sein, durch Demokratisierung eine sozialistische Republik zu erreichen (Otto Braun). Es ist bezeichnend, daß das Zentrum aus dem allgemeinen Niedergang und Umwandlungsprozeß der Parteien fast unversehrt, was Wählerschichten und Politik anging, hervorging. Eine wesentliche Hilfe zur Integration waren die kulturkämpferischen Erlasse des Kultusministers Adolf Hoffmann (USPD). Demgegenüber hatten die Sozialdemokraten in den ersten Jahren der Republik zu kämpfen mit einem revolutionären (USPD) und einem reformerischen Flügel (Mehrheitssozialisten), während sie sich nach außen von den Kommunisten Moskauer Provenienz absetzen mußten. Die inneren Auseinandersetzungen lähmten diese Partei so sehr, daß sie im Reich oftmals in unfruchtbarer Opposition verharrten. Im Parteienspektrum nahm die konservative antidemokratische, antirepublikanische, nationale, monarchistische

und protestantische DNVP die äußerste Rechte ein und zieh die christliche Schwesterpartei der unchristlichen Koalition mit der marxistischen Sozialdemokratie. Hier waren es der Katholikenausschuß der DNVP und prominente Katholiken um Martin Spahn und andere, die eine latente Gefährdung für das Zentrum bedeuteten, da in den ersten Jahren das eigene Ja des Zentrums zur Republik nicht unbestritten war und ihr agrarisch-mittelständischer Flügel um Papen Rechtstendenzen erkennen ließ. Stegerwalds Versuch einer interkonfessionellen christlichen und demokratischen Volkspartei schlug fehl. Die Liberalen fanden sich in der linksliberalen DDP und der konservativen DVP. Mit beiden Parteien war eine begrenzte Koalitionsmöglichkeit für das Zentrum gegeben.

Die Wahlen zur Deutschen Nationalversammlung und zur Preußischen Landesversammlung hatten SPD und Zentrum eine zentrale Rolle zugespielt. Mit den Stimmen der Weimarer Koalition (SPD, Zentrum, DDP) war die Weimarer Reichsverfassung und die Preußische Verfassung verabschiedet worden. Trotz aller weltanschaulichen Gegensätze hatte staatspolitische Vernunft zu einem tragfähigen Kompromiß geführt, der gemeinsame Regierungsarbeit in Preußen ermöglichte. Die „Haltung (der) Koalitionsparteien zu den kirchen- und kulturpolitischen Fragen" wurde zum „Prüfstein für den Zusammenhalt der Koalition" (48). Das Zentrum war gezwungen, sich vor der Wählerschaft durch kulturpolitische Erfolge zu rechtfertigen. Auch deshalb lag das Schwergewicht des preußischen Zentrums bei der Fraktion und nicht bei den Regierungsmitgliedern des Zentrums. Außerhalb der Regierungsverantwortung wäre das Zentrum zur Bedeutungslosigkeit verdammt gewesen. Den Zentrumspolitikern war es gelungen, „die Priorität der kirchen- und schulpolitischen Interessen in der politischen Strategie des Zentrums zu wahren. Diesen Interessen blieben alle anderen Fragen der Reichs- und Landespolitik untergeordnet" (85). Darauf beruht die „innere Geschlossenheit und Aktionsfähigkeit" des Zentrums und nur so konnte es sich „als konstanter Faktor in der deutschen Innenpolitik" (37) erweisen. „Die Stabilität eines solchen Regierungsbündnisses ließ sich nur durch den Interessenausgleich auf anderen Gebieten sichern. Damit verstärkte sich bei den Parteien aber auch die Neigung, allein um der Teilhabe an der Macht willen an der Koalition festzuhalten und grundsätzliche Interessenkonflikte ungelöst vor sich herzuschieben" (49).

Die Regierungskrise von 1921, die durch den Rücktritt des Kabinetts Stegerwald veranlaßt wurde, konnte beendet werden durch eine große Koalition (SPD, Zentrum, DDP, DVP) unter Otto Braun 1921–1925, weil Heß in der Zentrumsfraktion seine Option für das Regierungsbündnis mit der Sozialdemokratie durchsetzte und gegen mancherlei Rechtstendenzen in der Gesamtpartei durchhielt. Letztere zeigten sich erschreckend im „ersten Papenstreich" vom 23. Jan. 1925, als Vertreter des agrarischen Flügels um Papen der Fraktion die Gefolgschaft versagten. Um die ohnehin schwache Weimarer Koalition nach dem Kabinett Marx 1925 nicht zu gefährden, war die SPD nunmehr zu größeren kulturpolitischen Zugeständnissen gegenüber dem Zentrum gezwungen. Die „Neigung der Weimarer Parteien, im Konfliktsfall den Status quo in Grundsatzfragen zu bewahren, wurde nach der Krise von 1925 immer mehr zum beherrschenden Integrationsfaktor der preußischen Politik" (147), engte allerdings auch den Aktionsradius der Regierung ein. Braun regierte mit einer „Mehrheit minus 1 plus Angst der Opposition", wie er 1927 sagte. Heß konnte feststellen: „Die Republik steht fest, dafür bürgt das Zentrum" (151). Sein Kurs war nur möglich durch konkrete personal- und kulturpolitische Erfolge. Die faktische Diskriminierung der Katholiken bei der Besetzung öffentlicher Ämter im Kaiserreich war ein ständiges Stimulans zur Forderung des Zentrums nach Parität. „Erhaltung des Berufsbeamtentums in seinen rechtlichen und sozialen Grundlagen" (163), nicht parteipolitischer Proporz, sondern „Gleichberechtigung" der Katholiken und „Demokratisierung der Verwaltung" waren die politischen Leitlinien. So ging es um „planmäßige Personalpolitik in den Ministerien und im Verwaltungsapparat der Provinzen "(162). Während der SPD mehr an Polizeipräsidentenposten gelegen war, konnte das Zentrum mehr Landräte durchsetzen. Gegen die Vorwürfe der DNVP von „Ämterschacher" und „Parteienwirtschaft" verwies das Zentrum auf die Imparität der Katholiken, die auch 1932 nicht beseitigt war.

Augenfälliger aber waren die kulturpolitischen Erfolge, die im Abschluß des Preußenkonkordats 1929 und in der Sicherung der Konfessionsschule in Preußen gipfelten. Die Zentrumsfraktion hatte 1925 Konkordatsverhandlungen von Braun gefordert und personalpolitisch durch den neuen katholischen Staatssekretär Lammers im Kultusministerium abgesichert. Nach zähem Ringen hatte der Apostolische Nuntius E. Pacelli ein Ergebnis erzielt, das zwar im Blick auf das Bayrische Konkordat deutlich zu wünschen übrig ließ, vor allem weil eine Regelung der Schulfrage politisch nicht durchsetzbar erschien, insgesamt aber einen großartigen Erfolg der preußischen Zentrumspolitik darstellte. Mit einem für preußische Verhältnisse ungemein guten Ergebnis trotz der anhaltenden und scharfen Hetze gegen das Konkordat hatte Heß vor seinen Wählern, aber auch vor der Reichstagsfraktion, dem preußischen Episkopat und dem Vatikan seine Politik und Koalition mit den Sozialdemokraten gerechtfertigt und neu gefestigt. In der Frage der Konfessionsschule blieb trotz mancher Änderungsversuche der SPD der Status quo in Preußen erhalten.

Das Zentrum war eine ausgesprochene „Fraktionspartei" und hatte 1933 in Deutschland nur 200 000 Mitglieder. Die Landespartei hatte gegenüber der beherrschenden Landtagsfraktion kein Profil und Eigengewicht. Leider unterrichtet Vf. zu wenig über die Struktur und Arbeitsweise der Zentrumszeitungen. Unbeachtet blieb, daß z. B. Papen erhebliche Anteile an der „Germania" besaß. Die Überalterung der Parlamentarier wurde im Laufe der Jahre etwas abgebaut. Die Grundhaltung war konservativ. Neben den christlichen Gewerkschaften gab es auf der anderen Seite das agrarisch-bürokratische Element. Es wäre wünschenswert gewesen, ein wenig mehr Licht in die Gegensätze der Fraktion zu bringen und den autokratischen Stil von Heß herauszustellen. So schrieb z. B. der DVP-Abgeordnete Pinkerneil in der DAZ am 22. Juni 1928: „... was hat beim Zentrum schon die Fraktion zu sagen? Die Linke sitzt in Köckelbräu und schwört Heinrich Hirtsiefer die Treue, und die Rechte leistet bei Kempinski den Eid, sich nicht unterbuttern zu lassen. Derweil geht Herr Heß mit Herrn Heilmann (Fraktionsführer der SPD) spazieren – und die Marschroute der Partei ist festgelegt."

Der Niedergang der Preußenkoalition seit 1930 ist wesentlich mitbedingt durch die Wirtschaftskrise und eine Rechtswendung im deutschen Volk insgesamt. Das „System Heß", durch die Koalition mit der SPD in Preußen die sozialdemokratische Reichstagsfraktion zur Tolerierung der Brüningschen Wirtschafts- und Finanzpolitik zu bewegen, war ein Zweckbündnis, aber kein „Bollwerk gegen den anstürmenden Rechtsradikalismus" (236). Interessant ist, daß Brüning schon 1930 ein „Zähmungskonzept" für die NSDAP überlegte, indem er eine Koalition des Zentrums in Preußen mit der NSDAP unter einem Ministerpräsidenten Goerdeler ins Auge faßte. Das Volksbegehren des „Stahlhelm" zur Auflösung des Landtags, die Rückkehr des tüchtigen, aber ungeliebten Innenministers Severing, unpopuläre Sparmaßnahmen, der Rücktritt des Finanzministers Höpker-Aschoff, die Krankheit von Heß u. a. lähmten eine offensive Regierungspolitik und zogen das Zentrum mit in den Prestigeverlust. „Der Tod des Parteiführers (Heß am 4. Februar 1932) leitete eine folgenschwere Wende in der preußischen Innenpolitik ein." Bei den Wahlen vom 24. April 1932 erreichte die NSDAP 36,3 Prozent der Stimmen, die Weimarer Koalition nur 38 Prozent. Die Regierung Braun vermochte zwar geschäftsführend im Amt zu bleiben, doch am 20. Juli 1932 erfolgte der „Preußenschlag" Papens, ohne daß sich das Preußenkabinett wirksam zur Wehr setzte. Während Hirtsiefer die Rechtsansprüche der preußischen Regierung verfolgte, verhandelten Lauscher und Graß wegen einer Regierungskoalition mit den Nationalsozialisten. Diese Doppelstrategie des Zentrums aber war eine „entscheidende politische Fehlspekulation, die eine unheilbare Bresche in die Front der demokratischen Parteien schlug" (271). Die braune Flut stieg unaufhaltsam. Bei den Landtagswahlen vom 5. März 1933 erreichten die NSDAP und die Kampffront von Papens „Schwarz-Weiß-Rot" 51,8 Prozent der Stimmen. Das Zentrum „hatte sich ... in Verkennung des totalitären Charakters der nationalsozialistischen Bewegung nach dem 20. Juli 1932 durch seine Koalitionsverhandlungen kompromitiert, ohne durch diesen Akt der Selbstpreisgabe der parlamentarischen Demokratie in Deutschland historisch einen Dienst erwiesen zu haben" (278). So endet die Darstellung der Ereignisse in Resignation.

Einige Ungenauigkeiten und Fehler sind anzumerken: S. 187 wird bei der Konkordatsfrage dargetan, daß ein Arrangement mit Preußen für den Vatikan „vorerst nicht dringlich" gewesen sei. Im Gegensatz zu dieser Meinung hat Nuntius Pacelli von Dezember 1919 an hartnäckig sein Ziel „Preußenkonkordat" verfolgt, im verstärktem Maße wieder nach Abschluß des Bayrischen Konkordats. S. 190 Anm. 32 wird Lammers falsch zitiert: statt „dilatorischer Verhandlungsmethoden" muß es „diktatori-

scher" heißen. S. 194 Anm. 60 geht es um ein Schreiben vom 10. Juni 1929 statt 1926. S. 195 wird davon gesprochen, daß die Ratifizierung des Konkordats am 9. Juli abgeschlossen gewesen sei; richtig ist indes, daß am 9. Juli das Gesetz zum Preußenkonkordat vom Landtag beschlossen, das Konkordat aber am 13. August ratifiziert worden ist. S. 204 behauptet Vf., das Konkordat sei ermöglicht worden dadurch, „daß die Kurie frühzeitig auf die Regelung der Schulfrage in diesem Vertrag verzichtete". Dies stimmt nur, wenn „Regelung der Schulfrage" im strengen Sinn etwa nach dem Modell des Bayrischen Konkordats verstanden wird; eine Schulformel war 1927 erarbeitet worden und entfiel erst zwischen dem 21. April und 2. Mai 1929, weil das Konkordat im Parlament angesichts des Widerstandes aller Parteien bis auf das Zentrum in dieser Frage nicht hätte verabschiedet werden können; statt dessen kam es zum Notenwechsel über die Schulfrage vom 5./6. August 1929. S. 230 muß es statt Staatssekretär „Landé" „Lammers" heißen. Das Verhältnis des Zentrums zur DDP wird kaum beleuchtet, obwohl die Katholikengegnerschaft des Finanzministers Höpker-Aschoff fast sprichwörtlich war und gegenseitige starke Aversionen aktenkundig sind.

Insgesamt hat Vf. eine immense Arbeit an bisher unerschlossenen und schwer erreichbaren Quellen geleistet. Besonders hervorheben darf man die Akten des Zentralarchivs der DDR in Merseburg. Alles in allem eine hervorragende Pionierarbeit, aus der sowohl der Kirchenhistoriker wie auch der profane Zeitgeschichtler mit Interesse wesentliche Erkenntnisse über den „politischen Katholizismus" der Weimarer Zeit in Preußen ziehen kann.

Münster Heinz Mussinghoff

Baur, Jörg: **Einsicht und Glaube.** Aufsätze. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 294 S. kart. DM 28.–

Diese Aufsatzsammlung des jetzigen Göttinger Systematikers bringt unter einem innerhalb der Theologie nicht ungewöhnlichen Gesamttitel doch ein heute selten gewordenes theologisches Anliegen zum Austrag. Es ist das schon an dem ersten der vier Teile („Theologische Lehre und philosophische Überlieferung"), der um das „christliche Verständnis der platonischen Theologie" kreist, sichtbar werdende Bemühen, in ein Zeitalter „kritischer Rationalität" und in seine Theologie wieder so etwas wie eine Ontologie und ein an der Realität orientiertes, gleichsam induktives metaphysisches Denken einzubringen. In geringfügiger Abwandlung bestimmt das Thema auch die Beiträge der Kap. „Evangelium und Welt", „Gegenwart der Reformation" und „Bekenntnis und Widerspruch". Das verbindende „Und" meint freilich keine einfache Synthese zweier Denk- und Wirklichkeitsbereiche, sondern es meint auch eine Differenz, die aber gerade bei ihrem Durchdenken einen „angemessenen Anhalt" ontologischer Art für den Glauben bietet und sich nicht bei „den Gedankenlosigkeiten des Positivismus" (9) aufhält. An Plato wird der „angemessene Umgang mit der Wirklichkeit – sozialer und individueller" Art abgelesen und als Beispiel angesehen, das auch der Vermittlung des Evangeliums dienlich ist; denn wenn Wirklichkeit verfehlt wird (wie in manchen Formen einer ideologiebestimmten modernen Theologie), dann wird die Heilsbotschaft auf die Welt gerade nicht lebensförderlich wirken, sondern sie geradezu lebensgefährdend korrumpieren.

Vf. kann hier schon in exakter Interpretation der „Gesetze" Platos in einem originellen Nachvollzug und auch mit sprachlich gut gelungener Applikation auf die Gegenwart aufzeigen, daß „ein schweifend gewordenes christliches und nachchristliches Bewußtsein von Plato her den Widerstand des nicht übersteigbaren Realen erfährt" (15), der das moderne christliche Denken vor „der Hybris einer konstruktivistischen Vernunft" bewahren kann. Daß damit freilich nicht eine Übernahme der Platonischen „Heilslehre" intendiert wird und daß im Punkte der größten Annäherung zugleich auch „eine gar nicht tief genug auszulotende Differenz zum christlichen Glauben und seinem Gott aufbricht" (16), geht vor allem an der Untersuchung über „Platos Wort zu Seele und Unsterblichkeit" auf (18–24). Hier wird in einer Haltung, die durchgehend dem individuellen und sozialen Anliegen der Gegenwart geöffnet ist, aber gerade deshalb den Widerspruch zu schablonenhaften und verkrusteten Modernismen auf sich nimmt, die gängige Abweisung der platonischen Seelenlehre kritisch beleuchtet und zutreffend bemerkt, daß die dagegen erbrachten Argumente häufig „nur eine sehr begrenzte Kenntnis des Abgelehnten verraten" (18); denn „Seele" ist schon im „Phaidon" zum Wort für Person geworden, in der sich vor allem die Freiheit gegen die Vergänglichkeit behaupten kann. Trotz einer gewissen Übereinkunft zwischen ‚Unsterblichkeit' und ‚Auferstehung' (das Thema des Aufsatzes „Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung von den Toten": 25–49), die trotz der modernen theologischen, besonders exegetischen Isolationsversuche aufrecht zu erhalten ist, liegt die christliche Heilsgewißheit in der kommunikativen Beziehungsstiftung des in Christus und seinem Werk begegnenden Gottes. Von daher kann mit Recht (und ohne Zurücknahme der Wahrheit von „Unsterblichkeit", die vielleicht angemessener als Unzerstörbarkeit eines Kernes der Person wiederzugeben wäre) behauptet werden, daß angesichts der Schwierigkeiten des modernen Bewußtseins mit dem Begriff des „ewigen Lebens" das Wort von der Auferstehung als „das gegenwärtig potentiell mächtigere" (45) anzuerkennen sei und als „gelingende Kommunikation ... und endgültig dienende Liebe" dem gegenwärtigen Denken nähergebracht werden könne.

In die Richtung dieser neuen Vermittlung christlicher Wahrheit und Überlieferung weisen auch die Arbeiten des zweiten Teiles („Evangelium und Welt"), die mit dem Gedanken „von der Treue des Evangeliums zur Erde" (97–111) ebenfalls wieder in der modernen existentialistischen und personalistischen Engführung „vergessene Einsichten" zur Geltung bringen.

Sie sind geeignet, den cartesianischen Bruch zwischen Mensch und Welt mit einer Vertiefung in die Schöpfungswahrheit (etwa am Beispiel J. Arndts [† 1621] und P. Gerhardts [† 1676]) zu schließen, aber nicht in der Weise „vollmundiger Parolen von universaler Befreiung" (110), sondern in der Versicherung des Glaubens an den in allen Dingen gegenwärtigen auferstandenen Christus, dem „das Geschick von Menschheit und Erde anvertraut ist" (110). Besondere Beachtung verdient innerhalb dieses „Vermittlungsprogramms" der Versuch, „die Trinitätslehre als Summe des Evangeliums" (112–121) zu erheben und sie auch als Angebot neuer Verständigung mit dem Weltbewußtsein auszudrücken. In deutlichem Gegensatz zum herrschenden subordinatianischen und sogar atrinitarischen Klima, aber auch unter Kritik der selbst heute noch im katholisch-theologischen Bereich vertretenen „Hellenisierungshypothese" wird die genuine Christlichkeit dieses Geheimnisses an der Jesusgeschichte herausgestellt, näherhin an dem Jesus, in dem „Gott im Bewegungsgefüge seiner unterschiedenen, lebendigen Einheit" und in der „Kommunikation von Vater, Sohn und Geist" gegenwärtig ist. Daraus ergibt sich eine Aktualität des trinitarischen Gottesbekenntnisses, die für den Menschen als Ermöglichung von „Selbstsein und Gemeinschaft" verstehbar wird und als Angebot neuer Identität.

Der Ductus dieses theologischen Denkens, der meist mit einem ausgiebigen Einvernehmen der modernen kritischen Anfragen an die Adresse der Theologie beginnt, ist bei aller philosophischen Offenheit selbstverständlich dem reformatorisch-lutherischen Erbe verpflichtet, das Vf. in den exakt gearbeiteten Beiträgen über M. Chemnitz und Flacius nicht nur geschichtlich zu Worte kommen läßt, sondern das er in der Rechtfertigungslehre auch ungeschmälert für die Gegenwart zur Geltung bringen möchte („Die Rechtfertigungslehre Luthers und die soziale Gerechtigkeit": 137–153). Sein eigenes Anliegen geht freilich in Entsprechung zum schon anfangs bezeugten Interesse am philosophischen Umgang mit der Wirklichkeit auf das bei Flacius vermißte „Philosophische" und auf „eine eigene, ins Philosophische hinüber reflektierte ‚lutherische' Ontologie" (168). Dieses Anliegen führt den Gedanken nicht nur inhaltlich an vielen Stellen der katholischen Wahrheit nahe, sondern ergibt auch eine Ähnlichkeit im Strukturalen und Formalen, die sich besonders im Verständnis für den Einschlag des Ontologischen und Metaphysischen des Katholizismus beweist. Von hier aus erfährt nicht nur das Tridentinum eine verständnisvolle Würdigung (156), sondern auch eine den Typus des Katholischen besonders ausprägende Theologie wie die des Thomas v. Aquin. Aber die „Fragen eines evangelischen Theologen an Thomas v. Aquin" (206–219) bringen auch das differenzierende Moment eines um die Identifizierung mit dem Evangelium bemühten philosophischen Denkens zum Vorschein. An Thomas wird der Unterschied zwischen der in der Tradition vorherrschenden und der vom Autor für die evangelische Theologie als notwendig erachteten Metaphysik dahingehend herausgearbeitet, daß bei ihm das „Sein in sich selbst" die beherrschende Rolle spielt, hier dagegen die Beziehung, das Sich-Verhalten, die Relation. Indessen wird man nicht bestreiten können, daß eine solche Metaphysik des Relationalen, wenn sie noch entschiedener, als es in diesem beachtlichen Werk geschieht, ausgearbeitet würde, den Konsens noch verstärken könnte.

München Leo Scheffczyk

Lotz, Johannes B.: **Die Drei-Einheit der Liebe.** Eros – Philia – Agape. – Frankfurt: Knecht 1979. 288 S. geb. DM 29.80

Die mangelhafte Unterscheidung von Eros – Philia – Agape hat zur Folge, daß das Wesen der drei Gestalten von Liebe mangelhaft verwirklicht wird. L. sucht die dreifache Form von Liebe zu begreifen aus den drei Lebensstufen, die sich im Menschen durchdringen, den Eros als die sinnlich triebhafte, die Philia als die

geistig-personale und die Agape als die göttlich-gnadenhafte Liebe. Die Unentbehrlichkeit und Fruchtbarkeit des Eros, der den Sexus einschließt, nicht aber mit ihm zusammenfällt, wird so deutlich und zeigt sich als beglückende Kraft der schenkenden und für den andern sich einsetzende Philia. Gottes herabsteigende Agape nimmt uns hinein in das Geheimnis des Gottes, der die Liebe ist, und nur dort, wo sich alle drei Formen der Liebe entfalten und ergänzen, wird der Mensch ein voll und reif Liebender.

Nach L. ist der Eros im Sinne der sinnlich triebhaften Liebe gedeutet, die Philia im Sinne der geistig-personalen Liebe genommen und die Agape mit der göttlich gnadenhaften oder christlichen Liebe gleichgesetzt (27f). „Wer sie hingegen lediglich im Sinne der selbstlosen Liebe versteht, verfehlt ihre tiefste Wurzel und ihr eigentliches Wesen, indem er sie nur auf eine Seite ihrer selbst einengt" (28). Die Philia ist der „einigende Grund, in dem sich Eros und Agape treffen, indem sie ebenso jenen über das ihm innewohnende Selbstische erhebt wie auch diese vor einer Selbstlosigkeit bewahrt, die der Eigenart des Personalen widerstreitet oder die Selbstlosigkeit mit der Würde des Menschen in Einklang bringt" (28). So gibt es die Dreiheit der Liebe: „Der Eros wäre ohne die Philia nicht menschlich, sondern tierisch und damit nicht Eros; die Philia wäre ohne den Eros nicht menschlich, sondern übermenschlich. Ebenso könnte es die Agape ohne Eros-Philia nicht geben, weil die Gnade stets die Natur oder das Übernatürliche wesentlich das Naturgegebene oder Natürliche voraussetzt. Umgekehrt verfielen Eros-Philia ohne die Agape immer wieder der ihnen anhaftenden Unerlöstheit, weshalb sie nicht imstande wären, sich ganz als sie selbst zu verwirklichen" (29).

Besonders hervorzuheben sind die Ausführungen von L. über die Agape als Gottes Gnadengeschenk und als Gottes Gebot in der Nachfolge des Herrn. Das neue Gebot (vgl. bes. 192) tritt klar hervor, der tiefgreifende Wandel vom AT zum NT (192, 195) wird klar dargestellt. Den Abschluß (223ff) bilden die Darlegungen über „Der Eros in Platons Symposion" (223ff), „Eros und Philia nach Platon" (234ff), „Die Philia nach Aristoteles" (247ff) und vor allem „Augustinus über die Freundschaft" (264ff).

Nur profunde Kenntnis der abendländischen Philosophie und ihrer Hinordnung auf die christliche Theologie sowie tiefes Verständnis für das auf Gott hin unruhige Herz des Menschen konnten zu diesem klassisch schönen Werk von L. führen. Die Sprache ist vorbildlich klar, die Begrifflichkeit ist sauber, exakt, die Grundsätze sind einleuchtend wahr. Die heute gewöhnlich von Nichtkennern mit Verachtung vom Tisch weggewischte abendländische Philosophie der Vergangenheit, bis zur Gegenwart sich ausdehnend, findet in dem Buch von L. eine glänzende Rechtfertigung. Man kann diesem Buch nur eine weite Verbreitung wünschen, vor allem auch als Lehrstück, dem heute eine in der Anthropologie gründende Ethik als „Liebesethik" innewohnt, das ein Beitrag ist zu der Gründung der Normwissenschaft, der philosophischen Ethik und der im Glauben wurzelnden Moraltheologie in einer diesen voraufgehenden Fundamentalethik bzw. Fundamentalmoral, worüber der Rez. in Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd 1, 1954 und 1959 einen Entwurf geboten hat.

Bochum Gustav Ermecke

Kirche als ‚Gemeinde von Brüdern'. (Barmen III). Bd I: Vorträge aus dem Theologischen Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union. Veröffentlichungen des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union. Hrsg. von Alfred Burgsmüller. – (Gütersloh): Mohn (1980). 298 S. kart. DM 16.80

Der Theologische Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union (EKU) arbeitet seit 1975 an dem von der Synode bzw. vom Rat der EKU erhaltenen Auftrag, ein Votum zu Gestalt, Botschaft und Ordnung der Kirche mit Bezug auf Barmen III zu erarbeiten. In vorliegendem Bd werden eine Reihe der im Ausschuß gehaltenen Referate veröffentlicht. Ihm soll ein zweiter Bd mit dem eigentlichen Votum folgen.

Die dritte Barmer These von 1934 lautet: „Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte." Diesem „Behauptungssatz" ist der „Verwerfungssatz" hinzugefügt: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen." – Die näheren Umstände und der „kirchengeschichtliche" Stellenwert der Thesen von Barmen dürfen hier als bekannt vorausgesetzt werden.

Die Reflexion auf „Barmen III" und die ekklesiologische Aktualisierung dieser These wird in der EKU so begründet, daß in Barmen eine ekklesiologische Grundentscheidung getroffen wurde, die weit über die damalige Situation hinausreicht und von unverminderter Aktualität ist. Das daraus folgende Bemühen, nämlich Aussagen über die Kirche von prinzipieller Art zu machen, macht diesen Bd – über den Informationswert, den er hinsichtlich innerevangelischer Diskussionen besitzt – auch für den katholischen Theologen äußerst interessant und wertvoll.

Das Buch enthält zwölf Vorträge, von denen drei bereits an anderer Stelle erschienen sind. Den Beiträgen ist eine Reflexion grundsätzlicher Art von Rudolf Weth vorgeschaltet („Barmen als Entscheidung. Eine Einführung"). W. begründet hier im einzelnen die Hoffnung der EKU, „Barmen III" möge in der Gegenwart eine klärende Entscheidung für aktuelle Probleme bringen. Gerade weil Barmen keinen „statuarischen Bekenntnisbegriff" biete, sei dieser Text zukunftsweisend. Bei diesen Reflexionen und Erläuterungen ist der Kern von „Barmen III" zentral, der auch im Titel des Buches erscheint: Die Kirche ist eine Gemeinde von Brüdern.

Kirche als Gemeinde von Brüdern (und Schwestern, müßte man eigentlich hinzufügen, aber eine solche Hinzufügung war 1934 in Barmen noch kein Anliegen, wenn selbstverständlich auch Frauen die Bekennende Kirche stützten), das ist in der Tat eine wichtige und bedenkenswerte Umschreibung von Kirche. Als katholischer Theologe fühlt man sich sogleich an die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" erinnert, wo die Kirche im Anschluß an die Schrift auch unter dem Bild einer Familie vorgestellt wird (LG I, 6), ein Gedanke allerdings, der in der katholischen Ekklesiologie im Anschluß an das Konzil wenig Beachtung fand. Wie sehr die Beschreibung der Kirche als Gemeinde von Brüdern von der Schrift her begründet ist, machen insbesondere die Beiträge von Erich Dinkler („Die ekklesiologischen Aussagen des Paulus im kritischen Blick auf Barmen III") und Karl Martin Fischer („Barmen III als Auslegung von Eph 4,15f") sowie in etwa auch die Überlegungen von Horst Seebaß („Ein alttestamentlicher Beitrag zur heutigen Rezeption von Barmen III") deutlich.

Einige Beiträge tasten mehr das Umfeld von „Barmen III" ab bzw. bieten Überlegungen mehr anläßlich von „Barmen III". Losgelöst vom Text und seinem unmittelbaren Wortlaut sind sie für jeden, der ekklesiologisch interessiert ist, von großem Interesse. Ich denke etwa an die sehr instruktiven Aufsätze von Rudolf Weth („Theologische Ekklesiologie nach 1945 im kritischen Horizont des ‚Barmer Bekenntnisses'") und Hans-Georg Geyer („Wahre Kirche? Die Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche").

Von besonderem Interesse für den Ökumeniker ist die unterschwellige und offene Auseinandersetzung mit der lutherischen Ekklesiologie, wie sie sich in der VELKD-Studie zum heutigen Kirchenverständnis von 1977 ausdrückt. Mehr noch von ökumenischem Interesse ist aber der Grundansatz, der sich eigentlich in jedem Referat findet: Gedanken beizutragen, die der christlichen Kirche insgesamt helfen, ihre Identität als Kirche Jesu Christi zu finden. Das Buch ist eine wichtige Erscheinung zu den Komplexen Ekklesiologie und Ökumene.

Schwäbisch Gmünd Harald Wagner

Schmitz, Heribert: **Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht.** Die Entwicklung von 1959 bis 1978. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 96 S. (Kirche im Gespräch) kart. DM 13.80

Wie aus dem Vorwort ersichtlich, stellt das Bändchen eine Vorauspublikation aus einem geplanten größeren Werk der kirchlichen Zeitgeschichte des Herder-Verlages dar. Es ist daher anzunehmen, daß es nicht nur für Kanonisten konzipiert ist, sondern für einen breiteren Leserkreis.

Es geht in dem kleinen Buch darum, deutlich zu machen, welche Entwicklungen in der unmittelbar vorkonziliaren Zeit begonnen und sich bis zur Gegenwart entfaltet haben. Dazu ist der Inhalt in sieben Abschnitte geteilt, die sich mit den Jahren vor dem Konzil (I) und mit dem Zweiten Vatikanum befassen (II), sodann mit der Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse in der Gesamtkirche (III) und in den deutschsprachigen Teilkirchen (IV). Ein Bericht zur Reform des Codex Iuris Canonici, des kirchlichen Gesetzbuches (V), über das Projekt eines kirchlichen Grundgesetzes (VI) und die Hauptereignisse auf dem Gebiet der Kirchenrechtswissenschaft (VII) schließen sich an.

Das Buch ist von hohem Informationsgehalt. Es gibt zunächst in knapper Form Auskunft über die gesetzgeberischen Akte für die Gesamtkirche und die interessierenden teilkirchlichen Räume. Die verschiedenen Erlasse werden namhaft gemacht und inhaltlich kurz aufgerissen. Dabei wird das Material zum Teil nach größeren Sinnzusammenhängen gegliedert dargestellt, so daß besonders in den Abschnitten III und IV Tendenzen im gegenwärtigen Kirchenrecht erkennbar werden.

Die kleine Studie von Sch. ist stilistisch von großer Dichte. Für den Leser, der nicht selbst aus der kirchenrechtlichen Wissenschaft kommt, wird sie teilweise zu dicht sein. Eine Streckung der Angaben über den Inhalt und die Bedeutung einzelner neuer Gesetze dürfte es ihm erleichtern, zwischen den vielen lateinischen Titeln und Daten hindurch den roten Faden zu verfolgen. Eine Art „Langtext" der knappen und präzisen Darstellung, der die näheren Angaben über die einzelnen Gesetzgebungsakte in die Fußnoten verwiese, wäre für diesen Leserkreis wünschenswert.

Der Kanonist findet, gerade aufgrund der nicht nur chronologischen, sondern auch thematischen Ordnung, schnell und zusammengefaßt das Material, das er sonst nur durch ständige Beobachtung etlicher Publikationsorgane präsent halten kann.

Der Gebrauchswert der Zusammenstellung würde noch wachsen, wenn möglichst alle Gesetze (im weitesten Sinne) mit Fundstellenangaben nach AAS oder bibliotheksüblichen Zeitschriften nachgewiesen würden, neben der Angabe des jeweiligen Bdes der Nachkonziliaren Dokumentation (NKD). Einige Erlasse sind gar nicht namhaft gemacht und darum nicht nachlesbar (45). Bei einer Überarbeitung wäre zu wünschen, daß auf die Änderungen im Sakramentenrecht hingewiesen würde, die durch die Vorbemerkungen zu den Einzelausgaben des Rituale und Pontificale Romanum bewirkt worden sind. Sie reichen in ihrer Bedeutung über den rein liturgischen Bereich hinaus. Ferner wäre richtigzustellen, daß der dritte Entwurf zu einer Lex Ecclesiae Fundamentalis nicht aus dem Jahre 1977 stammt (75), sondern das Datum „Romae iunio 1976" trägt.

Für jeden Leser zeigt der Beitrag von Sch., daß das Kirchenrecht nicht ruht, sondern in einer von mehreren Tendenzen gekennzeichneten Umbruchsituation steht. Das Buch ist ein guter Ausgangspunkt für weiteres Studium, wozu es selbst durch Angabe neuester Literatur zu den einzelnen Abschnitten anregt und hilft.

Greven Klaus Lüdicke

Primetshofer, Bruno: **Ordensrecht** auf der Grundlage der nachkonziliaren Rechtsentwicklung unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts Österreichs, der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz. – Freiburg: Rombach (2. veränderte Aufl. 1979). 402 S. (rombach hochschul paperback Bd 89) kart. DM 32.–

Jeder des Ordensrechts Kundige weiß, was ein Autor gegenwärtig wagt, wenn er unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtsentwicklung das allgemeine Ordensrecht darstellen will. Seit dem Grundriß von Honorius Hanstein (1953) und dessen verbesserter 2. Auflage (1958) ist im deutschen Sprachraum kein Leitfaden mehr erschienen. Die vom II. Vat. Konzil und der nachfolgenden Gesetzgebung in Wandel geratenen Rechtsbestimmungen, die nach dem mißglückten Schema des Ordensrechts vom Jahre 1977 in ihrer endgültigen Gestalt noch nicht erkennbar sind, haben es sehr schwierig gemacht, daß eine solche Neubearbeitung des Ordensrechts erfolgt ist. Wie dankbar man P. ist, zeigt die innerhalb einer Jahresfrist erforderlich gewordene 2. Auflage, die nur unwesentlich durch Straffungen (z. B. 30, 70, 159f, 171, 182, 249, 316), Hinzufügungen (z. B. 34, 71, 132, 229f, 291, 293), Klarstellungen (z. B. 67, 225f, 230, 256–267, 288f, 304, 343), auch Streichungen (70, 76, 82) verändert ist. Die folgenden Seitenangaben und Abkürzungen schließen sich der genannten 2. Auflage an.

Dieser Leitfaden ist gelungen, soweit der noch immer im Denkprozeß verweilende Gesetzgeber es möglich macht. Weit über ein Jahrzehnt währen jetzt die vom Hl. Stuhl angetriebenen Konstitutions- und Satzungsdiskussionen innerhalb der klösterlichen Gemeinschaften. Was von der kirchlichen Oberleitung dafür an Wegweisung hilfreich wäre, ist so lückenhaft und so weit verstreut, daß P.s Aufbereitung des Stoffs Anerkennung verdient.

Erfreut stellt man gegenüber der Systemverfangenheit des römischen Ordensrechtsschemas fest, daß P. von Anfang an (29ff) die Säkularinstitute aus diesem Teilbereich des kirchlichen Rechts ausklammert: Recht ordnet das Gemeinschaftsleben, das in den klösterlichen Verbänden gegenüber den Weltlichen Instituten grundlegend verschieden ist, ungeachtet des gemeinsamen Bekenntnisses zu den Evangelischen Räten. Richtig kritisiert P. die Systematik des Tit. X CIC (cc. 499–537); allerdings zeigt der monströse IV. Teil seines Ordensrechts, der zwei Drittel seines Textes umfaßt, auch nicht gerade systematische Stärke (143–357). Daß er die Mitgift der Klosterfrau als überholt erachtet (161f), findet ebenso Zustimmung wie seine durchaus richtige, nachdrücklich zu unterstreichende Auffassung, daß die Kapitelsmitglieder von Amts wegen und diejenigen kraft besonderer Wahl (Delegierte) zahlenmäßig etwa gleich sein sollten (85). Die in manchen klösterlichen Verbänden üblich gewordene Stänkerei gegen die Oberen und die Vorliebe für ein Überwiegen der gesondert gewählten Delegierten finden in dieser Regelung einigen Ausgleich, wenn schon vergessen sein soll, daß auch die Kapitelsmitglieder von Amts wegen eine demokratische Legitimation besitzen.

Weil das Buch eine „vorwiegend praktische Zielsetzung" (Vorwort) hat, hätte auf Ausführungen über das ungeschriebene Gewohnheitsrecht (44), die mögliche Kompromißwahl (96), die Gelübdeerneuerung während des Noviziats bei Übertritt in einen anderen Verband (312f) zugunsten aktuellerer Fragen verzichtet und den Laien nicht Begriffe wie „Intestaterbfolge" (243) und „dominium radicale" (245) zugemutet oder mindestens erklärt werden sollen. Die territoriale Ausrichtung einer Ordensprovinz ist im übrigen etwas Sekundäres, primär ist die Provinz ein Verband juristischer und natürlicher Personen (57). Auch die (im übrigen irrige) Auffassung, erst wenn mehr als ein Drittel der Beiräte in Ratskollegien nicht einberufen würde, sei die Beschlußfassung des Kollegiums nichtig (107), ist keine Thematik für einen praktischen Leitfaden, noch viel weniger die naive Definition, die – schade für die halbe Buchseite – der schweizerische Bundesrat von einem Kloster gegeben hat (54f).

Stattdessen könnten folgende L ü c k e n ausgefüllt werden: im hypertrophen Literaturverzeichnis (367–389) mit vielen unbedeutenden Artikeln fehlen: Collectanea SCRel, tom. 1: Enchiridion de Statibus perfectionis, Rom 1949; E. Eichmann, Die dos der Klosterfrau, in: Theol. u. Glaube 26 (1934) 161–176; A. Fehringer, Die Klosterpfarrei, Paderborn 1958; V. Fuchs s. AfkKR 137 (1968) 142; wichtige Arbeiten des Altmeisters Ph. Hofmeister s. AfkKR 138 (1969) 129ff, 510ff; K. Mörsdorf, Religiosis concredere, in AfkKR 123 (1948) 54–67; J. Pejška, Ius canonicum Religiosorum, ed. 3, Freiburg 1927; P. Storr, Die Sozialversicherung der Ordensleute u. Priester der kath. Kirche, München o. J. ca. 1978; T. Schäfer, De Religiosis (zu zitieren nach der verm. 4. Aufl. 1947); F. X. Wernz – P. Vidal, Ius can., tom. III, De Religiosis, Rom 1933; F. Wulf, Einführung u. Kommentar zum Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, in: LThK², Das II. Vat. Konzil, Teil II (1967) 249–307; die Kapuzinerautoren Matthaeus Conte a Coronata und Heribert Jone existieren für P. überhaupt nicht, wiewohl man von ihnen lernen kann.

Weitere Lücken: Die Kompetenz der SCRel sollte mindestens nach „Regimini Ecclesiae universae" vom 15. 8. 1967 n. 73 näher dargelegt werden (69). Über den Kardinalprotektor sind AfkKR 134 (1965) 499 und CpR 45 (1964) 152 leichter auffindbar, als was P. zitiert (270). Beim Armutsgelübde sollten hinsichtlich des Vermögensverzichts der Einfach-Professen auch die Oberenvollmachten von CA n. I, 16 u. RL n. 5 (dazu CpR 46 [1965] 300f) erwähnt werden (210f und 240 gehören zusammen); Erwerb für den Verband gehört zu den Wirkungen jedweder Profeß, ist also auf S. 206, nicht S. 209 zu behandeln. Ein ordensrechtlich häufig gefragtes Thema ist die Annahme von Geschenken seitens der Ordensleute, worüber sich S. 244 nichts findet. Wenn dem Einfachprofessen „ohne weiteres" ein Hausverkauf gestattet wird (211), so verbietet das c. 569. Der offensichtliche Autotick des Vf.s (137, 244f), bezeichnend übrigens für die Pseudomodernität mancher Männerklöster mit ihrem nicht immer dem einfachen Leben entsprechenden Wagenpark, hat ihn der umfassenden Sicht für Haftungsfragen beraubt: Haftung für getätigte Warenbestellung, für verursachte Unfälle in oder außerhalb des Klosters, für Versäumnisse oder Fehlverhalten im Pflegebereich usw. Genauere Angaben über die Armuts- und Gehorsamspflicht der Exklaustrierten sind der S. 380 zitierten Studie von A. Krimmel zu entnehmen (319). Leider ist auf die auch rechtlich wichtige Unterscheidung zwischen Gelübde- und Tugendverpflichtung nicht eingegangen worden (248), wiewohl ein Buch für die Praxis sagen muß, wo die eigentliche Gelübdeverpflichtung endet. Man kann nicht sagen, daß dies auf den SS. 238f, 241, 243–246, 248, 250 in Klarheit geschehen ist. Was ist denn neben der „unmittelbaren Verpflichtung" (248) noch an andersartiger Verpflichtung möglich? Dürftig und ahnungslos sind die zusätzlichen Gelübde einiger Verbände behandelt (251f). Die Mendikanten sind als „Unterarten der Orden" nicht zur Kenntnis genommen (33). Die Vinzentiner sind bei uns eher als Lazaristen bekannt (35) und die Vinzentinerinnen sind in Deutschland und Österreich Kongregationen, nicht Genossenschaften ohne öffentliche Gelübde (35). Die Autonomie des einzelnen klösterlichen Verbandes, selbst wenn er nur bischöflichen Rechts ist, müßte aktuellerweise dargelegt werden (51, 292); die Literatur hierzu ist zwar verzeichnet, aber nicht ausgewertet. Das Thema des klösterlichen Apostolats in Wohlfahrtsanstalten mit den wichtigen Fragen der bischöflichen und der klösterlichen Kompetenz (vgl. cc.

1489–1494 und ES I, 28–32) ist so wenig behandelt (277f), daß die Wirklichkeit gerade unserer Frauenverbände, wo man begierig nach einem Ordensrechtsbuch greift, unbekannt scheint. Es enttäuscht, daß dem Vf. die Nachversicherungsregelung der Bundesrepublik Deutschland für ausgeschiedene Ordensleute nach 23 Jahren noch unbekannt ist (330), trotzdem ein flüchtiger Durchblick durch die mehrfach zitierte OK und die von Bernward Hegemann O. P. im Auftrag der deutschen Ordensoberenkonferenz seit fast 20 Jahren herausgegebenen „Grünen Blätter" hinreichend aufklären. Wie wählt man Delegierte für Kapitel? P. nennt zwei Systeme: die direkte Wahl im Gesamtbereich und die Wahl in irgendwelchen Wahlbezirken (86f). Man muß stärker das durch die Bildung von Konvents- oder Bezirkswahlkreisen bewirkte Ungleichgewicht der einzelnen Stimme – zahlenmäßig gleich große Bezirke gibt es kaum – und die mögliche Wahlmanipulation beachten. In diesem Zusammenhang sind unzulässige Praktiken abzuwehren, wie z. B. Zuteilung von gleichviel Delegierten an jeweils ungleich starke Altersgruppen. Gemeinschaft fängt rechtlich bei der Gleichheit an (PC n. 15). Klosterpfarrei und Klosterpfarrer sollten systematisch zusammengefaßt sein (128, 274–276, 302–309). Bezüglich der Ordenskleidung (254) könnte mehr gesagt werden und nicht so schnell eine „zu Gewohnheitsrecht erstarkte Übung" behauptet werden, wenn neueste kirchenamtliche Verlautbarungen gelesen würden (vgl. CpR 58 [1977] 269–277). Heutige arbeitsrechtliche Verhältnisse zwingen zu unterscheiden zwischen der Tätigkeit von Ordenspersonen im eigenen und im fremden Bereich, hier wieder zu unterscheiden die Tätigkeit aus Gestellungsvertrag oder aus persönlichem Dienstvertrag, weil Weisungsbefugnis, Armutsverpflichtung, Steuer- und Versicherungsregelung davon betroffen sind; dies wird vermißt (vgl. 209, 240ff). Irrig ist die Behauptung, in Deutschland würden die Einkünfte aus einem „Amt außerhalb eines Verbandes" steuerlich dem Ordensangehörigen zugerechnet (218); dies hat der Bundesfinanzhof im Urteil vom 11. 5. 1962 (AfkKR 131 [1962] 184ff) für die im Gestellungsvertrag Tätigen verneint. Vergessen ist die Behandlung von c. 634 (313, ohne Verweis auf 193), von c. 891 (113f), ebenso die Oberenvollmacht, eine mehr als einjährige Abwesenheit (gemäß c. 606 § 2) zum Zweck von Studien zu gewähren (269); es fehlt eine Notiz über Militärdienst in der Schweiz (205), deren Landesrecht sonst behandelt wird (z. B. 54, 219), sowie der Hinweis auf die Probezeit bei Wiederaufnahme ausgeschiedener Zeitlichprofessen nach RC n. 38 II (153).

Zu den Lücken zählt auch, was nicht kritisch genug behandelt ist: zu den fragwürdigen Formen der exclaustratio imposita u. e. qualificata (319–322) findet sich weder Literatur noch irgendwelche kritische Stellungnahme (vgl. CpR 34 [1953] 336–339; 36 [1955] 374–379); in der 2. Auflage hätte auch das Urteil der Apost. Signatur vom 28. 11. 1975 CpR 59 (1978) 66–73 – ein bedauerliches Urteil, weil eine Entlassung nicht als Exklaustration getarnt werden darf – erwähnt werden sollen. Auch die unterschiedliche Behandlung von Männern und Frauen im Entlassungsverfahren ist nicht begründet (340–344). Man hörte bei der sog. Gewissenseröffnung nach c. 530 gerne, wie der rein persönliche Bereich vom disziplinären Bereich des Ordenslebens klar unterschieden werden kann (120).

Mehr Präzision bei den Begriffen: das jedem klösterlichen Verband eigentümliche Grundgesetz (wie immer auch geheißen, z. B. Regel, Konstitution), in den Verbänden des päpstlichen Rechts durch die Bestätigung des Hl. Stuhls bekräftigt, ist von den der Disposition der Kapitel überlassenen Normen (Usualbücher, Direktorien, Statuten, Satzungen) klar zu scheiden (83). Man spricht weder von „Zöglingen eines exemten Verbandes" (282) noch von „Professen eines Verbandes" (294), wenn die Angehörigen des klösterlichen Verbandes, mindestens also Postulanten, Novizen, Professen, gemäß ES I, 39 § 2 gemeint sind – eine Erweiterung übrigens gegenüber c. 1382. Die für den Ordenseintritt geforderte Glaubenstreue macht gemäß PCI 16. 10. 1919 u. 30. 7. 1934 bei Konvertiten die Abstammung von akatholischen Eltern nicht zur Voraussetzung (150). Stilisierung und Adressierung von Eingaben an den Hl. Stuhl sind zu unterscheiden (70). Man zitiere nicht Escudero, wenn CpR 58 (1967) 406 das maßgebliche Dokument bietet (102). Prägnanz ist für die Mehrheitsberechnung bei Wahlen und Abstimmungen nötig: man darf nicht Stimmenthaltung und ungültige Stimme gleichsetzen; denn die Stimmenthaltung ist eine gültige Stimme, weshalb es wichtig ist, ob die Mehrheit aus den abgegebenen oder diejenige aus den abgegebenen gültigen Stimmen zu fordern ist gemäß c. 101 n. 1 (85f).

Keine Zustimmung finden Behauptungen wie: ein höherer Oberer im laikalen Verband besitze in gewissen Fällen Jurisdiktionsgewalt (289); – Kapitel seien juristische Personen (72), was ihr vorübergehender Charakter ausschließt (vgl. c. 102 § 1); sie repräsentieren vielmehr die juristische Person der Provinz oder des Gesamtverbandes; – das Generalkapitel erteile Dispensen von Bestimmungen der Konstitutionen, was Sache des Generaloberen ist (Normae 28. 6. 1901 n. 266; Normae 29. 6. 1940 n. 162; T. Schaefer, De Religiosis 1947[4] n. 464 p. 216); Generalkapitel suspendieren höchstens Satzungsnormen für den Gesamtverband; – der Generalprokurator vertrete beim Hl. Stuhl auch die einzelnen Ordensmitglieder (70), was c. 517 § 1 ausschließt; – in Laienverbänden liege die Hoheit über die Kirche in den Händen des Oberen, der Oberin des Klosters (117); das bestimmt ja schließlich der Ordinarius, der den Hausgeistlichen oder den Ortspfarrer oder sonst einen Priester bestellen kann: – den Exemten werde eine Kirche nur dann zugerechnet, wenn sie in deren Eigentum stehe (139); was wäre denn dann mit den Kirchen eigentlicher Mendikanten? Es kommt niemals auf das Eigentum, sondern auf die Unwiderruflichkeit des Gebrauchs an (Schäfer a.a.O. n. 1368 p. 816); – gegen die Amtsentfernung eines Ordenspfarrers sei Berufung mit aufschiebender Wirkung möglich (274), was von c. 454 § 5 und ES I n. 32 widerlegt, in der 1. Auflage aber falsch, erst in der 2. Auflage richtig interpretiert worden ist; – die Beschlußfassung der Räte sei erst dann nichtig, wenn mehr als ein Drittel nicht geladen sind (107 Anm. 30), was unrichtig ist, weil c. 105 § 2 nicht auf c. 162 § 3 verweist und aus dem Verweis auf c. 164 § 4 nur entnommen werden kann, daß die unterlassene Ladung nur bei tatsächlicher Anwesenheit der Nichtgeladenen unschädlich ist; – PC n. 18 habe den Oberen auferlegt, Zeit und Mittel zur Verfügung zu stellen, damit ihre Verbindung mit den Untergebenen aufrechterhalten werde (101) – welch neutönerischer Unsinn! –, während in Wirklichkeit bestimmt ist, daß die Oberen Zeit und Mittel für die „geistliche, wissensmäßige und praktische Weiterbildung" ihren Untergebenen gewähren sollen. Viel Verwirrung entsteht durch die These, der Obere habe kein Stimmrecht, wenn er sich der Zustimmung seines Beirats zu versichern hat (108–110), womit P. dem A. Gutierrez in CpR 54 (1973) 122–134 folgt, der selbst zugibt, daß er eine neuartige und unpopuläre Meinung vorträgt, mit der er auf Kongressen Verwunderung erregt und im übrigen auch angesehene Autoren wie Vermeersch-Creusen, M. Conte a Coronata, T. Schaefer gegen sich hat. P. hätte für sich Gutierrez, übrigens auch Ph. Hofmeister, Der Ordensrat, 1937, 102ff, zitieren können. Zu seinen Gegnern aber zählen außer den genannten Altmeistern auch A. Larraona (CpR 9 [1928] 416–426) und S. Goyeneche (CpR 34 [1953] 272f). Ungeachtet der rechtlich zu unterscheidenden Kollegialakte (z. B. c. 650) und Zustimmungsakte des Beirats (z. B. cc. 534 § 1, 543, 549, 575 § 2), muß jedoch klar bleiben, daß der Obere Haupt und Mitglied des Consiliums ist, so daß er auch, wenn er die Zustimmung des Consiliums braucht, selbst mitabstimmt; denn sonst könnte es ja bei der vielfach geraden Zahl der dem Oberen zugeordneten Ratsmitglieder oft wegen Stimmengleichheit zu keinem Entscheid kommen. Unrichtig sieht P. hierfür das Dirimierungsrecht des Oberen vor, weil er übersieht, daß c. 101 § 1 n. 1 auf c. 105 n. 1 nicht anwendbar ist. Man kann daher nur raten, daß im Partikularrecht weiterhin, wie vielfach, ausdrücklich und generell festgelegt wird, der Beirat bestehe aus dem Oberen und seinen Beiräten, so daß alle Stimmrecht haben, wenn die Zustimmung des Consiliums gefordert wird. – Zu berichtigen ist auch die Darstellungsweise, als hätte erst das konziliare und nachkonziliare Recht dem Ortsbischof „in bezug auf exemte Ordensleute bestimmte Vollmachten" gegeben (291); das ist schon 1918 durch den CIC erfolgt und in 60 Jahren mannigfach dargestellt worden; im Gegenteil sollte beachtet werden, daß Exemtionsrechte nunmehr weitgehend auf Klerikalverbände des päpstlichen Rechts ausgedehnt worden sind, z. B. ES I, 39 § 2 gegenüber c. 1382.

Abschließend Wünsche an die Stilistik: Orden oder Ordenshaus „im engeren Sinn" (33, 37) ist eine wenig treffende Bezeichnung. In c. 542 n. 2 steht nichts von einem „Schaden für die Christengemeinde". Man spricht nicht von „zugeschrieben", wenn von Mitgliedschaft oder Zugehören die Rede ist (z. B. 235, 344). Bei „beschließender Stimme" muß man wissen, daß niemals eine Stimme beschließt (z. B. 59), diese vielmehr an einer Entscheidung mitwirkt. Was heißt, daß Einzelobere „Statuten" erteilen können (75)? „Präsenzdienst" (198) und „Romgrenze" (132) dürften österreichische Termini sein. Doppelte Verneinungen machen eine Aussage nicht verständlicher (138). Die Schreibweise „exempt", „Exemption" entspricht nicht deutscher Rechtschreibung. – Hilfreich wären öftere Verweise. Druckfehler: 240: ES II/24; 292: c. 492 § 9 gibt es nicht; Schönsteiner ist 386 anders einzuordnen. Zur drucktechnischen Ausstattung kann der Autor nichts; die Zeiten übersichtlich gedruckter Lehrbücher haben hier wenig Spuren hinterlassen.

Das Ordensrecht von P. wird und möge weitere Auflagen haben. Zu deren qualitativer Mehrung ist hier einiges von dem vermerkt, was bei der Lektüre beider Auflagen zu notieren war.

München Audomar Scheuermann

Hoffmann, Johannes: **Moralpädagogik.** Bd I: Moraltheologische und moralpädagogische Grundlegung. – Düsseldorf: Patmos (1979). 264 S. kart. DM 29.80

Angesichts der Tatsache, daß sich viele Menschen anscheinend von den in der Gesellschaft vorherrschenden sittlichen Wertvorstellungen bestimmen lassen, ohne deren Berechtigung zu überprüfen, stehen Moraltheologie und christliche Moralpädagogik vor der Aufgabe, dem heutigen Menschen christliche Wertvorstellungen nahezubringen und ihn zu ihrer Verwirklichung zu befähigen. H. will in einem dreibändigen Werk 1. moraltheologische und moralpädagogische Grundfragen klären, 2. Methoden der Moralerziehung behandeln, 3. entsprechende Unterrichtsmodelle vorstellen.

Im gegenwärtigen 1. Bd geht er in einem 1. Kap. von den Ansätzen einer Moralerziehung bei Kant und Durk-

heim aus, um dann Moralerziehung in der deutschen Pädagogik von der Aufklärung an zu schildern und damit Moralerziehung im christlichen Kontext am Beispiel der Katechismusentwicklung zu vergleichen. Als vorläufigen Abschluß zeigt er die Moralpädagogik Friedrich Wilhelm Foersters, der, von der Aufklärung herkommend, zur Auffassung fand, Religion sei für die Moralpädagogik unersetzlich. H. versucht hierauf eine Definition des Begriffs Moralpädagogik im christlichen Kontext. Nach einer kritischen Analyse der gegenwärtigen Lage, in der sich die Menschen hinsichtlich ihres Moralbewußtseins befinden, will er das christliche Potential in diese Situation hinein vermitteln.

Nach Kant gehört der Mensch als Intelligenz zur Verstandeswelt und nennt als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache seine Kausalität Willen; er gehört auch zur Sinnenwelt und wird in seinen Handlungen durch Begierden und Neigungen bestimmt, die zur Sinnenwelt gehören. Da die Verstandeswelt den Grund zur Sinnenwelt enthält, werden für den Menschen die Gesetze der Verstandeswelt zu Imperativen, nach denen auch der Bereich der Sinnenwelt zu ordnen ist. Der Mensch handelt nicht moralisch, wenn er sich von den zur Sinnenwelt gehörenden Begierden und Neigungen bestimmen läßt (Heteronomie), sondern nur, wenn er seine Handlungen gemäß den Gesetzen der Verstandeswelt frei tut. Ihm als vernünftigem Wesen ist eine Kausalität eigen, die Wille heißt und dadurch gekennzeichnet ist, daß sie unabhängig von fremden, sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann, nicht nach Naturgesetzen und doch nicht gesetzlos, sondern nach unwandelbaren Gesetzen besonderer Art, nämlich so, daß der Wille sich selbst Gesetz ist (Autonomie). Aufgabe der Ethik und der Moralpädagogik ist die Umgestaltung des Willenslebens: Das Subjekt darf sich nicht von seiner angestammten Bedürftigkeit (Begierden, Neigungen) bestimmen lassen, vielmehr muß der Wille das eigene Streben nach Werten gestalten; das Subjekt darf sich nicht schrankenlos nach den Belangen seines konkreten Lebens richten, sondern muß diese nach höheren Belangen ordnen; wenn es dieses Selbstgestalten und Ordnen als seine ureigenste Aufgabe begreift, erfaßt es sie zugleich als Aufgabe und Möglichkeit eines jeden Subjektes überhaupt. In dieser Selbstgestaltung ist der Mensch frei nicht im Hinblick auf das Objekt des Willens, nämlich bestimmte Neigungen, Eigenschaften usw., die durch Natur und Konstitution oder durch gesellschaftliche Verpflichtung vorgegeben sind, wohl aber in der Weise, wie er sich zu diesen Vorgegebenheiten in Beziehung setzen will; nicht das Was (Materie) ist sittliche Aufgabe, sondern das Wie (Form). Der unbedingt begründende Grund des menschlichen Wollens ist nur der Wille selbst; das freie Ethos will den Gegenstand der sittlichen Forderung nur um der unbedingten Aufgabe der Selbstgestaltung des Willenslebens willen. – Moralerziehung vollzieht sich in Anlehnung an Kant auf zwei Ebenen: Die sinnlichen Triebe hat die Vernunft zu ordnen; hinsichtlich der Antriebe vom Gesetz, vom moralischen Prinzip her ist die Selbstgestaltung des Willenslebens über die Selbstgestaltung des Denkens anzustreben und zu fördern, so daß die Vernunft nicht nur die Antriebe und Triebfedern der Natur ordnet, sondern daß das moralische Gesetz selbst zur beherrschenden Triebfeder der Lebensgestaltung, also die reine praktische Vernunft (= Wille) zur Triebfeder des menschlichen Handelns wird.

Nach Emile Durkheim ist der Mensch physisch ein Teil des Universums, moralisch ein Teil der Gesellschaft. Was als moralisch zu bezeichnen ist, wird durch die Gesellschaft vorgegeben; eine letzte Begründung für seine Richtigkeit kann nicht vorgenommen werden. Moralisch handeln heißt im Hinblick auf das Kollektivinteresse handeln. Moralerziehung bedeutet das Kind ins Leben einführen und so befähigen, daß es an den kollektiven Aufgaben, die es erwarten, teilhaben kann; Ziel ist die Internalisierung der in der Gesellschaft erwarteten Rollen und Normen. Konventionelles moralisches Urteilsniveau wird angestrebt, aber nicht die Fähigkeit, von moralischen Werten und Prinzipien her die gesellschaftlichen Normen selbst auf ihre Moralität zu überprüfen. Wenn das Individium die gesellschaftlichen Normen, Konventionen und Rollen nicht internalisiert, müssen Strafe und Belohnung als Mittel der Verhaltensangleichung in Betracht gezogen werden.

In der deutschen Moralpädagogik seit der Aufklärung hat Kant großen Einfluß, Durkheim erst in jüngerer Zeit. Es geht um die Gegenpole „konfessioneller Religionsunterricht" und davon unabhängiger „Moralunterricht" (letzterer vor und nach dem 1. Weltkrieg intensiver verfochten und heute wieder in Diskussion).

Der Deharb'sche Katechismus, der als Antwort auf die Angriffe der Aufklärung konzipiert wurde, geht nach H. der Auseinandersetzung mit dem Geist der Aufklärung aus dem Weg. Diese unverarbeitete Vergangenheit wirke in den Auseinandersetzungen um den konfessionellen Religionsunterricht bis heute nach.

Sehr hoch schätzt H. die Bemühungen F. W. Foersters, der sich um eine Vermittlung von Aufklärung und Religion im Hinblick auf eine angemessene Moralpädagogik bemühte. Er würdigt diesen Pädagogen, der auch unter beträchtlichen Nachteilen (Festungshaft im Wilhelminischen Deutschland, Verbot seiner Bücher und Entzug der Staatsbürgerschaft im Dritten Reich) für die ethische Durchdringung aller gesellschaftlichen und politischen Bereiche eintrat. F. legt gegenüber bloß soziologischen und positivistischen Versuchen das Unvermögen einer Moralbegründung ohne Religion dar. Wenn er auch die Bedeutung des Verstandes für die Moralbegründung nicht unterschätzt, unterscheidet er doch von der Entwicklung des Verstandeslebens die des Willenslebens (erstere sei notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung für letztere); für die Ordnung des Willenslebens und damit für die Entwicklung von Moralität und moralischer Entschiedenheit sei die religiöse Bindung unersetzbar. F., bei dem Kants Moralverständnis wiederkehrt, sieht sich in seiner Auffassung von Thomas von Aquin bestätigt. Er warnt vor den Gefahren einseitiger Verstandesbildung ohne Pflege des Gewissens und Stärkung des Willens und drängt zur Charakterbildung, zur Formung der Persönlichkeit, die aus dem festen Kern von geistigen Überzeugungen heraus handelt und diesen die Treue bewahrt. Moralerziehung wird für F. zur Erziehung zur richtigen Rangordnung der Lebenszwecke: Es gibt eine unbedingte Wahrheit, ein unverrückbares höchstes Ziel, dem alles untergeordnet werden muß. Moralpädagogik soll die Jugend auf die innere Kraft hinweisen, durch deren Übung sie die Wirklichkeit um sich und in sich bewältigen kann. F. weiß, daß nur dort, wo moralisch gehandelt wird, ein Gemeinwesen Bestand haben kann; so tritt er für die Pädagogisierung der Politik und die Politisierung der Pädagogik ein.

Die Elemente, die H. aus dem geschichtlichen Überblick und den Konzepten von Kant, Durkheim und Foerster gewonnen hat, ergänzt er durch eine Darstellung gegenwärtiger pädagogischer Theoriebildung. Vier Typen zieht er zur Klärung des Begriffes „Moralpädagogik im christlichen Kontext" heran: hermeneutisch-spekulative, empirisch-positivistische, deskriptiv-phänomenologische und philosophisch-kritische Theorien. Auf diesem Hintergrund geht er die Aufgaben- und Begriffsbestimmung einer Moralpädagogik im christlichen Kontext an. „Es ist einleuchtend, daß sie empirisch-kritisch die Erziehungswirklichkeit befragen, aus der geschichtlichen Entwicklung heraus deuten und auf eine anthropologisch begründete Zielbestimmung hin verändern muß" (57).

In Unterscheidung von Pädagogik im allgemeinen und von nichtchristlichen Ansätzen zur Bestimmung der Moralpädagogik definiert H. Moralpädagogik im christlichen Kontext als „Theorie über die Bedingungen der Ermöglichung einer Erziehungswirklichkeit, in der der Edukand in und gegebenenfalls gegen gesellschaftliche Bedingtheiten und Zwänge die Selbstgestaltung des Willenslebens und Handelns realisieren kann" (65).

Im 2. Kap. analysiert H. empirisch-kritisch das Bedingungsfeld sittlicher Personwerdung, der ja Moralpädagogik im christlichen Kontext dienen will: Die sittlich autonome Persönlichkeit soll nicht nur als Ziel angestrebt und postuliert, sondern auch ermöglicht und verwirklicht werden.

Zunächst geht es darum, wie Sollen und Freiheit erfahren werden. „Weiß der Mensch, wenn er auf ein ‚Sollen' stößt, daß der Grund des Sollens seine Freiheit ist?" (69) Nachdem H. Beispiele heteronomer Verhaltenssteuerung aufgezeigt hat, untersucht er die Erfahrung des unbedingten Sollensanspruches bei praktizierenden Katholiken und anderen gesellschaftlichen Gruppen.

Verhaltensweisen, die innerhalb der Kirche ehedem als selbstverständliche gegolten hatten, wurden von Katholiken, die mit aus anderen Kreisen stammenden Verhaltensweisen in Berührung kamen, nicht mehr als selbstverständlich angesehen. Diese Katholiken beriefen sich nach Erscheinen von Humanae Vitae gegenüber dem kirchlichen Lehramt auf ihre eigene sittliche Einsicht und Verantwortung. H. meint, der Unterlassungsfehler des kirchlichen Lehramtes sei es gewesen, die Bereitschaft der Gläubigen zu sittlicher Entscheidung nicht aufgegriffen zu haben; man hätte diese Bereitschaft anerkennen und ermutigen sollen, weil nur so das Leben humaner gestaltet und die christliche Freiheit verwirklicht werden können. Allerdings kritisierten Katholiken, die Selbstentscheidung und eigene Verantwortung beanspruchten, die kirchliche Autorität als an der Tradition hängende Bremserin, ohne zu merken, daß sie sich unkritisch den gesellschaftlich dominanten Verhaltensnormen und -mustern anpaßten. In der Anlehnung an Kant spricht H. sowohl denen, die sich bloß von der Tradition bestimmen lassen, wie denen, die sich nur den gesellschaftlich dominanten Verhaltensweisen anpassen, auch wenn sie sich auf eigene Verantwortung berufen, die eigentliche Sittlichkeit ab. Wenn H. darauf verweist, daß auch kritische Katholiken von der kirchlichen Autorität Hilfen gegenüber gesellschaftlich vorherrschenden Verstehensansätzen erwarten, und wenn er solche Hilfe vor allem in der Anregung zu selbstkritischer Reflexion erblickt, scheint darin eine Möglichkeit vertiefter Diskussion auch um die Fragen von Humanae Vitae zu liegen, eine Art des Vorgehens, die sich mit der Art des jetzigen Papstes, die Fragen in personalistischem Kontext zu erörtern, treffen könnte.

Heute entscheiden sich mehr Leute als früher für das Ledigbleiben (Singles). Sie tun das meistens aus Gründen (mehr Unabhängigkeit, ausgiebigere Konsummöglichkeiten), die ihre Entscheidung zu einer nicht eigentlich sittlichen (im Sinn von Kant) machen.

Individuen des sogenannten narzißtischen Sozialisationstyps, die eingespannt sind zwischen Sexualisierung (gesteigerten affektiven Bedürfnissen) und beruflicher und familiärer Überbelastung (affektiven Versagungen), kommen vielfach nicht zu eigenen Lebensentwürfen. Bei ihnen können sich die heterogenen Sollensansprüche der Konsumgesellschaft voll auswirken.

Wenn bei diesen untersuchten Gruppen der die eigentliche Sittlichkeit begründende unbedingte Sollensanspruch nicht erfahren wird, will H. nicht leugnen, daß eine Minderheit in der Gesellschaft diesen Anspruch erfährt.

Weiters fragt H., welche moralische Urteilsfähigkeit und welches Moralbewußtsein den Menschen in unserer Gesellschaft kennzeichnet. Im Anschluß an Lawrence Kohlberg unterscheidet er in der moralischen Entwicklung, die von der Heteronomie zur Autonomie gehe, drei Niveaus mit je zwei Stufen. Auf dem vorkonventionellen Niveau gelten als Kriterien für moralisch Richtig und Falsch Lohn und Strafe durch die Autoritäten (rein egozentrisch oder unter hedonistisch-utilitaristischem Mitbedenken der Interessen anderer). Auf dem konventionellen Niveau denkt sich der Mensch auch in die Positionen anderer hinein und übernimmt er Rollen- und Normsysteme der bestehenden Sozialordnung. Erst auf dem nachkonventionellen Niveau kommt er über die Einsicht, daß es in der Gesellschaft einige Werte gibt, die auf jeden Fall aufrechterhalten werden müssen, zu universalen Werten oder Prinzipien, die auch jenseits der eigenen Gruppenautorität gelten. An diesem eigentlich sittlichen Niveau (Prinzipienniveau) fehlt es häufig auch Menschen mit höherer Wissensbildung; jeder Mensch kann „im Gegensatz zu seinem kognitiven Niveau sein moralisches Bewußtsein auf jeder Stufe einfrieren" (102).

An einigen Beispielen weist H. nach, daß viele heutige Menschen das nachkonventionelle Niveau nicht erreichen. Die meisten regulieren ihre moralischen Entscheidungen und Handlungen vornehmlich auf konventionellem oder gar vorkonventionellem Niveau. Anstatt die gesellschaftlichen Mechanismen dahin zu verändern, daß sie den wahren Interessen der Menschen dienen, passen sie sich unkritisch der Entwicklung an. Sowohl in den westlichen wie in den östlichen Industrienationen fragt man nicht, was sinnvoll und gut für die Entfaltung des Gemeinschaftslebens ist, sondern, was dem Wachstum des Systems dient. Die Mechanismen, die die Entwicklung des gesellschaftlichen Bewußtseins niederhalten, sind deshalb so wirksam, weil sie dem Menschen die Erfüllung seines Bedürfnisses nach Glück, Frieden und Harmonie durch Ausleben des individuellen Egoismus betrügerisch vorgaukeln.

Schlecht weg kommt in dieser kritischen Analyse das spätkapitalistische Wirtschaftssystem, das zum Schaden für das eigentlich Menschliche ein ganz auf Wirtschaftswachstum und Profitsteigerung ausgerichtetes Leistungsprinzip betont und das zu seiner Aufrechterhaltung die Menschen durch die Verheißung erhöhten Konsums (radikalen Hedonismus) verlockt und durch die Androhung des Ausschlusses davon zwingt (Ineinandergreifen von vorkonventionellem und konventionellem Niveau).

Zu denken gibt H. auch jenen Gegnern von Humanae Vitae, die im Bestreben, sich nicht bloß von der Tradition bestimmen zu lassen, gegenüber „wissenschaftlich" begründeten Verstehensansätzen und Verhaltensmustern unkritisch wurden.

Hinsichtlich der Gewissens-, Identitäts- und Icherfahrung, bei der nicht nur kognitive, sondern auch affektive und konative Komponenten im Spiel sind, hält sich H. hauptsächlich an E. H. Erikson: Identitätsbildung ist Überwindung des Überich; durch sie wird der Mensch von übermäßiger Selbstverleugnung und diffusem Haß auf Andersartiges frei.

Schlecht steht es mit der Gewissens- und Identitätserfahrung bei narzißtisch Sozialisierten, die über die als diffus-allmächtig wahrgenommene Mutter und ein zerfließendes, diffuses, grenzenloses Ich nicht hinauskommen und nur das eigene Interesse im Auge behalten, das mit dem der Konsumgesellschaft identisch ist. Auch mit praktizierenden Katholiken ist H. nicht zufrieden, wenn ihr Gewissen durch internalisierte Konvention geprägt ist, so daß sie zu keiner Identitätsbildung kommen und ihre Selbstsicherheit in überbetonter Gruppensicherheit suchen.

Hinsichtlich des Zusammenhanges von Glauben und Handeln stellt H. beim Menschen die Tendenz fest, in seiner Wahrnehmung die Gegebenheiten zunächst nach ihrer möglichen Gefährlichkeit zu deuten. Da er geneigt ist, Gefahr anzunehmen und sich gegen sie zu verteidigen, sieht er im anderen Menschen eher den Aggressor als den Partner. Nach naturwissenschaftlichen Denkformen behandelt man den anderen als Objekt, das man mit bestimmten Methoden erkundet, und läßt ihn nicht nach seiner Eigenart auf sich zukommen; dadurch wird die Freiheit zu unvoreingenommener Begegnung verstellt, die Entdeckung der wahren individuellen Bedürfnisse des anderen verhindert. Durch diese Tendenz zum kleinsten gemeinsamen Nenner wächst die Neigung zur Konformität mit der Allgemeinheit, zur Abhängigkeit der eigenen Wertvorstellungen und Grundhaltungen von denen der Gesellschaft, zur Heteronomie. Zur Änderung der Situation muß man dem Menschen unserer Gesellschaft bewußt machen, daß er sich von einer eingeschränkten Wahrnehmung und Erfahrung leiten läßt; daß er faktisch nicht sittlich autonom, sondern in gesellschaftlich definierte Rollen- und Normensysteme eingepaßt ist.

Im 3. Kap. geht es für H. um das Phänomen des Sollens in der Sicht der praktischen Philosophie. Dabei setzt er sich mit zwei Grundpositionen auseinander: a) Alle bedingten Sollensansprüche haben ihren letzten Grund in einem unbedingten Sollensanspruch, dem sich der Mensch auf Grund seiner Freiheit gegenübersieht und gegenüberstellt. b) Es gibt keinen unbedingten Sollensanspruch.

Dem unbedingten Sollensanspruch, wie Kant ihn auf der Grundlage der praktischen Vernunft vertritt, stellt H. Positionen gegenüber, die sich mehr oder minder davon unterscheiden: den Intuitionalismus (Moore), den sprachanalytischen bzw. praktischen Irrationalismus (Ayer), den sprachanalytischen Ansatz von Hare; die Existenzphilosophie, Kierkegaards existenzdialektische Ethik, die Moralauffassung Nietzsches, den Existentialismus Sartres, die Sollenskritik Hegels, aporetische Versuche der Sollensbegründung in der zeitgenössischen Philosophie. H. findet, die theologisch-systematische Reflexion könne die gegenwärtig aktuellen philosophischen Versuche überschreiten und aus ihren immanenten Aporien befreien. Der unbedingte Sollensanspruch werde durch die Freiheit des Menschen begründet, die ihren letzten Grund in der absoluten Freiheit Gottes habe. „Der Mensch erfährt sich als ein zur Freiheit erschaffenes Wesen, wenn er seine Freiheit als von Gott geschenkte Freiheit praktisch (im Handeln) bekennt, aus der Unentschiedenheit heraustritt und sich im Denken und Handeln auf die ihm von Gott angebotene Zukunft hin entscheidet" (189). In Christus ist ihm paradigmatisch eine Orientierung für konkrete Lebensentwürfe gegeben; es kommt darauf an, wahrzunehmen, „wie Jesus das tat, was er tat und warum er es tat" (191).

Im 4. Kap., das der moraltheologischen Hermeneutik gewidmet ist, kennzeichnet H. zunächst die Ausgangssituation einer theologisch-ethischen Hermeneutik. Den heute vielfach verwendeten Autonomiebegriff dürfe der Theologe nur übernehmen, wenn er dies theologisch legitimieren könne. H. lehnt sich an Kant an, fragt nach dem konkreten und verantwortlichen Subjekt bei Kant, nach der Intersubjektivität als Prinzip des kategorischen Imperativs, nach dem Verhältnis von Autonomie und Theonomie aus der Sicht Kants; während der Begriff Autonomie innerhalb der Moralphilosophie Kants geklärt ist, kommt der Begriff Theonomie darin nicht direkt vor, kann aber als Implikat im Rahmen seiner Postulatenlehre konstruiert und erschlossen werden. H. findet über das Verhältnis von Autonomie und Theonomie bei Kant heraus: Pflichten sind wesentliche Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst und müssen dennoch als Gebote eines höchsten Wesens angesehen werden, weil der Mensch nur von einem moralisch-vollkommenen (heiligen und gütigen) und zugleich allgewaltigen Willen das höchste Gut (Sittlichkeit) erhoffen kann. Auf Grund seiner Analysen stellt H. an eine moraltheologische Hermeneutik folgende Anforderungen: 1. Sie solle den letzten Grund menschlichen Tuns und Sollens unter Bezugnahme auf die vorherrschenden Verstehensformen, im besonderen auf das Autonomieverständnis, einsichtig und bewußt machen und das Verständnis der Autonomie als dieses letzten Grundes theologisch rechtfertigen. 2. Sie solle das Wie des Vollzuges sittlicher Autonomie (die Bedeutung christlicher Motivation sowie christlicher Grundhaltungen und Tugenden dafür) und 3. ebenso die Rolle christlicher Gemeinschaft dabei klären. 4. Es gehe nicht um systematische Vollständigkeit, sondern um Verdeutlichung der Geltungsgründe sittlicher Autonomie und Ermöglichung ihres Vollzuges.

Da für den Theologen der letzte Sinn des Menschen in Gott begründet liegt, fragt H. ausdrücklich, ob sich theonome Begründung der Sittlichkeit und sittliche Autonomie vereinbaren lassen. Er bedauert, daß Theologie und Kirche sich die Auffassung Kants nicht angeeignet haben, zumal Thomas von Aquin dafür schon

vorgearbeitet habe, da sich bei ihm zwar nicht die Ausdrücke Theonomie und Autonomie, wohl aber die wesentlichen Elemente dieser Begriffe finden. Für autonome Moral im christlichen Kontext könne auf folgende Bausteine bei Thomas zurückgegriffen werden: 1. Der Mensch ist zu sittlicher Autonomie aufgefordert und befähigt (das natürliche sittliche Gesetz und die Moralvorschriften unter dem Diktamen der Vernunft sind für ihn verbindlich). 2. Die sittliche Autonomie des Menschen ist zugleich Theonomie (die menschliche Vernunft nimmt an der ewigen Vernunft teil). 3. Theonome Autonomie wird in Christus realisiert (durch seine Praxis; durch die Gnade des Heiligen Geistes, die von ihm kommt). 4. Die konkrete sittliche Erfahrung führt zur Sinnfrage (solche Moraltheologie ist eigentlich Moralpädagogik, die mehr nach dem Können als nach dem Sollen fragt). „Wäre die heutige Moraltheologie von diesem pädagogischen Grundanliegen geprägt, sowohl hinsichtlich der Erörterung der theoretischen Bedingungen der Möglichkeit sittlicher Selbstbestimmung, als auch hinsichtlich ihrer Vollzugsbedingungen, so wäre das ein wichtiger Beitrag zur Befreiung des Menschen aus heteronomen Anpassungszwängen in unserer Gesellschaft. Sie wäre für den heutigen Menschen gleichzeitig Orientierungshilfe und Hilfe zur Verhaltensänderung im Sinn sittlicher Selbstbestimmung unter erschwerten Vollzugsbedingungen in unserer Gesellschaft" (228f).

H. läßt sich auf eine längere Polemik gegen Kritiker der autonomen Moral, im besonderen gegen J. Rief, ein, denen er vorwirft, dem Autonomiebegriff Kants nicht gerecht zu werden. Dann bemüht er sich, aufzuzeigen, daß durch die sittliche Autonomie des Menschen, wie er sie darlegt, der Anspruch der christlichen Moral nicht minimalisiert und nivelliert wird.

H. unterstreicht, die Autonomie sei mit Theonomie vereinbar. „Autonomie erweist sich als relationale Autonomie, sie ist nicht mehr nur notwendige Folge einer auf den Begriff gebrachten Ursache Gottes, sondern freies Geschenk, freie Schöpfungstat, mit der Bestimmung zur Selbstgestaltung als ein Ich, das ‚ebenbildlich' ist, und als solches ‚Beziehen auf sich' als ‚Beziehen auf anderes'" (249). Dafür findet H. eine Stütze an Maréchal, der thomanische und Kant'sche Metaphysik habe miteinander versöhnen wollen.

Zum Schluß stellt H. zwei Grundhaltungen als zentrale Anliegen christlicher Moraldidaktik heraus: 1. Bejahung der von Gott geschenkten Existenz und Freiheit des Menschen; menschlicher Selbstvollzug als Nachvollzug der göttlichen Erstsetzung. 2. Vertrauen in die Vernunft als Instrument, das sich dem Wort des Schöpfers öffnet und ihm gehorcht.

Lehrer der Sittlichkeit sehen es als ihre Aufgabe, die sittliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit von Verhaltensweisen aufzuzeigen. Verantwortungsbewußt fragen sie aber auch, wie der Mensch zur Realisierung des sittlich Richtigen geführt werden kann. Das Anliegen der Moralpädagogik war allzeit wichtig und wird mit Recht heute wieder in den Vordergrund gerückt. So ist das Vorhaben des Vf.s, in einem mehrbändigen Werk dieser Aufgabe nachzugehen, sehr zu begrüßen.

Daß dabei zu allererst Grundfragen gestellt und Grundlagen gesichert werden müssen, wie es in diesem 1. Bd geschieht, leuchtet ein. Der Moralpädagoge kann seine Aufgabe nicht erfüllen, wenn er sich nicht klar geworden ist, was der Mensch ist und wozu er da ist und welche Verantwortung und welche Möglichkeiten er für die Erreichung dieses Wozu hat. Der Verfasser eines moralpädagogischen Werkes mußte sich also zuerst um eine „moraltheologische und moralpädagogische Grundlegung" sorgen. Es scheint, daß er dabei doch eher den Akzent auf Moralphilosophie als auf Moraltheologie und auf Moralpädagogik legt und daß er sich etwas einseitig Kant verschreibt, dessen moralphilosophisches Denken zweifellos seine Bedeutung, aber auch seine Schwierigkeiten hat und nicht in allem befriedigt (vgl. T. Styczeń, Personaler Glaube im Spannungsfeld von religiöser Autorität und Gewissensautonomie, bei J. Piegsa – H. Zeimentz, Person im Kontext des Sittlichen. Düsseldorf 1979, 30–68).

Anzuerkennen ist das Bestreben H.s, seine Konzeption möglichst breit abzusichern. So kann man bei der Lektüre überraschende und gewinnbringende Entdeckungen machen (etwa seine Analyse des Verhaltens praktizierender Katholiken gegenüber Humanae Vitae oder des Wirtschaftswachstums in der spätkapitalistischen Gesellschaft). Dennoch, geraten die Ausführungen nicht manchmal allzu breit mit der Gefahr für den Leser, den roten Faden zu verlieren? Des öfteren würde man sich eine größere Durchsichtigkeit der Disposition wünschen; Vf. mag sie haben, für den Leser ist sie nicht an allen Stellen leicht herauszufinden. Die Absicht, das Belegmaterial möglichst ausgiebig heranzuziehen, hat, so scheint es, auch dazu geführt, daß manchmal dieselben Dinge wiederholt werden (3.1.4 bringt vieles wieder, was schon in 1.2.1 gesagt wurde; die zweite Hälfte des Satzes von 3.6 sagt nichts anderes als die erste).

Vf. hat zu einer wichtigen großen Arbeit angesetzt. Möge er sie in den kommenden Bänden erfolgreich weiterführen!

Wien Karl Hörmann

Hollenbach, David: **Claims in Conflict.** Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition. – New York, Ramsey, Toronto: Paulist Press (1979). V, 219 S. (Woodstock Studies 4 kart. $ 5.95

Gibt es das überhaupt, eine eigenständige katholische Menschenrechtstradition, die es wiederzuentdecken und zu erneuern gilt, wie der Untertitel dieses Buches behauptet, oder wird hier nur Altbekanntes unter dem modernen und zügigen Schlagwort „Menschenrechte" wiederholt, um auch der Kirche einen Platz in der aktuellen Diskussion zu sichern? Um es gleich vorwegzunehmen: Dieses Buch enthält weit mehr als nur eine zusammenfassende Wiedergabe und Interpretation der traditionellen Naturrechtslehre. Es bietet vielmehr eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Tradition im Hinblick auf die im Gang befindliche internationale Menschenrechtsdebatte und möchte vor allem den Ansatz von John Courtney Murray konstruktiv weiterentwickeln, der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kirchenamtliche Anerkennung gefunden hat.

Das Buch umfaßt drei Teile. Der erste, in die aktuelle Menschenrechtsdiskussion einführende Teil hat mehr dokumentarischen Charakter. Es werden die verschiedenen Weisen einander gegenübergestellt, wie der Begriff der Menschenrechte in der liberalen Tradition der amerikanischen Demokratie (und übrigens auch im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland) einerseits, im Marxismus der Sowjetunion andererseits verstanden wird und zu welchen Kompromissen diese Verschiedenheit auf der Ebene der Vereinten Nationen geführt hat. Dieser Teil ist gerade im Hinblick auf die im Dezember 1980 in Madrid geplante KSZE-Konferenz von hoher Aktualität.

Der zweite Teil enthält zunächst eine eingehende geschichtliche Darstellung und kritische Sichtung, wie sich die Rechtsauffassung der katholischen Soziallehre in den letzten hundert Jahren von „Rerum Novarum" bis zur Bischofssynode von 1971 entwickelt hat. Auf den ersten Blick bietet sich kein einheitliches, sondern eher ein verwirrendes Bild, was alles an Rechten geltend gemacht wurde. Als roter Faden zieht sich aber durch alle Dokumente der Gedanke von der Würde der menschlichen Person. Diese Würde hat primär indikativen und erst sekundär imperativen Charakter. Sie ist unabhängig von allen Bedingungen etwa der Klasse oder der Situation. Sie ist die Grundlage aller Menschenrechte. Sie muß aber, um keine Leerformel zu bleiben, im Hinblick auf ihre konkreten Realisierungsbedingungen spezifiziert werden. Dazu hilft die Differenzierung in personale, soziale und instrumentale Menschenrechte, die in verschiedener Weise die Menschenwürde sichern sollen. Obwohl diese Rechte alle innerlich zusammenhängen, ist damit über ihren relativen Vorrang in Konfliktsfällen aber noch nichts ausgesagt. Nach H. kann hier nur eine streng theologische Betrachtung weiterhelfen und Vorzugskriterien liefern.

Die vorkonziliare katholische Soziallehre interpretierte das Wort vom Menschen als dem „Ebenbild Gottes" vor allem dahingehend, daß der Mensch mit Vernunft und freiem Willen begabt und deshalb zum Herrn der Schöpfung eingesetzt sei. Demzufolge argumentierte sie vorwiegend naturrechtlich, d. h. philosophisch, und mit einem großen Vertrauen, daß die menschliche Vernunft zu einer Erkenntnis fähig sei, wie die verschiedenen Rechte gegeneinander im Hinblick auf ein harmonisches Ganzes abgegrenzt werden könnten. In den Dokumenten des Konzils und danach ist nicht mehr so optimistisch die Rede von der einen Vernunft, sondern mehr vom Pluralismus der Kulturen mit ihrer religiösen Dimension, die von der Botschaft des Evangeliums durchdrungen und damit erst zur Anerkennung der vollen Menschenwürde geführt werden sollen, wie sie in der Erlösungstat Christi grundgelegt ist. Man ist sich also stärker bewußt geworden, daß Fragen der Sozialethik und der Menschenrechte zureichend nur behandelt werden können in ihrer Einbettung in die sozialen, technologischen und methodischen Rahmenbedingungen der betreffenden Kultur, also der Dimension der „Geschichtlichkeit", wie wir in Deutschland sagen würden. Andererseits gibt nur der christliche Glaube eine zureichende und „realistische" Ant-

wort auf die letzten Sinnfragen des Daseins, mit denen die Religionen aller Kulturen ringen.

Die daraus sich nach H. ergebende „Ethik eines pluralistischen theologischen Realismus" ist einerseits stärker auf den christlichen Glauben gegründet, trägt andererseits aber auch der Unausweichlichkeit von Konflikten stärker Rechnung.

Im dritten Teil, überschrieben „Erneuerung", sollen nun aus diesen Ansätzen praktische Richtlinien entwickelt werden, wie bei Konflikten zwischen Rechtsansprüchen zu verfahren ist, auf welche Weise sich aus der „Würde der menschlichen Person" konkrete Rechte eindeutig und überzeugend begründen lassen. Dafür nimmt H. zunächst die Lehre der Tradition über Gerechtigkeit, Solidarität und Subsidiarität wieder auf und kommt dann zu der Forderung, daß im Interesse einer „strategischen Moral" den sozialen Rechten der Vorrang gebühre, wobei er darunter die Rechte der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben versteht. Angesichts der Randgruppen der Gesellschaft, die in Lateinamerika oftmals sogar die Mehrheit der Bevölkerung umfassen, wird man dem Vf. auf praktischer Ebene durchaus zustimmen können. In seiner systematischen Begründung erscheint aber dieser Teil des Buches am ehesten anfechtbar. Muß die Auffassung der traditionellen katholischen Soziallehre von der organischen Einheit der Gesellschaft, wenn sie auch die Konflikte vielleicht ein wenig harmonisiert hat, tatsächlich so stark im Sinne einer Rechtfertigung der bestehenden Unterschiede interpretiert werden, wie H. es tut? Welches Maß an Gleichheit nicht nur der Chancen, sondern auch der Ergebnisse entspricht der sozialen Gerechtigkeit? Wie leitet sich die Option, die H. getroffen hat, aus dem theologischen Ansatz ab? Gerade dort, wo das Buch das hohe Abstraktionsniveau verläßt und konkret zu sein sich bemüht, bleiben noch manche Fragen offen.

Dennoch könnte dieses mutige Buch, das die Tradition schöpferisch weiterzuentwickeln versucht, gerade auch in Deutschland eine wichtige Vermittlerfunktion zwischen den verschiedenen Richtungen der katholischen Soziallehre ausüben.

München Walter Kerber

Winner, Ludger: **Sühne im interpersonalen Vollzug.** Versuch einer Erhellung des Sühnebegriffes im Anschluß an die Transzendentalphilosophie J. G. Fichtes und seine Verifizierung im Rahmen der biblischen Botschaft. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1978. 187 S. (Paderborner Theologische Studien Bd 8) kart. DM 24.–

I. Wie der Untertitel anzeigt („Versuch einer Erhellung des Sühnebegriffs im Anschluß an die Transzendentalphilosophie J. G. Fichtes und seine Verifizierung im Rahmen der biblischen Botschaft"), handelt es sich um eine philosophisch-theologische Abhandlung. Dieser Umstand bedingt die ganze Schwierigkeit des Vorhabens und zugleich seine Bedeutung. Es geht um nichts weniger als um das Verhältnis von Glaube und Vernunft, aber es geht darum in dem speziellen Fall des Sühnegedankens mit dessen Voraussetzungen. Diese wiederum sind außer – positiv – in der Rechtfertigungslehre negativ in dem enthalten, was man mehr philosophisch Schuld und mehr theologisch Sünde nennt. Damit ist zugleich gesagt, daß es sich im Kern um eine sowohl ethische wie moraltheologische Arbeit mit dem Schwerpunkt auf der Freiheits- und Gnadenlehre handelt, wobei beide Aspekte allerdings nicht als für selbständig angesehen werden: Die Ethik wird als in der Metaphysik begründet angesehen und die Moraltheologie in der Bibeltheologie. Daß zur metaphysischen Fundierung der Ethik die Transzendentalphilosophie Fichtes dient, hat sowohl sachliche wie historische Gründe. Sachliche, weil Fichtes Philosophie eine Philosophie der Freiheit ist, die – wie schon W. Weischedel in seiner schönen Habil.-Schrift „Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft" nachwies – in eine Theorie der Interpersonalität mündet; historische Gründe wiederum, weil es mittlerweile eine beachtenswerte Reihe christlicher (überwiegend wohl katholischer) Philosophen gibt, die an die Personen- und Freiheitsphilosophie Fichtes wirksam anknüpfen (es seien hier nur R. Lauth und H. Krings genannt) und an die auch Vf. selber wiederum anknüpft.

Hierin liegt schon ein Hinweis darauf, daß die Wahl Fichtes nicht rein aus grundsätzlichen Erwägungen, sondern durchaus auch aus wohlerwogenen pragmatischen Gründen erfolgt ist. Sonst hätte sie nämlich fatal für das ganze Unternehmen sein können. Einmal ist sich Vf. einiger Beschränkungen von Fichtes Philosophie wohl bewußt. Siehe z. B. das Lauth-Zitat auf S. 20, Anm. 18: „eine Philosophie zwar mit Christus, aber völlig ohne Kreuz", was beides schon für eine wirklich selbständige Philosophie (s. vom Rez. „Anti-Gilson", ThRv 75 (1979) 265–276), wie sie auch vom Vf. postuliert wird (s. seine Auseinandersetzung mit K. Rahner und J. B. Metz, zum Beispiel S. 22, Anm. 33), fatal hätte sein können. Zum anderen setzt er bewußt nicht an der Wurzel dieser Philosophie ein: „Wir können uns hier nicht auf die Begründung dieser Grundsätze (von Thesis, Antithesis und Synthesis) einlassen, sondern setzen ihre Gültigkeit als erwiesen voraus" (S. 45 Anm. 33). Es ist aber gerade dieses Stück Pragmatismus, was das Unternehmen tatsächlich rettet.

Es bestehen nämlich begründete Zweifel darüber, daß der Fichtesche Grundansatz nachvollziehbar sei. Was den ersten Grundsatz angeht, so halte ich mit E. Tugendhat („Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein", Frankfurt 1979) dafür, daß die Gleichung Ich = Ich (Ich als Subjekt weiß sich als Objekt) schon deshalb sinnlos ist, weil „wissen" (anders als „kennen", „sehen" usw.) unmöglich durch ein Akkusativ-Objekt ergänzt werden kann, sondern immer nur durch einen (einen Sachverhalt ausdrückenden) „daß"-Satz. Daß es sich hierbei nicht um Verbalismen handelt, sondern ganz im Gegenteil um unerläßliche Schutzmaßnahmen vor der Verführung durch die Sprache, beweist die auf solchen Verwechselungen beruhende lange Geschichte der Hypostasierung sprachlicher Ausdrücke, eine Geschichte, die weder mit Fichte angefangen noch allerdings mit ihm aufgehört hat – abgesehen davon, daß ausgerechnet die englische Sprache, „in der" die Unterscheidung zwischen „wissen" und „kennen" wiederentdeckt und fruchtbar gemacht wurde, sie nicht kennt.

Trotzdem ist die Anknüpfung gerade an Fichte meines Erachtens nicht ungerechtfertigt. Wenn das Subjekt Ich sich unmöglich als Objekt wissen kann, wenn hinter dem „ich (klein!) weiß, daß ..." – soll es sich dabei tatsächlich um einen Identitätssatz handeln können – nur die „je-meinige" Existenz als ein zu Tuendes (kurz als Praxis) in Frage kommen kann, dann ist gerade die Fichtesche (Früh-)Philosophie – trotz ihres verfehlten[1] und vom Vf. ausgesparten Ansatzes – mit ihrer Betonung des Aufgabe-Charakters des vernunftgemäßen Lebens für eine interpersonalistische Freiheitstheorie ein denkbar günstiger Partner. Nur eben nicht der einzig denkbare. Damit wird nur betont, was Vf. nicht leugnet und was er durch Anspielungen auf andere Autoren – vor allem auf Thomas von Aquin – indirekt sogar bestätigt. Deren gemeinsame Basis liegt wohl in dem vom Vf. (s. v. a. I. Kap., III. 2. b: „Das Bestimmtsein des Subjekts zur Selbstbestimmung" (J. G. Fichte) ...") energisch herausgearbeiteten Gedanken der Freiheit als Autonomie – ob man diese mit Thomas v. Aquin als Herrschaft seiner selbst (causa sui), mit Kant (mißverständlicher) als Selbstgesetzgebung oder wie auch immer bezeichnen mag (vgl. etwa S. 85 u. Anm. 7).

Daß in der menschlichen Freiheit (und damit – trotz schlagwortartigen Mißbrauchs – Personenhaftigkeit und Würde) die Wurzel der Sittlichkeit mit ihrem interpersonalen Bezug liegt, darüber dürfte weitgehende Übereinstimmung herrschen. Schwieriger ist es, den unbedingten Charakter der Sittlichkeit – was mit der Freiheit einhergeht – als irgendwo anders als in der menschlichen Freiheit selbst begründet anzusehen. Vf. scheut diese zunächst ausweglos scheinende Aufgabe nicht. Und auch hier kommt ihm seine längst nicht so grundsätzliche, teilweise glücklicherweise eben pragmatische Einstellung gegenüber Fichte zu Hilfe. Daß auch solche Grundlegungsfragen „nicht mehr im Anschluß an eine ausdrückliche Anlehnung an Fichte beantwortet werden" sollen, kommt insofern dem Buche zugute, als durch die Arbeiten vor allem der sog. Heidelberger Schule (D. Henrich, K. Cramer u. a.) die wohl unüberwindlichen Grundlegungsschwierigkeiten deutlich geworden sind, die auch der an der neuplatonischen Konzeption des Absoluten als Einheit ohne Mannigfaltigkeit orientierten Spätphilosophie Fichtes entgegenstehen (s. darüber v. a. die noch nicht veröffentlichte Heidelberger Habil.-Schrift aus dem Jahre 1979 von K. Gloy „Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Untersuchung über das ‚und'").

II. Ebenso wie zu Fichte hält Vf. eine gesunde Distanz zu seinen Gewährsleuten. Durch diese Eigenständigkeit gewinnt die Argumentation an Überzeugungskraft, aber auch an Tiefe und Weite. Dazu jetzt nur ein – allerdings (wie es sich zeigen wird) zentrales – Beispiel: Nachdem die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs durch Rückgang auf den Anruf eines wie der Mensch freien, darüber hinaus aber auch absolut unabhängigen Wesens

[1] Ich selbst hatte in meinem Buch „Transzendentale Einbildungskraft" (Bonn 1970), das den Untertitel trägt „Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des Transzendentalen Idealismus", zu zeigen versucht, daß es sich bei den zwei ersten Grundsätzen auch nach Fichte nur um idealisierende Abstraktionen aus einer erst im dritten Grundsatz erreichten ursprünglichen Synthesis (der Einbildungskraft) von Ich und Nicht-Ich handelt. Ich wage nicht zu behaupten, daß durch diesen anderen Ansatz die Grundlegungsschwierigkeiten Fichtes beseitigt werden könnten.

(Gott) erklärt wird (83ff), heißt es S. 92f: „Wenn R. Lauth zu Recht meint, daß es auch Fehlverständnisse im Vernehmen des „gesamten Aufrufs" geben könne, diese Fehlverständnisse aber darin begründet sieht, daß die notwendige sekundäre Reflexion auf den Aufruf dessen primäres Verstehen, in dem der gesamte Aufruf gesetzt sei, nicht eingeholt habe, dann bleibt zu fragen, ob dieser Erklärungsgrund allein zureichend ist. Gibt es nicht außer der ausdrücklichen Täuschung auch eine Unangemessenheit der Artikulation des Willens, der zwar von einer Grundintention her geprägt sein mag, sich aber in seiner Entschiedenheit nur unzulänglich kundtut?" Damit wirft Vf. ein Problem auf, das von keiner Entschlossenheitsphilosophie, sei es Fichtes oder wessen immer, gestellt, geschweige denn gelöst werden kann. Ich meine das klassische Problem der ἀκρασία der Unbeherrschtheit. Man mag sich ein für alle Mal entschieden haben, gut zu sein und gut zu handeln: Auch bei einer guten Gesinnung kann man sich sittlich verfehlen. Und zwar nicht etwa deshalb, weil man die Konsequenzen seines Handelns nicht richtig einschätzte. Das wäre nach wie vor purer Intellektualismus. Sondern weil man (aus „Willensschwäche"!) trotz guten Willens doch nicht will. Damit hält Vf. die Möglichkeit einer (h o r r i b i l e d i c t u) Gesetzesethik offen, die zwischen der Skylla einer reinen Gesinnungsethik und der Charybdis einer reinen Verantwortungsethik liegt, ohne – wie der Konsequentialismus – zwischen beiden hin und her pendeln zu müssen.

Da selbst der radikalste Konsequentialist nicht gut annehmen kann, daß die Intelligentesten (die in der Vorzugswahl am besten das Richtige treffen) auch die moralisch Besten (die das Böse am ehesten meiden) sind, muß er – da eine Einschränkung auf die Absicht (nur die beabsichtigten Konsequenzen zählen!) andererseits der Willkür Tür und Tor öffnen würde – die moralische Qualität der Handlung am Ende ganz in die Gesinnung setzen. Aber keine noch so gute Gesinnung – kein noch so guter Wille – schließt als solche schon die Möglichkeit zwar nur punktueller, nichtsdestoweniger aber unter Umständen schwerer Verfehlungen aus. Das Problem der Akrasie, das mit der Übersetzung „Willensschwäche" ohnehin etwas verniedlicht wird, mit ihrer eigentümlichen Inkonsequenz (das Gute wollen und das Böse – willentlich! – tun) wird dann vollends umgangen.

So spricht Vf. S. 168 mit Recht (und mit H. Schürmann) von der Bosheit u n d der Schwachheit als Voraussetzungen der Sünden (so, im Plural). Das ist zwar unbequem, hat aber den Vorteil, daß es das Problem des Bösen nicht um die Hälfte reduziert; anders ausgedrückt: daß es die Menschen nicht in ganz Böse und ganz Gute einteilt, in solche, die sich zum Guten (noch) nicht entschlossen haben, und solche, die, weil sie es doch (schon) getan haben, nicht (mehr) Böses tun können. Wie von Sünden spricht Vf. konsequenterweise dann auch von Normen im Plural (vgl. 124). Daß eine Gesetzesethik im christlichen Raum nur als Liebesethik denkbar ist: Diese Selbstverständlichkeit mag in der traditionellen Moraltheologie vielfach vergessen worden sein, Vf. vergißt sie jedenfalls nicht (vgl. 168). Nun meint eine Gesetzesethik – und zwar selbst als Liebesethik – nur eine solche, bei der der Mensch die Normen nicht erst schafft, sondern sie sich in irgendeiner Weise geben läßt. Wo bleibt dann die Autonomie?

III. Wenn ich richtig sehe, bestehen zwischen dem Vf. und meiner Interpretation in diesem zentralen Punkt, der schließlich das Verhältnis von Gnade und Freiheit betrifft, nur terminologische Unterschiede. Ich sagte schon früher, daß Kant den Gedanken der Selbstherrschaft (c a u s a s u i) mißverständlicherweise als Selbstgesetzgebung zum Ausdruck bringt. Fichte schließt sich dieser Terminologie an (vgl. 85 Ende), und mit ihm Vf. Nun ist es so, daß ohne sich selbst das Gesetz zu geben (ein Gedanke, der zumindest einige Gedankenakrobatik erfordert, um ihn anzunehmen), man autonom bleiben kann. Dazu braucht man sich nur das Gesetz zu eigen zu machen. Allerdings nicht auf irgendeine Weise und bis zu einem gewissen Sinne: dann bliebe man halbwegs heteronom. Sondern ganz. Mit anderen Worten: Daß jeder Mensch ganz autonom ist (und zwar im positiv sittlichen Sinne autonom), ist höchstens eine rührende Selbsttäuschung. Ganz autonom in diesem Sinne (denn im Sinne der Möglichkeit zum Guten und zum Bösen, im Sinne sozusagen der bloßen l i b e r t a s i n d i f f e r e n t i a e, ist gewiß jeder Mensch autonom und, wenn er sich zum Bösen entschließt,[2] gibt er sich sogar echt und nicht nur metaphorisch selbst das Gesetz, allerdings ein anderes), ist nur der Heilige, also, wenn überhaupt, doch wohl die wenigsten. Wer sich das Gesetz ganz zu eigen macht, ist gewiß eigengesetzlich, so wie die Natur Gesetzen folgt, die sie sich selbst nicht gibt noch geben kann. Auch dann nicht, und erst recht dann nicht, wenn es keinen Gott gäbe. Dann verläuft die Natur, wie sie verläuft, und damit hat's sich. Ohne „Heteronomie" kann „Autonomie" nur meinen, was es wörtlich bedeutet: Eigengesetzlichkeit. Nicht mehr und nicht weniger. Als „Selbstgesetzgebung" kann man „Autonomie" höchstens in Verbindung mit dem Gedanken der Heteronomie übersetzen. Gerade das Verhältnis zwischen Freiheit und Gnade macht es deutlich. Wenn es irgendeine „Patentlösung" für dieses Problem gibt, dann nur so, wie sie im Jahrhundert der Gnadenstreitigkeiten von „le Grand Arnauld" gesehen wurde: Die Freiheit tut alles und die Gnade auch, mit anderen Worten: Beide sind (werden) eins, und zwar dadurch, daß der Wille sich die Gnade ganz zu eigen macht. Dann ist es natürlich möglich – aber erst dann – zu sagen, daß der autonome Mensch sich selbst das Gesetz gibt. Nur darf man die Genese dieser „Selbstgesetzgebung" nicht vergessen. Ich glaube kaum, daß Kant sie im Auge behalten hat. „Selbstgesetzgebung" ist – p a c e Hans Blumenberg – ein durch und durch säkularisierter Gedanke (so wie Kant, und vielleicht auch Fichte, durch und durch Pelagianer ist), und als solcher – das ist zuzugeben – allerdings eher ein Ungedanke (vgl. auch E. Anscombes „Moderne Moralphilosophie"). Es fragt sich nur, ob unter diesen Umständen die „Neuzeit" so „legitim" ist, wie sie tatsächlich – auch das ist zuzugeben – sein sollte. Akzeptiert man nach diesen Klärungen, die ich für nötig halte, um Mißverständnisse zu vermeiden, den Ausdruck „Selbstgesetzgebung", dann ist Rez. sogar terminologisch mit Vf. einig. Das sei mit einem Seitenblick auf den zweiten, theologischen Teil der Arbeit zu zeigen versucht.

IV. Aus dem reichen Material dieses Teiles will ich nur einen Punkt herausgreifen, der im engsten Zusammenhang mit dem bisher Gesagten steht. Mit U. v. Balthasar gibt Vf. als „Grundgesetz aller christlichen Ethik" an: „Das schon Verwirklichte und Vollendete verwirklichen und vollenden" (123). Man tut dem Buch vielleicht nicht ganz Unrecht an, wenn man es im ganzen (also auch in seinem philosophischen Teil) als einen Kommentar zu diesem prägnanten Satz betrachtet. Nicht von ungefähr kehrt er wörtlich am Schluß wieder (vgl. 169). Meinerseits wieder möchte ich abschließend nur einen Kommentar zu diesem Kommentar geben.

In seinem letzten Werk „Arbeit am Mythos" (1979) hat H. Blumenberg den neuplatonisierenden Deutschen Idealismus (Fichte nicht ausgenommen) ebenso wie die christlichen Dogmen an dem Verzögerungseffekt des Mythos gemessen. Es sei denn aus Verlegenheit um das ausbleibende Ende, wozu sonst der riesige Umweg, wenn nämlich das Ende schon gekommen ist. Wozu die ganze Anstrengung, wenn wir schon erlöst sind, es sei denn aus der Verlegenheit um die enttäuschte Enderwartung. Man kann darauf in vielfacher Weise reagieren: kurzweilig, wie Blumenberg, der der Arbeit des Mythos und nicht erst der Arbeit am Mythos, den vielen Fisimatenten, wie man es ungehörigerweise abkürzend nennen könnte, als „Marscherleichterung auf dem Zug durch die Zeiten" (meist) wohlwollend-ironisch gegenübersteht; kurzschlüssig, wie (jedenfalls bei manchen Interpretationen) bei Luther, der den Knoten durchhaut, indem er jede Anstrengung für müßig und jedes Ethos für überflüssig, wenn nicht gar für schädlich, erklärt – weil das Ende eben schon gekommen ist; oder aber so, daß man das Paradox ernst und beim Worte nimmt. Das ist das Signum echten Christentums. So wie beim prägnanten Satz U. v. Balthasars. Oder – um einen ganz anderen Zeugen anzurufen, bei André Frossard. Unter den vier Dingen, die ihm nach seiner durch keinerlei Anzeichen angekündigten und daher (ebenso wie bei Alphonse Ratisbonne im vorigen Jahrhundert) nicht einmal unerwünscht zu nennenden Konversion zu einem Glauben, den er vorher nie gekannt hatte, plötzlich klar wurden, zählt er (neben Existenz eines personalen Gottes, jenseitigem Leben und Göttlichkeit der Kirche) ohne jeden wissenschaftlichen Anspruch und ganz wie aus der Reihe fallend an dritter Stelle auf: „Wir sind paradoxerweise gerettet und doch noch zu retten" („Il y a un autre monde", Paris 1976; dt. von L. v. Schaukal, Freiburg 1977, S. 45) (Vgl. S. 38: Ich sollte die Wahrheit „suchen, nachdem ich sie gefunden hatte".).

Begrifflich ist dieses Paradox nur auf dem Wege auszutragen, den auch Vf. geht, nämlich über den Aufweis erstens der endlichen, die Interpersonalität einbeziehenden menschlichen Freiheit und zweitens des Vorranges der absolut eigenständigen Freiheit eines personalen Gottes. Nur aus der Bemühung um Aneignung dessen, was man selbst in keiner Weise bewirken kann, kann der Grundgedanke der Arbeit, der Gedanke der

2 Vgl. zum Stand der vollendeten Sündhaftigkeit bei Fichte S. 26, Anm. 45.

stellvertretenden Sühne, verständlich werden, verständlich werden vor allem, daß Gott nicht („wie dies ein von der allgemeinen Religionsgeschichte hergeleitetes Sühneverständnis nahelegen könnte") „der Empfänger von Sühne, sondern der Spender der Sühne" ist (139). So bezeichnet Vf. selbst die These, daß die „Übertragungsidee" „ihre eigentliche Bedeutung [dürfte] finden können aus dem personalen Zusammenhang [...] sühnender Heilsvermittler" (141 Anm. 40), als das Grundanliegen seiner Arbeit. (Die Worte „mitmenschlich wirksamer", die dazwischen stehen, sind meines Erachtens entweder selbstverständlich und dann überflüssig oder aber nicht selbstverständlich und dann eine wohl unbeabsichtigte Verkürzung des Sachverhaltes. Bei dieser Gelegenheit darf ich bemerken, daß S. 67 Anm. 35 das Wort „nicht" vor „gewahrt werden könnte" fehlt).

Damit werden die Weichen der weiteren Untersuchung in eine Richtung gestellt, die über den Schmerzensmann von Js. 53 schließlich in das (auch die Fürbitte einschließende) interpersonale Geschehen des Neuen Bundes mit dem sühnenden Tod Christi führt. Der Akzent liegt nach dem Gesagten darauf, daß dieser sühnende Tod ein Akt Gottes ist (vgl. 159ff, aber auch schon S. 158 Anm. 27 u. v. a. S. 160 Anm. 38 mit dem wichtigen Satz: „Die religionsgeschichtlich gegebene Auffassung von Gott als dem Empfänger der Sühne findet im Neuen Testament keinen Anhaltspunkt"). Demnach müßten – so meine ich – auch bei der seit Anselms Cur Deus homo üblichen Satisfaktionstheorie die Akzente neu gesetzt und die Hauptakzente nicht mehr auf den angebotenen und von Gott angenommenen Opfertod seines Sohnes (wo beispielsweise der wohlwollende Humor Blumenbergs aufhört), sondern auf denjenigen Gottes selbst gelegt werden. Die mit der Satisfaktionstheorie verbundenen Anstößigkeiten für Denken und Gemüt mögen damit höchstens nur etwas abgemildert werden. Immerhin wird der Gedanke der unbedingten Liebe Gottes zu den Menschen, wenn nicht vertieft, so doch gegenüber dem der Selbstehre Gottes, bei dem gerade Blumenbergs Kritik ansetzt, in den Vordergrund gestellt. Und wenn man so etwas wie ein Mysterium iniquitatis mit seiner Grenze der Unbegreiflichkeit nicht a limine abweist, so können die Zumutungen für das Denken (einschließlich der des Sündenfalls) auf ein Minimum und damit vielleicht auch auf ein für jedermann erträgliches Maß reduziert werden. So viel ist jedenfalls zu sagen: Vf. beteiligt sich – wie wir gesehen haben – nicht an der üblichen Wegretuschierung der konkreten Wirklichkeit des Bösen. Der Höhepunkt des Heils im Neuen Bund betont bei ihm nur den absoluten Vorrang der rechtfertigenden Gnade („nur der vollkommene Gott kann sühnen", S. 110 mit Hinweis auf Mk 2, 7; Luk 5,21) und des Glaubens (wie im reformatorischen Gedanken festgehalten), macht aber aus den genannten Gründen die Anstrengung des Ethos und in eins damit die Freiheit nicht überflüssig. Nur, daß die Untersuchung bei der allgemeinen Moraltheologie bleibt (vgl. 171) und so nicht ins normative Detail steigen darf.

„Alle Schuld, die sich Gott gegenüber als Sünde darstellt, wäre grundsätzlich im tathandelnden Wollen der vollkommenen Person gesühnt. Wiewohl die Sühne absolutes, nicht geschuldetes Geschenk wäre, müßte sie doch durch den Willen des schuldig Gewordenen tathandelnd angenommen und geschichtlich eingeholt werden" (111f). „Indem der Mensch aber die Objektivationen seiner eigenen Schuld wirksam aufarbeitet, holt er den sühnenden Willen der vollkommenen Person als seinen eigenen geschichtlich ein. In der Begegnung mit anderen (letztlich: allen) geschichtlich erreichbaren und schuldig gewordenen Vernunftwesen muß er – da er seine eigene Sittlichkeit nur im je Anderen seiner selbst verwirklichen kann – zu einem sühnenden „Wechselwollen" bereit sein und die Last des anderen als seine eigene (in Stellvertretung) zu tragen versuchen. Dies jedoch tut er nicht kraft eigenen Vermögens, sondern kraft der bleibenden Verbundenheit mit dem vollkommenen, sühnenden Willen, zu dessen Unmittelbarkeit die sühnende Tat eigener Freiheit nur vermittelt. – Die Sühne, nach der die Philosophie nur Ausschau halten kann, ist nach dem Bekenntnis des christlichen Glaubens in der geschichtlichen Begegnung mit Jesus Christus wirklich geworden" (115f).

Ich habe diese Worte, die an der Schwelle zwischen philosophischem und theologischem Teil stehen, wo die Sprache sich ganz entspannt hat, zitiert, um der diese ganze Rezension tragenden Überzeugung eines Nicht-Theologen (der deshalb vor allem alle bibelexegetischen Details ausgelassen hat) zum Schluß Nachdruck zu verleihen, meiner Überzeugung, also, daß es sich bei diesem Buch – auch wegen seines philosophischen Teiles – zugleich um ein eminent katholisches und (die aufregende Frage, ob „gerade deshalb", will ich unterdrücken) um ein eminent ökumenisches Werk handelt. Daran möge man seinen Rang abschätzen. Diesem können Lücken auf der Grundlegungsebene schon allein deshalb nicht viel anhaben, weil sie zumeist wohl einkalkuliert sind.

Münster Fernando Inciarte

Jesus Christus und die Religionen. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen. Hrsg. von Ansgar Paus. – Graz, Wien, Köln/Kevelaer: Styria/Butzon und Bercker (1980). 320 S. DM 16.80.

Dieser Sammelband enthält die Beiträge der Salzburger Hochschulwochen 1979. Streng genommen entsprechen nur die Beiträge von D. Wiederkehr: „Jesus Christus als die Erfüllung der Religionen" (161–190) und von Kardinal S. Pignedoli: „Jesus Christus im Blick von Nichtchristen" (305–313) dem Titel des Buches. Die übrigen Beiträge befassen sich mit den Beziehungen des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. Mit großer Offenheit wird nach dem Standpunkt der christlichen Theologie in ihrem Urteil über die nichtchristlichen Religionen gefragt. Es wird danach gefragt, ob sich dieser Standpunkt heute präzise definieren und ob sich eine Neuorientierung der Kirche in Theologie und Praxis gegenüber den nichtchristlichen Religionen feststellen läßt.

Der Leser täte gut daran, sich die Zeit zu nehmen, jeden Beitrag gründlich zu bearbeiten. Fundamentale Themen werden hier behandelt, wie „Die Religion in den Religionen" (Wilhelm Dupré, 9–38), Anspruch des Christentums und der anderen Religionen und Weltanschauungen (Paul-Werner Scheele, 191–231; Peter Meinhold, 49–93), „Jesus Christus als die Erfüllung der Religionen" (Dietrich Wiederkehr, 161–190), Neuorientierung der katholischen Kirche in ihren Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen (Arnulf Camps, 233–264). Weitere Beiträge befassen sich mit Teilthemen und beziehen sich auf einzelne Religionen: Judentum (Kurt Schubert, 95–108), Islam (Georges C. Anawati, 109–159); Evangelisation in Lateinamerika (Emil L. Stehle, 265–303).

Angesichts dieser Thematik drängen sich die Fragen auf. Darf der Anspruch des Christentums zu einer engherzigen Intoleranz führen? Rechtfertigt eine großzügig verstandene Toleranz einen nivellierenden Indifferentismus oder eine leichtherzige Gleichstellung aller menschlichen Versuche, Gott zu suchen? Ist das Wesentliche die allgemeine Hinwendung des Menschen zu Gott oder eher die Hinwendung Gottes zu den Menschen? Ist das Wichtigste die Religion in den Religionen oder eher die Religionen als Ausformung der Religion? Ist das Eigentliche des Christentums nicht, jenseits des in ihm aufgedeckten Schemas einer gewöhnlichen Religion, der Glaubensbezug auf das faktisch geschichtliche Ereignis in Jesus Christus? Diese Fragen wollen nicht als Kritik an den Beiträgen dieses Bandes verstanden werden. Sie geben auch nicht Stellungnahmen von Autoren des Buches wieder. Sie wollen nur dem Leser helfen zu erkennen, wie wichtig das Thema des vorliegenden Buches ist, und zu ermessen, mit welchem Ernst man sich mit Hilfe der verschiedenen Autoren dieses Bandes an diese Fragen heranwagen soll.

Ich möchte allen, die sich mit Theologie, Pastoral, Mission und Dialog befassen, empfehlen, die hier veröffentlichten Beiträge nicht nur zu lesen, sondern zu studieren und sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

Münster Adel-Theodor Khoury

Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen. Hrsg. von H. H. Henrix. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1979. 160 S. (Quaestiones Disputatae Bd 86) kart. DM 26.–

I. Vorliegender Sammelband ist aus einer Tagung über „Jüdische Liturgie" in Aachen (16. – 19. März 1978) erwachsen. Hierzu einige Vorbemerkungen.

Es hat allzu lange gedauert, bis christlicherseits die jüdische Liturgie (wieder) entdeckt wurde, obwohl doch jüdische und christliche Liturgie gemeinsame Wurzeln haben, ja christliche Liturgie überhaupt weitgehend aus Synagogengottesdienst und anderen liturgischen Handlungen des damaligen Judentums hervorgegangen ist. Gewiß, Neutestamentler und Liturgiegeschichtler gingen der jüdischen Liturgie zur neutestamentlichen Zeit nach, doch die weitere Geschichte des jüdischen Gottesdienstes und dessen heutige Gestalt kamen angesichts der im Christentum lange vorherrschenden „Israel-Vergessenheit" nicht in den Blick. Diese Haltung ist in der katholischen Kirche zwar durch die Erklärung des

II. Vaticanum „Nostra aetate" (Nr. 4) als unchristlich erwiesen, doch bedarf es noch vieler Anstrengungen, bis die „Israel-Vergessenheit" wirklich der Vergangenheit angehört. Im deutschen Raum haben vor allem die beiden Akademien von Aachen und Arnoldshain (Bischöfliche Akademie des Bistums Aachen bzw. Evangelische Akademie in Hessen und Nassau) das christlich-jüdische Gespräch gesucht. Dem rührigen Leiter der Aachener Akademie, Hans Hermann Henrix ist es nun zu verdanken, im Verein mit der Arnoldshainer Akademie das Thema Jüdische Liturgie auf einer Tagung in Aachen (16.–19. März 1978) angegangen zu haben. Als jüdischer Gesprächspartner konnte der dem gemäßigten Flügel des Reformjudentums angehörige, renommierte Liturgiewissenschaftler Jakob J. Petuchowski, Prof. für jüdische Theologie und Liturgie in Cincinnati/USA, gewonnen werden, der die Hauptlast der Tagung zu tragen hatte. Christliche Gesprächspartner bzw. Referenten waren die Judaisten Johann Maier (Köln, ev.) und Clemens Thoma (Luzern, kath.). Der Rez., der als Tagungsteilnehmer die für den Druck nicht oder nur unwesentlich überarbeiteten Referate selbst hören konnte, muß bedauern, daß zwar Laien und Liturgiewissenschaftler in beachtlicher Zahl, dafür nur zwei Bibliker erschienen waren. Sollte jüdische Liturgie für christliche Bibelwissenschaftler tatsächlich von geringem Interesse sein? Umso erfreulicher ist es, daß die Vorträge, ergänzt durch einen Beitrag eines Teilnehmers aus christlicher (katholischer) liturgiewissenschaftlicher Sicht (Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Bamberg), in dem zur Besprechung anstehenden Bd einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Es wäre sehr zu wünschen, daß dieser Bd, der nach dem Vorwort seines Hrsg. (11) „in die jüdische Liturgie als quaestio disputata et disputanda christlicher Theologie einführen (will)", im Bereich der Theologie nicht nur bei den Liturgiewissenschaftlern lebhaftes Interesse fände.

II. Schon um das angesprochene Interesse zu wecken, sei zunächst etwas ausführlicher auf den Inhalt eingegangen als dies sonst bei Besprechungen von Sammelbänden der Fall ist.

Die Einführung des Hrsg. (7–12) verdeutlicht Aktualität und Zielsetzung der Tagung. Was die Aktualität angeht, so könnte man außer – wie H. – auf die Studie des Rates der EKD „Christen und Juden" von 1975 und die „Vatikanische(n) Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ‚Nostra aetate' (Nr. 4)" aus dem gleichen Jahr (dokumentiert: HerKorr 29 [1975] 65–68) noch auf das Arbeitspapier des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim ZK der deutschen Katholiken „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs" vom 24. April 1979 (dokumentiert: HerKorr 33 [1979] 399–403) verweisen.

J. J. Petuchowski behandelt in seinem Beitrag Zur Geschichte der jüdischen Liturgie (13–32) im einzelnen Themen bzw. Fragen wie Heiligung von Raum und Zeit, Entstehung der Synagoge, Unterschiede zwischen Tempel und Synagoge wie Dialektik zwischen Tempel und Synagoge, sowie Dialektik zwischen *kawwanah* („Ausrichtung", hier: „Spontaneität") und *qäbaᶜ* („Festgelegtes") im jüdischen Kult. Obwohl die Synagoge den Tempel nicht imitieren darf, wird im Lauf der Liturgieentwicklung tatsächlich der Tempel durch die Synagoge imitiert (vgl. 19). Die jüdische Liturgiegeschichte läßt (noch deutlicher als die christliche!) das Gesetz erkennen, daß das zunächst freie gottesdienstliche Gebet alsbald fixiert wird: „Die *kawwanah* einer Generation wird zum *qäbaᶜ* einer anderen" (27). Ähnlich gilt für die Geschichte der christlichen Liturgie, was P. von der jüdischen sagt: „Immer wurde nur hinzugefügt, kaum je etwas ausgelassen" (29). Erstaunlich und vor allem für den Christen befremdlich ist die unter den Rabbinern lange vorherrschende Scheu, Gebete aufzuzeichnen. Die ersten, übrigens nicht offiziellen Gebetbücher stammen erst aus dem 9. Jh.! „Die endgültige Entscheidung über die jüdische Liturgie wurde nicht von den Rabbinern gefällt, sondern von den Buchdruckern" (28).

Johann Maier behandelt in seinem Beitrag „Aspekte der Kultfrömmigkeit im Lichte der Tempelrolle von Qumran" (33–46) Themen wie Tempelanlage und Heiligkeitsbereiche, Kultkalender und Festzyklus, sowie die Übertragung von Kultfrömmigkeit auf Torafrömmigkeit. Eigenartig für Qumran ist: „Die Radikalisierung des Bewußtseins der Erwählungsheiligkeit und deren Einengung auf die *Jachad*-Gemeinde führte zu keiner Entwertung der rituellen Heiligkeit, sondern zu einer Radikalisierung auch der Kultfrömmigkeit" (37). Von größter Bedeutung für das Überleben des Judentums überhaupt war „die Übertragung der kosmologischen Symbolik" des Kultes „auf die Torafrömmigkeit"; denn sie „ermöglichte es dem pharisäisch-rabbinischen Judentum ... den Verlust des Tempels und des Opferkultes zu verkraften ... Mit einem praktizierten Opferkult in die Ära der monotheistischen Religionen Christentum und Islam einzutreten, hätte es dem Judentum gewiß verwehrt, mehr als ein Relikt vorderorientalisch-antiker Religionsgeschichte zu werden, sein heutiger Status wäre in etwa dem der Samaritaner näher als dem einer ‚Weltreligion'" (44f). Was Christentum und Judentum letztlich unterscheidet, ist der unterschiedliche Heilsweg, was für die Beurteilung der beiden Liturgien ausschlaggebend ist: „Nicht das Kultisch-Rituelle an sich, sondern die Heilswegfunktion der das Kultisch-Rituelle einschließenden Tora mit dem damit verbundenen Welt- und Menschenverständnis ist der Punkt, von dem der Vergleich beider Religionen und ihrer Liturgien auszugehen hat, wobei in bezug auf die einzelnen Traditionsstücke ihr Bezug auf dieses Zentrum mitzubeachten ist" (46).

Dem Thema Biblisches Erbe im Gottesdienst der Synagoge geht Clemens Thoma nach (47–66). Einen spätatl. Synagogengottesdienst ohne Synagogengebäude sieht Th. im Buß- und Gebetsgottesdienst von Neh 9–10 niedergeschlagen, da sich hier die Thematik jüdischen Synagogengottesdienstes am ausgeprägtesten findet. „Besonders die Einleitungsverse des Gebetsteiles des Buß- und Gelöbnisgottesdienstes, Neh 9,5f, finden eine bemerkenswerte Bündelung früherer alttestamentlicher und späterer synagogal-gottesdienstlicher Frömmigkeitsanliegen. Diese beiden Verse sind gleichsam ein frömmigkeitsgeschichtliches ‚Nadelöhr', durch das sich biblische Frömmigkeit hindurchzwängt, um sich später innerhalb des ‚klassischen' Synagogengottesdienstes in reicher und ruhiger Entfaltung zeigen zu können" (53). Abschließend bemerkt Th.: „Die Synagogenliturgie ist also nach Wort und Geist in der Bibel verwurzelt. Man könnte sie eine religiös-bewußte und gezielte Adaptierung der biblischen Offenbarung für den religiösen Alltag bezeichnen" (65).

Es folgt (66–76) eine vorzügliche liturgiegeschichtliche Interpretation des Höre Israel durch J. J. Petuchowski, des zentralen jüdischen Glaubensbekenntnisses, das ein Hauptstück der Synagogenliturgie im Morgen- und Nachtgebet darstellt. „Die drei Paragraphen des Höre Israel sind: Annahme des Jochs der göttlichen Herrschaft, Annahme des Jochs der Gebete, der Auszug aus Ägypten" (70). Im Zusammenhang mit der Benediktion nach dem dritten Paragraphen des *Schemaᶜ* bemerkt P., daß die verbreitete Behauptung, das Judentum habe keine Dogmen, eine Halbwahrheit ist: „Hier im *Schemaᶜ* muß der Jude erklären, daß das, was dogmatisch im *Schemaᶜ* ausgedrückt ist, für ihn wahr ist – nicht nur heute, sondern in Zeit und Ewigkeit" (73). Die drei Benediktionen des *Schemaᶜ* beziehen sich (nacheinander) auf den Gott der Schöpfung, der Offenbarung, der Erlösung: „Damit haben wir die drei Grundpfeiler: Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, die eben nicht von Franz Rosenzweig erfunden worden sind" (74).

Es schließt sich eine ebenso vorzügliche Interpretation des Achtzehngebetes durch J. J. Petuchowski an (77–88). Das Problem der neunzehn Benediktionen des Achtzehngebetes löst sich für P. so: „Man hat im palästinensischen Ritus das Thema der davidischen Dynastie und das Thema des Wiederaufbaus Jerusalems in einer Benediktion zusammengefaßt. Im babylonischen Ritus ... hat man die Benediktion von David und Jerusalem in zwei geteilt" (82). In Jamnia wurden die 18 Benediktionen nicht erst abgefaßt, sondern lediglich redigiert, gesammelt und geordnet (vgl. 84–86).

Es folgt (89–102) eine komprimierte, äußerst sachkundige literaturgeschichtliche Einführung in die Synagogale Poesie *(Pijjuṭ)* durch J. Maier. Unter *Pijjuṭ* (abgeleitet von *Paitan*, „Dichter", Lehnwort aus dem Griechischen: poietes) versteht man eine „funktionsgebundene religiöse Dichtung für den liturgischen Gebrauch" (89). Sie ist „an bestimmte liturgische Stationen gebunden" (ebd.). (Man kann sie wohl mit den Sequenzen der Meßliturgie vergleichen.) Das Aufkommen des *Pijjuṭ* hängt mit dem Amt des Vorbeters zusammen, das sich in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten entwickelte. Die im 4.–6. Jh. in Palästina entstandenen Gattungen des *Pijjuṭ* „haben derart vorbildlich gewirkt, daß sie als ‚klassischer Pijjuṭ' zu bezeichnen sind" (91). Es sind drei große Schulen zu unterscheiden, die des Orients, die italisch-aschkenasische, und die sog. spanische Schule. Heute dürften an die 70 000 (!) solcher Dichtungen bekannt sein (vgl. 95). Im Verlaufe der mit dem 19. Jh. einsetzenden Reform der jüdischen Liturgie wurde der Umfang der *Pijjuṭ*-Bestände (freilich nicht im orthodoxen Raum) beanstandet und reduziert, teils weil man nicht mehr genug Hebräisch verstand, teils, um die überlange Liturgie dadurch zu verkürzen (vgl. 94f). Die Gattungen des *Pijjuṭ* sind mannigfaltig. M. listet eine ganze Anzahl zum *Schemaᶜ Jiśraᵓel*, zum Achtzehngebet, zum *Musaf*-Gottesdienst des *Jom Kippur* und zur Liturgie von Bußtagen auf. „Alles in allem stellt der Pijjuṭ ein Quellenmaterial dar, dessen Bedeutung für die Geschichte der Religion bzw. der Frömmigkeit meist unterschätzt wird, daher steht die inhaltliche Erforschung auch noch in den Anfängen" (102).

Die traditionelle jüdische Liturgie – Bemerkungen zu Aufbau und Struktur des synagogalen Gottesdienstes ist das Thema des folgenden Beitrags von J. J. Petuchowski (103–110). Er kommt dabei auf das Morgengebet, die Lesung der Tora und das Musafgebet zu sprechen. Äußerst informativ ist P.s folgender Beitrag über Liturgiereform im Judentum heute (111–121), zumal für den katholischen Leser nicht wenige Parallelerscheinungen zur Entwicklung der Liturgiereform nach dem II. Vatikanum erkennbar sind, dies vor allem im geschichtlichen Überblick (112–116). Im systematischen Überblick (117f) unterscheidet P. 1) das traditionelle Gebetbuch mit Kürzungen und einigen

Gebeten in der Landessprache, 2) Gebet- und Erbauungsbücher für moderne Juden und 3) Synthese zwischen dem Alten und dem Neuen. „Das Material ist äußerst umfangreich, kamen doch allein in Europa zwischen 1815 und 1967 etwa 170 Gebetbücher heraus, während in Amerika nicht weniger als 120 Gebetbücher erschienen" (118). Als Hauptmerkmale der reformierten Liturgien nennt P. (119–121) folgende: 1) Kürzung des traditionellen Gottesdienstes. 2) Gebrauch der Landessprache, 3) Nichterwähnung der Engel, 4) Dämpfung des Partikularismus, 5) Weglassung von Gebeten für die Einsammlung der Verstreuten und für die Rückkehr nach Zion, 6) Weglassung von Gebeten für die Wiederherstellung der Opfer, 7) Ersetzung von „Erlöser" durch „Erlösung" und 8) von körperlicher Auferstehung durch Unsterblichkeit der Seele, 9) Möglichkeiten für Abwechslung, 10) Zulassung von neuen Gebeten, die heutige Anliegen ausdrücken. „Das konservative Judentum in Amerika hat eine Liturgie, auf die die unter 1, 2, 6, 9 und 10 genannten Merkmale ebenfalls zutreffen" (121). Die Schlußbemerkung P.s ist auch für den christlichen Liturgen beherzigenswert: „Was in den jüdisch-liturgischen Bestrebungen der Neuzeit noch nicht völlig verstanden ist, ist meines Erachtens erstens, daß die Möglichkeit des Betens viel mehr mit dem Glauben oder der Abwesenheit des Glaubens zu tun hat als mit einer modern frisierten Liturgie. Auch nicht verstanden ist zweitens die Tatsache, daß Liturgie Poesie ist und nicht Prosa" (121). Der zweite Beitrag von Cl. Thoma befaßt sich mit dem Thema Die jüdische Liturgie und die Kirchen (122–136). Im Hinblick auf gemeinsames Beten von Christen und Juden handelt Th. zunächst über falsche Polemiken, Mißverständnisse und übertriebene Erwartungen (123–126), um sodann (126–131) Gedanken über und Vorschläge für (christliche) Gottesverehrung im Sinne Israels zu machen, danach für ein (christliches) Glaubensbekenntnis mit Offenbarungsworten (Dtn 6,4 – 9 + Mt 11,25 – 30) zu plädieren (132–134) und schließlich (134–136) den christlichen Gottesdienst als „Bestätigung und Bekräftigung jüdischen Betens" zu sehen.

In weitgehender Berücksichtigung der Referate zieht H. Reifenberg gleichsam das Fazit, das sich für den christlichen Liturgiker aus der Tagung ergibt: Der christliche Liturgiker vor dem jüdischen Gottesdienst – Überlegungen zu vorgegebenen Fragen kultischer Theorie und Praxis (137–160). Er würdigt das Aachener Symposium als „eine der umfassendsten Tagungen dieser Spezialthematik" im deutschsprachigen Bereich" (137). Auf die Frage, warum derartiges erst 1978 geschehen konnte, gibt er zwei Antworten: „Zunächst ist zu erwähnen, daß die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes erst in jüngerer Zeit (wieder) christlicherseits in betontem Maße zu Bewußtsein kamen und, vor allem, ausgesprochen werden (dürfen) ... Die theoretisch-praktische Arbeit der letzten Jahre im Zuge der liturgischen Erneuerung samt Erstellung von Agenden und ihre Einbürgerung hat viele Kräfte stark beansprucht, so daß man oft nur das Nächstliegende tat" (138). In einem Vergleich von jüdischer und christlicher Liturgie behandelt R. unter Grundfragen des Gottesdienstes (140–149) 1) Allgemeine Perspektiven, 2) Liturgie und Liturgiewissenschaft, 3) Liturgiegeschichte – Liturgiegeographie – Liturgiedokumentation: „Bemerkenswert, daß sich gewisse Aspekte der Erneuerungsbemühungen im Christentum und Judentum gleichen: Kürzung der Liturgie, Abwechslungsbestreben, Volkssprache, Vermeidung von (überspitzter) Allegorie, dazu Musik und Lied in modernen Formen, Feiertagsreduktion, Gottesdienste mit strenger ausgerichteter Thematik, Erprobung von Formen (Experimente) und Betonung der Predigt" (145). Wiederum im Blick auf beide Liturgien behandelt R. schließlich (150–159) unter Liturgiesystematik: Grundlagen, Träger und Form des Gottesdienstes sowie sein Zeit- und Raumverständnis. Er notiert darunter auch einige Desiderata bzgl. des christlichen Gottesdienstes, um ihn auch für jüdisches Denken ansprechbar zu machen, so im Sinne des NT eine klare Orientierung des Gebetes auf Gott. Was die trinitarischen Aussagen über Gott angeht, so „wird dabei für die Begegnung (entscheidend) sein, ob es christlicherseits gelingt, den auch von Christen geglaubten einen Gott glaubhaft zur Sprache zu bringen" (151). Alles in allem ein sehr informativer Beitrag über das trotz aller Unterschiede Gemeinsame in jüdischer und christlicher Liturgie im Hinblick auf die geschichtlichen Grundlagen wie die Struktur des Gottesdienstes, der nicht zuletzt erst auf dem Hintergrund der Aachener Referate möglich wurde.

III. Nach der inhaltlichen Würdigung des Sammelbandes noch einige kritische Bemerkungen, die eher Marginalien gleichkommen. Da der Rez. weder Judaist noch Liturgiker, sondern Alttestamentler ist, sei lediglich einiges Kritische von alttestamentlicher und allgemein theologischer Sicht her gesagt.

Bezüglich der Entstehung der Synagoge vertritt Petuchowski die *Maᶜamadot*-Hypothese: Während der Woche, da ihre Priester am Tempel Dienst taten und ihre Delegation von Beistehenden *(maᶜamadot)* den Opfern am Tempel beiwohnten, trafen sich die Bürger des jeweiligen Heimatbezirks zur Zeit des zweiten Tempels, „um aus der Heiligen Schrift das erste Kapitel der Genesis zu lesen" (15). Doch haben sich Texte der Gebete, welche die Schriftlesung einleiteten und abschlossen, nicht erhalten. Nun mag P. recht haben, wenn er vorsichtig formuliert: „die *maᶜamadot* waren ein Einfluß, der zum Synagogengottesdienst führte" (ebd.), doch wird man ihm keineswegs darin zustimmen dürfen, wenn er meint, die allgemein angenommene Hypothese, derzufolge die Synagoge im Exil entstanden ist, sei ohne jeden Beweis geblieben (15f). Freilich ist die herkömmliche Annahme eine Hypothese, doch kann P. selbst nicht erklären, wie es zum wöchentlichen Synagogengottesdienst vor allem am Sabbat kam, da die heimatlichen Schriftlesungs- (und Gebets-)Versammlungen z. Z. des zweiten Tempels in den einzelnen 24 Bezirken ja nur jeweils 1 Woche lang im Halbjahr stattfanden. Man kann ebenso gut argumentieren, daß jene außergewöhnlichen Veranstaltungen, von denen uns lediglich die Schriftlesung ausdrücklich bezeugt ist, nicht erst zum Synagogengottesdienst führten (u. a.), sondern eine Spezialform des damals bereits existierenden Synagogengottesdienstes darstellen. Es ist eben immer noch höchstwahrscheinlich, daß die altisraelitische Institution des Sabbat, die im Exil zur höchsten Bedeutung gelangte (vgl. Ez 20 und die Priesterschrift), schon in eben dieser Zeit durch gottesdienstliche Versammlungen ausgezeichnet wurde. – Zu J. Maier ist kritisch folgendes anzumerken: Gewiß war der Salomonische Tempel als „Palasttempel" (37) erbaut. Doch schließt diese Tatsache als solche noch nicht aus, daß die israelischen Stämme schon von Anfang an damit an Jerusalem und so an die Herrschaft der Davididen gebunden werden sollten. Schließlich hatte die Lade Jahwes, die David nach Jerusalem überführen und Salomo im Debir seines Tempels aufstellen ließ, sicherlich eine überregionale Bedeutung, zumindest für Benjamin und die mittelpalästinischen Stämme, wenn ihr auch der Charakter eines israelitischen Zentralheiligtums nicht unbedingt zukommen mußte. Der wachsende Anspruch des Tempels als Zentralheiligtum ist also nicht lediglich aus seiner Funktion als Palasttempel ableitbar (gegen Maier, a.a.O. 37). Gegenüber Cl. Thoma ist kritisch einzuwenden: Bei aller ökumenischen Einstellung gegenüber synagogalem Beten kann der Rez. nicht umhin, in den beiden Gebeten der Gabenbereitung in der erneuerten römischen Meßliturgie mehr als nur „eine Bestätigung und Bekräftigung jüdischen Betens" (134f) zu sehen. Gewiß ist die Terminologie dieser Gebete jüdisch, doch geht es in ihnen nicht mehr bloß um Dank für Gottes Schöpfungsgaben (Brot und Wein), sondern letztlich schon um Christus, dessen Erscheinen „als Brot des Lebens" und im „Kelch des Heiles" in der Eucharistiefeier erwartet bzw. gefeiert wird. Der fromme Jude weiß sich mit Brot und Wein vom Schöpfergott beschenkt, doch nicht in der Weise, daß sich ihm der Messias Gottes in diesen Gaben schenkt. Der Unterschied zwischen jüdischem und christlichem Beten wird dann im eucharistischen Hochgebet umso offensichtlicher: Christus als Gabe Gottes ist essentiell mehr als die Gottesgabe der Tora. So besteht m. E. trotz aller Verwandtschaft christlichen und jüdischen Betens doch ein qualitativer Unterschied, der freilich nicht dazu mißverstanden werden darf, das jüdische Beten als minderwertiger abzutun.

Die behelfsmäßige Umschreibung des Samäk mit ṣ (11, Anm.) ist unglücklich, da der des Hebräischen Kundige nach herkömmlicher Umschrift „tz" liest.

IV. Alles in allem ändert die eher marginale Kritik nichts an dem Gesamteindruck: Der vorliegende Bd erfüllt voll und ganz ein dringendes Desiderat, ja schließt eine Lücke, die von Liturgikern, Alt- und Neutestamentlern, ja von jedem am Gespräch mit dem Judentum interessierten Theologen wie theologischen Laien als bedauerlich empfunden wurde. Gerade für den deutschsprachigen Raum ist das hochinformative einführende Werk umso dringender notwendig, als es hierzulande aufgrund der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik gegenüber den Juden nur noch selten Gelegenheit zum christlich-jüdischen Dialog, zur Teilnahme am Synagogengottesdienst oder gar zum gemeinsamen Beten gibt. Dem Herausgeber und den Mitarbeitern kann für den verdienstvollen Band nur herzlich gedankt werden.

Bochum Lothar Ruppert

Neusner, Jacob: **A History of the Mishnaic Law of Purities,** Bde. I–XXII, Leiden (Brill) 1974–1977 (= Studies in Judaism in Late Antiquity Bd VI). DM 2164.–

Das monumentale Werk von N. ist Teil eines groß angelegten Forschungsvorhabens zur Kommentierung, Analyse und religionsgeschichtlichen Interpretation der beiden wichtigsten Traditionscorpora des tannaitischen Judentums, Mishnah und Tosefta. Derzeit erscheint die Geschichte der 5. „Ordnung" *Qodashim,* „A History of the Mishnaic Law of Holy Things" (in sechs Bden); folgen werden die „Ordnungen" *Nashim* („Frauen") in fünf Bden, *Moᶜed* („Festzeiten") und *Neziqin* („Schädigungen"). Die Schüler N.s bearbeiten die erste „Ordnung" *Zeraᶜim* („Saaten"), von der bereits der 1. Bd (R. S. Sarason, A History of the Mishnaic Law of Agriculture: A Study of the Tractate Demai, Leiden 1979) erschienen ist.

Das hier vorzustellende Werk behandelt in 22 Bden die 6. „Ordnung" *Tohorot* („Reinheiten"), die in 12 Traktaten das zentrale Thema der rituellen Reinheit bzw. Unreinheit entfaltet: Bd I–III *Kelim* („Gefäße"), Bd IV und V *Ohalot* („Zelte"), Bd VI–VIII *Negaᶜim* („Plagen"), Bd IX–X *Parah* („Rote Kuh"), Bd XI und XII *Tohorot* („Reinheiten"), Bd XIII und XIV *Miqwa'ot* („Tauchbäder"), Bd XV und XVI *Niddah* („Unreinheit der Frau"), Bd XVII *Makhshirim* („Dinge, die für Unreinheit empfänglich machen"), Bd XVIII *Zabim* („Ausfluß"), Bd XIX *Tevul Yom* („Tauchbad am selben Tag") und *Yadayim* („Hände") und Bd XX *Uqṣin* („Stile"). Die Bde XXI und XXII fassen die Ergebnisse der Einzelanalysen zusammen, und zwar Bd XXI (The Redaction and Formulation of the Order of Purities in Mishnah and Tosefta) hinsichtlich der Form- und Redaktionskritik, Bd XXII (The Mishnaic System of Uncleanness) hinsichtlich der inhaltlichen Problematik.

Herausragendes Kennzeichen des ganzen Werkes ist die methodische Strenge, mit der jeder einzelne Traktat nach einem festen Raster von genau abgesteckten Arbeitsgängen analysiert wird. Dies führt zwar manchmal zu Wiederholungen und strapaziert sicher auch zuweilen die Geduld des Lesers; andererseits war die gewaltige Materialfülle – zumindest bei einem ersten Versuch dieser Art – kaum anders in den Griff zu bekommen. Alleine der „lange Atem" und die Konsequenz, mit der Vf. sein Vorhaben durchführt und die ihm nur selten „Abschweifungen" und Vorgriffe gestattet, verdient daher Bewunderung. Jeder Traktat wird zunächst perikopenweise und zusammen mit dem Parallelmaterial aus der Tosefta übersetzt und knapp kommentiert. Dieser Kommentar versucht zwar die klassischen Kommentare mit einzubeziehen, will aber – mit Recht – nicht einen neuen Superkommentar als Summe der gesamten Tradition liefern, sondern versucht primär, die Mishnah (und Tosefta) aus sich selbst und aus ihrem eigenen Duktus heraus zu verstehen. Damit zeigt sich bereits bei der Übersetzung und Aufgliederung des Stoffes das dominierende Interesse an formalen und redaktionellen Fragen. Es folgt jeweils noch einmal eine zusammenhängende Übersetzung von Mishnah und Tosefta, um dem Leser die Lektüre zu erleichtern (darauf hätte auch verzichtet werden können; die Übersetzung der Tosefta erscheint auch separat: publiziert sind bisher *Tohorot*, New York 1977, *Qodoshim* und *Nashim*, New York 1979.). Daran schließt sich die eigentliche Analyse des betreffenden Traktates, die sorgfältig zwischen literarischen und historischen Problemen unterscheidet. Auf der literarischen Ebene wird das Verhältnis zwischen Mishnah und Tosefta untersucht und dann nach den „Formen" und „formulary patterns" gefragt. Diese Unterscheidung ist wichtig (man könnte auch von „großen" und „kleinen" Formen sprechen): Unter „Formen" im engeren Sinne, die er in der Mishnah und Tosefta findet, versteht N. Listen, Erzählungen („stories and narratives", *maᶜaseh*-Geschichten = „precedents") und Diskussionen von Rabbinen („disputes and debates"), unter „formulary patterns" die Struktur von Sätzen als den kleinsten literarischen Einheiten (die häufigste ist der schlichte Aussagesatz; dazu unten). Auf der historischen Ebene geht er in der Regel in drei Schritten vor und untersucht zunächst das System der „attributions" bzw. „attestations" (Die Terminologie ist nicht immer präzise unterschieden, manchmal ist auch von „assignements" die Rede; vgl. etwa Bd VIII, S. 206ff), d. h. der inneren Logik der „Zuschreibungen" bestimmter Aussagen an Rabbinen verschiedener Epochen (vor 70 n. Chr., Yavneh, Usha, R. Yehuda ha-Nasi):

„How to test the worth of attributions? Our test is simple and fundamental. First, we define the problem entirely in terms of attributions of sayings not to specific individuals but to the two central generations, the one of Yavneh, ca. 70 to 120, and other of Usha, ca. 130–170. Then we consider whether there is a correlation between the attribution of a saying to an authority is one of those two generations and the substance of that saying. That is, does a saying attributed to a Yavnean take for granted, depend upon, or otherwise give evidence of having been generated by, a saying attributed to an Ushan? If so, the attribution is apt to be seriously flawed, false on the face of it. Here we are able to come up with decisive results. We find that the substance of sayings attributed to a Yavnean never depends in the ways just now listed upon the substance of pertinent sayings attributed to an Ushan" (Bd III, S. XIII).

Dieses System ist besser als das naive Zutrauen in die Autorschaft der Rabbinen, das sich immer noch (und nicht nur bei Neutestamentlern) findet, und zweifellos auch besser als die Datierung rabbinischer Dicta nach der angenommenen Endredaktion der Texte. Dennoch bleibt es ein Notbehelf, denn letztlich ist die innere Logik der „Zuschreibungen" an Rabbinen selbstverständlich und beweist nicht viel mehr als daß der Redaktor seine Arbeit gut gemacht hat. Es folgt die Entfaltung der Substanz des jeweiligen Gesetzes („the weaving of the law") sowie, davon sauber unterschieden, eine Untersuchung der Frage, ob die einzelnen Rabbinen einen spezifischen Beitrag zu dem betreffenden Gesetz geleistet haben, und wenn ja, welchen („the weavers of the law"). Gesondert wird häufig dann noch geprüft, ob sich Spuren eines bestimmten Traktates für die Zeit von 70 n. Chr. nachweisen lassen.

Dieses „Untersuchungsschema" wird mit allen Traktaten durchexerziert. Auf die einzelnen Traktate genauer einzugehen, ist schon aus Raumgründen unmöglich. Besonders hingewiesen sei nur auf Bd VII, in dem erstmals eine gründliche Untersuchung des Verhältnisses zwischen Mishnah/Tosefta und dem Midrash Sifra vorgenommen wird (beide gehen auf Material des späten 1. und 2. Jh.s zurück, das seine Form bereits erhalten hatte, bevor es in die jeweilige Kompilation einging); vgl. auch die Bemerkungen zu dem alten Problem, ob die Exegese dem formulierten Gesetz vorausgeht oder umgekehrt (1ff).

Von besonderem Gewicht sind die beiden zusammenfassenden Bde XXI und XXII. Bd XXI behandelt Redaktion und Formulierung der ganzen 6. „Ordnung", methodisch konsequent wieder in sauber getrennte Arbeitsschritte unterteilt. Der Gang der Untersuchung bewegt sich von den größten zu den kleinsten literarischen Einheiten: Einteilung der „Ordnung" in Traktate, der Traktate in „Kapitel" („intermediate divisions") und der „Kapitel" in „Perikopen" oder „Sätze" („cognitive units"). Die „intermediate divisions" werden je nach dem spezifischen Verhältnis von Thema und Form in verschiedene Kategorien eingeteilt, wobei 87 Prozent dieser „intermediate divisions" sich durch eine Korrelation zwischen kohärenten Themen und kohärenten „formulary patterns" auszeichnen (Genauer unterscheidet N. zwischen „intermediate divisions defined by both internally-unitary formulary traits and coherent themes" [= 12 Prozent] und „intermediate divisions defined by both externally-unitary formulary traits and coherent themes" [= 75 Prozent]). Es ergibt sich bereits hier, daß Form und Inhalt so eng zusammengehören, daß sie nur Bestandteil der Redaktion sein können („... clearcut and distinctive redactional criteria do govern the inner aggregation of Mishnah's individual units into intermediate divisions", S. 163).

Die Zusammenfassung der kleinsten literarischen Einheiten, der „cognitive units", ergibt wenig „größere" Formen (Diskussion, *Maᶜaseh*-Geschichte, Liste) und im Grunde nur ein einziges „formulary pattern", den Aussagesatz („declarative sentence"); dieser allerdings wird genauer unterteilt in „simple declarative sentence", „duplicated subject", „contrastive complex predicate", „(mild) apocopation" und „extreme apocopation". Grundsätzlich zeigt sich (dies wird für den Neutestamentler von besonderem Interesse sein), daß Formkritik in der Mishnah/Tosefta möglich und nötig ist, Formgeschichte dagegen (so gut wie) nicht:

„One form, the dispute, certainly does allow the formulation of a historical theory. But in the main, forms important at Usha and Yavneh are nearly indistinguishable from one another. No form can be shown to originate in, or to be particularly congenial to, a specific authority or to intersecting redactional circles, even ... to a specific generation. Yet ... careful attention to disciplined formal and formulary redaction certainly was paid troughout the transmission of the legal traditions. Form-criticism proves important; form-history does not" (Bd III, S. XIIf).

Im Anschluß an diese verschiedenen Kategorisierungen kann dann endlich die entscheidende Frage gestellt und beantwortet werden: Ist die Mishnah, so wie sie heute vorliegt, das Werk von Autoren, Tradenten oder Redaktoren? Die Antwort kann nach N. nur lauten: Gewiß nicht von Autoren (keiner der Rabbinen tritt als Autor auf, kein einziges Dictum kann in der uns vorliegenden Formulierung so von einem Autor „gesagt" worden sein) und auch nicht von Tradenten im eigentlichen Sinne (die ebenfalls nicht greifbar werden), sondern von Tradenten-Redaktoren:

„The principal framework of formulation and formalization in Mishnah clearly is the intermediate division rather than the cognitive unit. ... The bulk of the work of giving expression to the cognitive units therefore is carried out in the processes of redaction which resulted in the formation – patterning a n d aggregation – of the intermediate divisions of the several tractates – in their formulation, and, it is obvious, in their organization and thematic arrangement. Mishnah is the work of tradent-redactors" (245f).

Wer der (gängigen) Meinung ist, die Mishnah sei nicht nur in ihren Aussagen und Ideen, sondern auch als literarisches Werk das Endprodukt mehrerer Generationen (Mishnah Aqivas, Meirs etc.), der verwechselt schlicht Inhalt mit Formulierung und Redaktion: „While the history of Mishnah's ideas goes back for approximately two and a half centuries ..., the redactional structure and linguistic formalization of Mishnah are the work of the generation which flourished from ca. 170 to 200, the successors of the Ushans" (XIII). Damit sind einige der klassischen und bis heute diskutierten Fragen der Mishnah-Forschung (vorläufig und für die „Ordnung" *Tohorot*) beantwortet: Die Mishnah wurde in der Periode nach Usha redigiert, der Redaktor oder die Redaktoren sind unbekannt, und Quellen sind nicht mehr namhaft zu machen:

„the evidence before us hardly permits the specification of what was formally and stilistically old, as distinct from the work of the ultimate tradental-redactional generation. On the contrary, what we know strongly suggests ... that the work of organization, formulation, and redaction is accomplished in one and the same process by a single generation. There are no substantial traces of many, very extensive earlier c o l l e c t i o n s which have been inserted whole and used as the framework for the organization of tractates or even large intermediate divisions therein" (300).

Ich habe versucht, die Analysen und Ergebnisse N.s wenigstens an einem Beispiel, dem Traktat *Uqṣin*, nachzuprüfen. Einige Überlegungen dazu seien hier zusammengefaßt:

1) Die Übersetzung ist durchweg präzise und für das Verständnis des hebräischen Textes hilfreich. Nur selten fallen Inkonsequenzen – wie etwa die unterschiedliche Übersetzung derselben hebräischen Wendung – auf; vgl. etwa *Uqṣin* 3,4 (Bd XX, 39), wo die Wendung *'eno miṭṭamme' / 'enan miṭṭamm'in ṭum'at 'okhalim* einmal mit „does not receive uncleanness as food" und dann mit „do not become unclean with uncleanness of food" übersetzt wird.

2) Die Klassifikationen des Materials bei der Analyse des Traktates (Bd XX) und in der zusammenfassenden Darstellung (Bd XXI) stimmen nicht immer überein. So ist z. B. in Bd XX, S. 80 kein Beispiel für „apocopation" in *Uqṣin* angegeben, wohl aber Bd XXI, S. 226; oder 1,5 E–K ist in Bd XX, S. 81 ein „declarative sentence", fehlt aber in Bd XXI, S. 213.

3) Die Kriterien, nach denen *Uqṣin* in „intermediate divisions" eingeteilt wird, sind z. T. vage und eine Mischung aus inhaltlichen und formalen Gesichtspunkten; das einzige erkennbare Kriterium ist der „declarative sentence". N. kommt zu folgender Aufteilung des Traktates: 1,1–4 + 6 (+ 5); 2,1–4; 2,5–6 + 7–8; 2,9–10; 3,1–3 + 9; 3,4–7; 3,8 + 10–11.

Wie sehr diese Einteilung in Wirklichkeit inhaltlichen Kriterien folgt, wird klar, wenn man den Traktat konsequent nach Themenkomplexen einteilt. Dann ergibt sich folgendes Schema, das mit N.s Aufteilung nahezu identisch ist: 1,1–4 + 6 (+ 5); 2,1–4; 2,5 + 6; 2,7 + 8; 2,9 + 10; 3,1–3 + 9; 3,4–7; 3,8 + 11; 3,10.

Sehr viel interessanter und ergiebiger ist aber die Möglichkeit, die von N. überraschenderweise nicht wahrgenommen wird, den Traktat nach den „formulary patterns" der jeweiligen *apodosis* einzuteilen (Nur ansatzweise wird in einer Anmerkung von R. Sarason zu 2,5–6 darauf hingewiesen [Bd XX, S. 29 Anm. 1]. Deswegen ist 2,5 F eben kein „appended item" [S. 25], sondern die redaktionelle Überleitung zu 2,6! Vgl. auch die Ausführungen Bd XXI, S. 245, die aber die Möglichkeiten der durch die *apodosis* gegebenen „formulary patterns" bei weitem nicht ausschöpfen.). Die folgende Übersicht gibt in Klammern das jeweilige „formulary pattern" an:

1,1–4 + 6 (*miṭṭamme', meṭamme', miṣṭaref*)
2,2–4 + 7 (*miṭṭamme', meṭamme', miṣṭaref*)
1,5 + 2,1 + 2,9; vgl. 3,8 Ende (*ṭahor — ṭame'*)
2,5 + 6 (*ḥibbur*)
2,8 (*mišṭa^{c}er — me^{c}ma^{c}ekh*)
2,10 (*makhšir*)
3,1–3 + 9 (*hekhšer — maḥašavah*)
3,4–(7); vgl. 9 (*miṭṭamme' ṭum'at 'okhalim*)
3,8 + 10 (*me^{q}qabbel ṭum'ah*)
3,11 (*miṭṭamme' miššum mašqeh*)

4) Bei den „cognitive units" werden die Listen durch das Wort *'ellu* (oder *yeš*) konstituiert; damit ergeben sich für *Uqṣin* die Einheiten 1,2–4; 1,6 und 3,2–3. Ist diese Definition nicht etwas zu eng und wird man nicht auch andere Partien des Traktates als „Listen" oder listenähnliche „Reihungen" klassifizieren können? Was ist andererseits mit Fällen wie 2,5 D, wo *'ellu* nach einer Reihung vorkommt, aber von N. nicht zu den Listen gerechnet wird?

5) Bei der Diskussions-Form der „cognitive units" wäre vielleicht eine eingehendere Analyse angebracht gewesen (Manche Dicta fehlen auch in N.s Übersicht, Bd XXI, S. 189; vgl. 1,5; 1,6; 2,3; 2,4; 3,2; 3,3; 3,4). Hier fällt nämlich u. a. auf, daß die echte Diskussion, d. h. die unterschiedliche Meinung zweier Rabbinen zu einem Thema, in den Kap. 1 + 2 fast gar nicht (hier haben wir fast ausschließlich Einzeldicta, die anonyme Aussagen ergänzen), dagegen in Kap. 3 ganz gehäuft auftritt. Dabei ist der Diskussionsbeitrag meist so in die Satzstruktur integriert, daß die Dicta der Rabbinen in Form einer Verbalkonstruktion auf das vorher anonym genannte Subjekt bezogen sind (vgl. die allgemeinen Bemerkungen N.s Bd XXI, 166f). Es wäre vielleicht nützlich gewesen, das Material entsprechend zu klassifizieren und auch die Formulierung zu berücksichtigen (direkte oder indirekte Rede, Einleitung durch *'omer* oder keine Einleitungsformel, *divre R. N. N.* nach Reihungen etc.). Weiter fällt auf, daß in den ersten beiden Kap. eindeutig Tannaiten der 3. Generation dominieren, während im 3. Kap. überwiegend Tannaiten der 2. Generation und vor 70 erwähnt werden (dies hängt zweifellos mit der Form zusammen; der „Bruch" ist genauer nach 3,4). Lassen sich daraus Schlüsse auf vorgeprägte redaktionelle Einheiten ziehen?

6) Problematisch oder zumindest ungenau ist N.s Definition des einfachen Aussagesatzes: „One sort of sentence flows smoothly from subject to verb to complement or predicate. The verb refers to the subject and is completed at the complement or predicate. This sort of sentence is characterized as simple declarative sentence" (Bd XXI, 197). Was ist hier genau „complement or predicate" im Unterschied zum Verb? Die meisten Aussagesätze (vgl. für *Uqṣin* die Liste S. 213) bestehen aus einem Subjekt und einer Verbalkonstruktion = Prädikat, oft erweitert durch Nebensätze (auf letztere wird überhaupt nicht eingegangen, obwohl man sie kaum als „impressionistic criteria of differentiation" bezeichnen kann; 199). Die Beispiele in *Uqṣin* für ein „duplicated subject" sind nur z. T. überzeugend: Während in 2,1 mit Recht ein Subjektswechsel konstatiert wird, handelt es sich in 3,8 und 3,11 eindeutig um dasselbe Subjekt. Wie unterscheiden sich diese Fälle von der sog. „mild apocopation"?

7) Ungeachtet dieser kritischen Bemerkungen ist dem Hauptergebnis N.s zuzustimmen. Auch eine genauere Analyse der „simple declarative sentences" scheint es nicht zu ermöglichen, aufgrund von verschiedenen Satzstrukturen zwischen einzelnen Gruppen von „cognitive units" zu unterscheiden und diese zu „intermediate divisions" zu bündeln, mit anderen Worten: Das Unterscheidungsmerkmal zwischen „cognitive units" ergibt sich nicht aus deren (jeweils unterschiedlicher) Struktur, sondern liegt auf der Ebene der „intermediate divisions", und dies bedeutet in der Tat, daß die Formulierung und Formalisierung der Mishnah sich zugleich mit der Komposition der „intermediate divisions" vollzogen haben muß und somit nur das Werk des Redaktors sein kann.

Eine ähnlich genaue Form- und Redaktionsanalyse wie bei der Mishnah legt N. schließlich auch für die Tosefta vor. Die grobe Zwei-Quellen-Theorie – einmal Kommentar zur Mishnah und zum anderen selbständiges und von der Mishnah unabhängiges Traditionsmaterial – wird präzisiert: Die Tosefta besteht aus „intermediate divisions", die (a) sich durch Zitation der Mishnah oder Glosse als vollständig von der Mishnah abhängig zu erkennen geben, (b) inhaltlich zwar auf die Mishnah bezogen, aber formal von ihr unabhängig sind (= „complements to Mishnah") und (c) inhaltlich und formal unabhängig sind (= „supplements to Misnah")[1].

Überblickt man nach diesen sorgfältigen und mühevollen Einzelanalysen die gesamte „Ordnung" *Tohorot* drängt sich angesichts dieses ungeheuer systematisierten und formalisierten Endproduktes *„Tohorot"*, hinter dem eine so gezielte redaktionelle Absicht erkennbar wurde, die Frage auf: Welchem Zweck sollte dieses ganze Unternehmen dienen, warum wurde die Mishnah in dieser Form redigiert und ediert? Auf diese Frage versucht das letzte Kap. in Bd XXI („Form and Meaning in Mishnah"; zusammengefaßt unter demselben Titel auch in JAAR 45 [1977] 27–54) Antwort zu geben. Die in der Forschung bisher üblichen Antworten – Gesetzbuch, Schulbuch, Corpus von Traditionen – sind allesamt nicht ausreichend und erfassen nicht das Spezifikum der Mishnah. Als Gesetzbuch ist die Mishnah merkwürdig unvollständig und oft mehr an Randproblemen als wirklich zentralen „juristischen" Fragestellungen interessiert; als Schulbuch fehlt jeder Hinweis auf ein erzieherisches Konzept oder auch einen sozialen Kontext; und als Corpus von Traditionen ist sie auffällig wenig an den Tradenten interessiert und merkwürdig ahistorisch oder sogar antihistorisch. Die Antwort N.s lautet dagegen:

[1] Bezüglich Tosefta *Uqṣin* ist die Verteilung des Materials auf die verschiedenen Kategorien allerdings problematisch: In Bd XX werden 1,8 A; 2,5 A; 2,6; 3,12–14 zur Kategorie der „supplements" gerechnet, in Bd XXI dagegen gehören 1,8 A und 3,12–14 zu den „complements"; in der Gruppe der „supplements" findet sich hier überhaupt kein Material aus *Uqṣin*.

„*Language becomes ontology.* Language in Mishnah replaces cult, formalism of one kind takes the place of formalism of another. . . . That which was not present in cult, speech, is all that is present now that the silent cult is gone. And,it follows, it is by the formalization of speech, its limitation to a few patterns, and its perfection through the creation of patterns of relationships in particular, that the old nexus of Heaven and earth, the cult, now is to be replicated in the new and complementary nexus, cultic speech about all things" (324f).

Dieses Konzept der Substitution des Kultus durch die Sprache ist vielleicht der erste wirkliche Versuch, das Gesamtphänomen der Mishnah von innen, d. h. ausschließlich aus der Mishnah heraus, zu erklären. Sein Vorteil ist es, sich nicht auf entschuldigend-apologetische Antworten einzulassen wie die, daß die „Gesetzlichkeit" der Mishnah letztlich in der „Freude am Gesetz" aufgehoben sei – ein ebenso richtiges wie problematisches Argument, da es im Grunde auf derselben Ebene operiert wie der christliche Vorwurf der ausufernden Gesetzlichkeit. N.s Antwort nimmt die kosmische Bedeutung der Torah und damit auch des Torahgehorsams ernst und deutet ihn auf eine neue und überraschende Weise auf die Mishnah. Sein Nachteil ist die verabsolutierende Einseitigkeit, die sich nur auf die Mishnah (und Tosefta) bezieht und dieses Textcorpus – und damit die Halakhah – zum alleinigen Zentrum des rabbinischen Judentums erhebt. Dies ist zunächst eine Voraussetzung, die durch die Analyse anderer rabbinischer Werke (auch n a c h der Mishnah) noch verifiziert werden muß.

Offen bleibt auch die Frage, warum die „Ordnung" *Tohorot* der Mishnah zu gerade dem Zeitpunkt zu ihrem redaktionellen Abschluß kam, an dem sie redigiert wurde (zwischen 170 und 200 n. Chr.), auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung, denn keiner der beiden Talmude hat – mit Ausnahme von *Niddah* – eine Gemara zu *Tohorot*. Die Antwort auf diese Frage versucht N. im letzten Kap. von Bd XXII zu geben, der die historische Entwicklung des Systems der Unreinheit in der Mishnah zusammenfaßt („The System at the End: Problematic and Structure in Mishnah", 269ff; veröffentlicht unter dem Titel „History and Structure: The Case of Mishnah" auch in JAAR 45 [1977] 161–192). Die Zerstörung des Tempels kann nicht der Anlaß gewesen sein, denn die Entwicklung des Systems begann lange vorher und wurde lange danach erst abgeschlossen:

„Indeed, it is not the Temple's destruction which marks the system's fulfillment, but the structural completion of the system itself. . . . What the destruction of the Temple did not, and evidently could not, effect is accomplished in a very brief moment after the promulgation of Mishnah: the abandonment of the system as a whole at its climatic hour, its moment of perfection" (300).

Auch hier ist die Antwort N.s verblüffend einfach: Das System von Reinheit und Unreinheit kam zu seinem Abschluß, weil gerade (und nur) hier die Analogie zum Tempel übermächtig und ironisch zugleich war, da sie den politischen Gegebenheiten radikal widersprach:

„The unseen world depends upon the will of Israelite man. The real world ignores it. Cosmic forces of uncleanness await the expression of man's intent and deliberate judgment. Political realities are defined wholly outside his wishes. That paradox constitutes the dissonance of the system of uncleanness with the Israelite context and underlines the hopelessness renewed, meal after meal, in the quest for cultic cleanness" (302).

Es ist unverkennbar, daß diese These in einer gewissen Spannung zu dem für die ganze Mishnah geltenden Konzept von der Ablösung des Kultus durch die Sprache steht. Sie erklärt nur die Redaktion von *Tohorot*, aber die Frage bleibt offen: Warum kam die g a n z e Mishnah in der Zeit zwischen 170 und 200 n. Ch. zum Abschluß? Warum unternahm man in dieser Zeit den grandiosen Versuch der Systematisierung und Formalisierung des überkommenen Traditionsmaterials? Und eng damit hängt zusammen: Wenn die Mishnah so einzigartig und unwiederholbar war, worin unterscheidet sich dann die folgende Epoche des Talmud von der der Mishnah? Ist etwa mit der Redaktion der Mishnah eine Zäsur in der Entwicklung des Judentums verbunden, die man als Abschluß des Kanons bezeichnen könnte?

Diese Fragen werden erst zu beantworten sein, wenn die Analyse der gesamten Mishnah abgeschlossen ist, und man kann nur wünschen, daß die Veröffentlichung der übrigen „Ordnungen" ebenso schnell voranschreitet wie die von *Tohorot* (die ersten Bde von *Qodashim* lassen erkennen, daß sie wesentlich straffer angelegt sind). Insgesamt bekenne ich gerne, daß ich in den letzten Jahren auf dem Gebiet der Judaistik kaum ein anregenderes Buch gelesen habe als N.s *magnum opus*, vor allem dessen zwei letzte Bde. Ohne Zweifel machen der Umfang der Publikationen N.s sowie ihr Stil und oft auch der Gang der Argumentation (manches wird in verschiedenen Bden unterschiedlich oder sogar gegensätzlich beurteilt, ohne daß ausdrücklich darauf Bezug genommen und ein früheres Fehlurteil widerrufen wird; andererseits hat N. eben auch den Mut, seine Meinung zu ändern und sich selbst eine intellektuelle Entwicklung zuzugestehen und behauptet niemals, *torah min ha-šamayim* zu verkünden!) es dem Leser nicht gerade leicht, aber dies ändert nichts an der Bedeutung seiner Arbeiten; vieles ist zudem in leicht zugänglichen Zusammenfassungen publiziert. Es ist daher nur zu hoffen, daß endlich eine intensivere Auseinandersetzung mit seinem Werk beginnt und daß nicht nur Judaisten, sondern auch Theologen (vor allem Neutestamentler) dieses zur Kenntnis nehmen.

Köln Peter Schäfer

Welte, Bernhard: **Die Würde des Menschen und die Religion.** Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft – Frankfurt am Main: Knecht (1977), 110 S., Ppb. DM 14.80

Diese Schrift des Freiburger Religionsphilosophen steht im Dienst der Entfaltung einer Utopie. Sie hat die Versöhnung von technischer Rationalität und Religion zum Ziel. Angesichts der wachsenden Zweifel an der Ideologie des Fortschritts und des unbegrenzten Wachstums, vor allem angesichts der wachsenden Einsicht, daß technische Rationalität aus sich weder den Sinn unseres Daseins noch die Würde des Menschen zu gewährleisten vermag, hat W.s Buch „Gesellschaftliche Relevanz", um ein an sich verdächtiges Modewort ausnahmsweise zu gebrauchen.

W. entwickelt eine Art von Drei-Stadien-Theorie in bezug auf den Verlauf der menschlichen Geschichte, wobei allerdings Comtes Drei-Stadien-Gesetz einer gründlichen Revision unterzogen wird. W. macht zunächst eine erste Periode der Menschheitsgeschichte namhaft, die von den Anfängen der uns unüberschaubaren Geschichte bis in die Neuzeit reicht. In dieser Zeit ist das menschliche Dasein in all seinen Erstreckungen von Religion geprägt. Es scheint, daß man die Entfaltung der Menschheit in dieser Phase ihrer Geschichte im Sinne W.s vor allem unter dem Stichwort „integratives Potential" (37) sehen darf. Dieses im Hinblick auf die Untersuchungen von Marcel Griaule über den schwarzafrikanischen Stamm der Dogon („Schwarze Genesis", Freiburg 1970) gewonnene Stichwort meint folgendes: Der religiöse Mensch vermag sich in einer alle Daseinsbereiche umspannenden Einheit aufzuhalten. Sie ist Einheit von Himmel und Erde, von Mensch und Natur. Sie vermag die Beziehungen der Generationen wie der Geschlechter zueinander in eine allgemein anerkannte, gesellschaftliche Ordnung zu bringen. Das integrative Gefüge, welches die verschiedenen Daseinsbereiche umspannt, umfaßt auch die Lebenden und die Toten. Quellpunkt dieser integrativen Kraft des Menschen, die Welt als Einheit des Verschiedenen zu fügen, ist eine religiöse Erfahrung. Denn aus allem, was ihn umgibt, spricht für den Menschen dieser Phase ein „unsterbliches und zuhöchst göttliches Leben... Es erscheint zunächst in einer Vielfalt von Gestalten, aber oft auch in der Ahnung einer höchsten Einheit des Vielgestaltigen. Und die Menschen wissen dieses Göttliche zu ehren und anzurufen. In diesem Sinne ist bei solchen Menschen alles erfüllt von Religion, und Religion ist niemals eine Sonderveranstaltung neben anderen" (31f). Die auf dieser Grundlage entstehende Kultur entstand nicht „aus einem rationalen Plan und als künstliches Gemächte". Es war vielmehr das „Vernehmen des... göttlichen Zuspruchs aus den Bereichen von Himmel und Erde und von Lebenden und Toten", so daß solche Kulturen „wie gewachsen und nicht wie gemacht" erscheinen. Daher konnte „C. G. Jung sagen: ‚Ehe die Menschen lernten, Gedanken zu produzieren, kamen die Gedanken zu ihnen'" (33). Die von daher bestimmte Welt wurde dem Menschen zur Heimat. Religion entfaltete für W. ein integratives Potential, welches den Menschen zu Hause sein ließ.

Aus dieser Heimat hat sich aber der Mensch seit „den Tagen Galileis und Descartes" auf dem Hintergrund von schon in der Antike liegenden Ansätzen grundsätzlich gelöst. Die rationale, rechnende und planende Vernunft übernimmt nun immer ausschließlicher „die Gestaltung der menschlichen Zivilisation" (45).

Dieser Grundansatz der planenden und rechnenden Rationalität wird für die zunehmende Heimatlosigkeit des Menschen in der heutigen Welt in Anschlag gebracht, weil diese moderne Rationalität sich für allein zuständig hält für die Natur, den Menschen und die Gesellschaft. Was außerhalb dieser Rationalität liegt „wie z. B. der Tod und die Toten oder gar das Göttliche und Gott, das scheint nicht mehr zu zählen. Der moderne, autonome, alles berechnende und planende Mensch scheint immer mehr wirklich alles und das Ganze geworden zu sein" (48). Mit dieser Feststellung stellt sich W. in den Rahmen von kritischen Bedenken gegen die modernen Grundlagen des Verständnisses von Mensch und Welt, denen man seit den Tagen der Romantik auf Schritt und Tritt begegnet. Alle Stimmen, welche dieses Bedenken anmelden, gewinnen allerdings im Hinblick auf die heutige Erschütterung der Rationalität mit ihrem Programm umfassender Machbarkeit erhöhte Aktualität. W.s Ansatz gewinnt seine Schärfe dadurch, daß er mit der Bewunderung für die erste Phase der Menschheitsgeschichte, also die der religiösen Geborgenheit, die Einsicht in die Notwendigkeit für den Menschen aus ihr auszubrechen, verbindet. Für ihn hat die rationale Welt einen „Zuwachs von Freiheit und Selbständigkeit, Effizienz und Produktivität, die Erleichterung der alten Mühsal des Lebens und vieles, was dazu gehört" (49) gebracht. Von daher kommt für ihn eine bloße Rückkehr zu einem angeblichen Paradies durch Religion begründeter Beheimatung des Menschen nicht in Frage. Auf der anderen Seite sind ihm die Einseitigkeiten des rationalen Bewußtseins als der leitenden Instanz der zweiten Periode der Menschheitsgeschichte, der „zweiten Welt", wie W. sie nennt, bewußt. Auch für W. steht fest, daß die planende Rationalität weder Menschenwürde noch den Sinn unseres Daseins zu gewährleisten vermag.

Damit kommen wir zur entscheidenden These W.s. Er bemüht sich zu zeigen, daß es innerhalb der modernen Rationalität Kompetenzlücken gibt. Z. B. angesichts der Geburt eines Kindes, dem Tod eines Menschen und der Frage nach dem Sinn unserer Existenz hat sie von sich her keine Antwort bzw. es brechen Verhaltensweisen, die aus der ersten Phase der Menschheitsgeschichte stammen, also der religiösen, in das Leben des heutigen Menschen ein. Wenn er zur Geburt eines Menschen Glück wünscht oder den Toten ehrt, so setzt er sich dabei, in seinem Oberflächenbewußtsein nicht wissend, was er tut, in einer merkwürdigen Unbeholfenheit mit Mächten in Verbindung, welche sein Verstehen der Wirklichkeit als Welt universalen Planens und Machens des Menschen übersteigen. Von daher kommt W. zu seiner entscheidenden These. Sie lautet: „Die moderne Kultur und Gesellschaft lebt auf zwei Ebenen gleichzeitig, einer oberen bewußten, vor aller Welt offen liegenden, autonomen und rationalen; und einer für gewöhnlich unbewußten, weil verdrängten, die aber aus ihrer Verdrängung Energien entfaltet. Es ist, wie wenn zwei Ströme von Geschichtszeiten mit unterschiedlichem Richtungssinn übereinandergelagert wären. Die beiden Ströme oder die beiden Ebenen sind einander fremd geworden, obwohl sie zur selben Gesellschaft und zum selben Menschentum gehören. Aus dieser Entfremdung steigen Spannungen in der modernen Gesellschaft auf. Die bewußte und offene Kultur- und Gesellschaftsschicht ist ungemein erfolgreich, aber zugleich von solchen Spannungen geplagt, Religion kommt in ihr nur als seltene Ausnahme vor. Die unbewußte und verdrängte Kultur und Gesellschaftsschicht dagegen ist wesentlich religiös, und zwar so, daß Religion in ihr eins ist mit einem umfassenden Ordnungsgefüge und Weltverständnis ursprünglicher Art, ungefähr so, wie wir es an dem ausgezeichneten Falle eines primitiven Volkes beschrieben haben. Aus den Energien dieser tieferliegenden Ur-Welt steigen manchmal Signale an die Oberfläche und wirken dann dort sonderbar fremd und doch bedeutsam" (56).

Steht es so, dann läßt sich als utopisches Ziel eine „dritte Welt" vorstellen. In ihr geht es um die Vermittlung der beiden ersten Phasen oder Welten. Das heißt rationale Technik und heute noch zumeist verdrängtes Erbe aus der ersten Phase der Menschheitsgeschichte sollen miteinander versöhnt werden. W. verweist als auf eine Analogie seines Denkens auf den Aufsatz über das Marionettentheater von Kleist, in dem es heißt, daß der Weg des Menschen zum verlorenen Paradies nur durch die Reflexion hindurchführe, welche diese ursprüngliche Unmittelbarkeit und Unschuld des Paradieses aufgelöst hat. W. will keine Prognose stellen. Er behauptet nicht, die dritte Welt, in der die beiden ersten versöhnt seien, werde kommen. Ob sie kommt oder nicht vermag für ihn niemand zu sagen, da sie nur als Ergebnis freier, geschichtlicher Entscheidung Wirklichkeit zu werden vermag. Man kann nur hoffen, daß diese Versöhnung gelingt und versuchen, ihr den Weg zu bereiten. Von daher müßte sich nach W. auch die Aufgabe der Kirche in unserer Zeit verstehen. Sie soll nicht jeder Mode nachlaufen, sondern versuchen, die alten Symbole und Worte, welche sie in unsere Zeit überliefert hat, lebendig zu machen und in ihrem ursprünglichen Sinn zu verdeutlichen.

W.s Utopie hat vielfältige geistesgeschichtliche Voraussetzungen: Heideggers Verständnis von Heimat, Jungs Tiefenpsychologie, Freuds Theorie der Verdrängung, ins Religionsphilosophische übersetzt, Comtes Drei-Stadien-Gesetz, das dialektische Verständnis von geschichtlicher Synthese und ihren Voraussetzungen im Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung. Von daher sind eine Reihe von Fragen möglich. Sie ändern aber nichts daran, daß hier eine mögliche Zukunft der Menschheit entworfen wird, in welcher allein Rettung liegen könnte, eben derjenigen, die aus der Aneignung der religiösen Tradition auf dem Höhe- und Krisispunkt moderner Rationalität zu erfolgen hätte. Nur eine solche Synthese besäße die Möglichkeit, die Errungenschaften der modernen Zivilisation mit dem zu verbinden, auf das sie in sinnblinder Vergeßlichkeit meint, verzichten zu können.

Kritisch wäre anzumerken, daß die These vom integrativen Potential der Religion und ihrer Kraft zur Beheimatung des Menschen mit dem „Exodus-Motiv" zu konfrontieren wäre, das sich in der Religion des AT, aber auch im Brahmanismus oder im Buddhismus findet. Religion läßt nicht nur Heimat finden, sondern steht in der Spannung zwischen Auszug und Einzug in das Gelobte Land. Dieses Moment wäre stärker zur Geltung gekommen, wenn sich W. stärker auf die Spannung zwischen der mythischen Religion primitiver Stämme und dem mythenkritischen Zug der Hochreligion eingelassen hätte. Dadurch würde die von ihm zum Ausdruck gebrachte Problemstellung sicherlich komplizierter, weil um eine Spannung im Bereich des Religiösen selbst reicher. Mit diesem Hinweis soll aber die Bedeutung der Schrift W.s keineswegs verkleinert werden. Es gibt z. Z. kaum eine andere Handlungsanweisung, die uns deutlicher zu zeigen vermöchte, woraufhin wir uns zu bewegen haben.

Oberhausen Georg Scherer

Donner, Herbert: **Pilgerfahrt ins Heilige Land.** Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.–7. Jahrhundert). – Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1979). 435 S., 6 Abb. kart. DM 49.–

Hier kann ein vortreffliches Buch vorgestellt werden, für das man dem Vf. und dem Verlag Dank schuldet. Nach einer Abhandlung über die Geschichte der Pilgerfahrten nach Palästina (13–35) werden darin in guter Übersetzung geboten die Berichte des Pilgers von Bordeaux, der Etheria, ferner des Hieronymus Schrift über die Pilgerfahrt der Paula und ihrer Tochter Eustochium. Es folgt, was Bischof Eucherius, was der Diakon Theodosius geschrieben haben, was im sog. Jerusalem-Brevier und im Bericht des Pilgers von Piacenza steht, und endlich die Niederschrift des Abtes Adomnanus nach dem Bericht des Bischofs Arkulf. Jeder dieser Quellen wird eine Einleitung vorausgeschickt über alles, was über den Verfasser auszumachen ist und wie es um die handschriftliche Überlieferung steht. Vor allem ist für das Verständnis der einzelnen Berichte hilfreich, daß eine Übersicht über deren Inhalt geboten wird in Verbindung mit einer Darstellung ihrer Eigentümlichkeit. Wie am Ende der Einleitung zum Ganzen (34f), so findet man nach der jeweiligen Einführung zu den Einzelquellen die wichtigste Literatur.

Die meiste Arbeit hat D. sicher auf die reichen Anmerkungen zu den Übersetzungen verwenden müssen. Da bleibt kaum ein Wunsch bzgl. der Fragen unerfüllt, die einem zu den Ortsangaben und Erlebnisberichten kommen. Was die hl. Schriften, die Kirchenväter und die antiken Geographen zu den Orten enthalten, wird zusammengetragen und mit den Ergebnissen der Ausgrabungen so kombiniert, daß man in der Identifizierung der Ortslagen zu möglichst gesicherten Erkenntnissen kommt. Wer die hier edierten Pilgerberichte mit solchen Hilfsmitteln liest, der kann gut unterrichtet im heutigen Israel nachvollziehen, was dort von den Pilgern der Frühzeit erlebt worden ist, wobei sowohl der Glaube und die Frömmigkeit als auch die notwendige Kritik zu ihrem Recht kommen.

Wenn angesichts der Anerkennung, die man dieser Neuherausgabe der Pilgerberichte schuldet, Wünsche angebracht werden dürfen, dann

wird man D. zugestehen, daß er bzgl. des Etheria-Berichtes auf die Kapitel mit der Beschreibung der liturgischen Feiern in Jerusalem verzichtet. Und doch ist zu fragen, ob diese nicht manches über Örtlichkeiten der hl. Stadt ergeben, die ja auch auf der Madaba-Karte zu sehen sind, die dem Buch beigegeben ist, zu der man einen Kommentar vermißt. Könnte ein Exkurs nicht beidem gerecht werden?

Die reichen Anmerkungen ermöglichen durch Verweise auf Paralleldaten der anderen Berichte eine Zusammenschau der Ortstraditionen durch die Jahrhunderte. Man muß dabei freilich ziemlich umständlich suchen. Z. B. wird S. 306 in Anm. 193 auf Etheria verwiesen, die man nach „Inhalt" S. 9 auf S. 69 finden soll. Da steht aber zunächst mal die Einleitung zur Übersetzung, so daß man erste ab S. 82 suchen kann. Könnte also nicht jeweils die Seite angegeben werden, worauf verwiesen werden soll? Wichtig sind endlich das Ortsregister und die beiden Kartenskizzen (427–435) über die im Buch vorkommenden Orte. Wenn D. aber mit Recht bei Berücksichtigung der biblischen Archäologie die arabischen Ortsbezeichnungen verwendet, wäre dann eine alphabetische Liste derselben nicht auch sehr erwünscht?

Solche Wünsche können vielleicht bei weiteren Auflagen erfüllt werden, die man dem Buch gerne voraussagen möchte, das ohne Zweifel seine Bedeutung für manches Jahrzehnt behalten wird.

Münster Hermann Eising

Scherschel, Rainer: **Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 176 S. (Freiburger Theologische Studien Bd 116) kart. DM 32.–

Das erfreulichste und zugleich bedenklichste zu dieser Rosenkranzforschung sei zu Beginn gesagt: Daß man sich endlich mit der geistlichen Tradition des abendländischen Christentums beschäftigt, und: Wie wenig wir noch darüber wissen.

Zuerst der Stand der Forschung: In Anlehnung an die und Weiterführung zu der Arbeit Klinkhammers (ThRv 71 [1975] 158–160) zeigt Sch., daß der Leben-Jesu-Rosenkranz nicht erst in der Trierer Kartause um 1400 gebetet wurde (dazu: Heinz, Andreas: Die Zisterzienser und die Anfänge des Rosenkranzes. Analecta Cisterciensia 33 [1977] 262–309). Er zeigt auch, daß Klinkhammers Hervorhebung des Trierer Kartäusers Adolf von Essen gegenüber seinem Mitbruder Dominikus von Preußen wohl den historischen Befund umgekehrt hat. Darüber hinaus wird die historische Grundlage dieses Wiederholungsgebets verbreitet. Walter Baier ist diesen Spuren in der Vergangenheit noch weiter nachgegangen (Geist und Leben 53 [1980] 150–154). Das Wiederholungsgebet ist altes christliches Erbe und war keineswegs nur in der Ostkirche zu Hause. „Das wiederholende Psalmengebet mit Gebetsmotiven aus dem Leben und Leiden Jesu ... wird besonders greifbar seit etwa 800." Jesus-Litaneien und besonders das „Gedenken Jesu Christi" durch Wiederholungs-Gebete sind in alten Zeugnissen vielleicht nicht so sichtbar, weil selbstverständlicher Besitz; machen aber einen breiten Gebetsstrom aus.

Hinzu kommt die Entwicklung des Ave-Maria und ihre Verbindung mit der Leben-Jesu-Betrachtung, wobei das Zeugnis der Trierer Kartause vielleicht schon auf einer absteigenden Kurve einzuzeichnen wäre, nämlich als übergenaue und nicht mehr zu bewältigende Formalisierung.

Sch. wagt auch einen Vergleich des Leben-Jesu-Rosenkranzes mit dem Jesus-Gebet der Ostkirche und kommt zum Ergebnis, daß bei ähnlichen formalen Eigenschaften das westliche Jesusgebet den Beter bewußter in die Nachfolge Jesu und konkreter in das Tun des Alltags hineinstellt.

Die drei Forschungsbeiträge (Sch. grundlegend; Heinz konkret dokumentierend; Baier weiterführend und ergänzend) decken zuerst einmal das unverständliche und auch unverzeihliche Defizit in der Erforschung christlicher Spiritualität auf: Wie anders hätte das ostkirchliche Jesus-Gebet für breite Kreise – worunter manche Fachtheologen waren – wie eine Offenbarung neuer christlicher Spiritualität gelten können! Ein Mann wie P. I. Hausherr SJ, dem wir die wichtigsten Quellen-Forschungen zur orientalischen Patristik hierzu verdanken (Noms du Christ et voies d'oraison, 1960), schien unbekannt zu sein.

Dazu aber kommen wichtige theologische Einsichten, die in den genannten Forschungen wie verstreut herumliegen. Baier hebt eine heraus: Die Rolle der „Memoria". Was bedeutet: „Sich an Gott, an Jesus, zu erinnern?" Das psychologische Training des Wiederholens wird zum Geist-Geschenk. Auch die eucharistische Memoria Passionis et Resurrectionis Jesu Christi umschließt als Geist-Wirklichkeit beides: das menschlich-Sichtbare und das göttlich-Unsichtbare. Eine Klammer wird zwischen dem Unvereinbar-Scheinenden gesetzt: menschliches Bemühen und Gottes freie Gnade. Der Verstehensgrund dieser Einheit ist Jesus-Christus, Mensch und Gott.

Damit aber stoßen uns die Forschungen in eine brennendaktuelle Frage hinein. B. Stokvis/E. Wiesenhütter kommen in ihrer grundlegenden Arbeit (Der Mensch in der Entspannung, Lehrbuch auto-suggestiver und übender Verfahren der Psychotherapie und Psychosomatik, Stuttgart ^{3}1971, 104–115) auf „Verfahren" zu sprechen, die „aus dem religiösen Leben abgeleitet" sind. Sie berufen sich auf jüdisch-kabbalistische, sufitische, schamanische, hinduistische, buddhistische, taoistische und eben auch ostkirchliche Traditionen (heute wäre als wichtigste Verkörperung die TM, die transzendentale Meditation beizufügen) und zeigen die Parallelen auf zwischen „Gebetstechniken" und „technischen Hilfsmitteln, die wir bei der autosuggestiven und entspannenden Psychotherapie kennenlernten": Es sind Wortwiederholungen, Körperbewegungen, Melodien usw.

Was ist göttlich? Was ist menschlich? Was ist Gnadenerfahrung? Was ist selbsthypnotische Psychosomatik? Es sind die Fragen, die an alle genannten Meditationsmethoden – christliche oder nichtchristliche – zu richten sind. Es sind Fragen, die durch den immer stärker werdenden Einfluß des Tantrismus mit seinem Mantra-Beten Pfarrer und Pädagogen, Eltern und Theologen interessieren müßten.

Der klassische Leben-Jesu-Rosenkranz liefert ein Kriterium der Geistesunterscheidung. Er stellt nämlich in die psychosomatische Wirkung der Wiederholungsübungen das personale Meditieren der Geheimnisse Jesu. Nur wenn dieser dialogische Bezug gewahrt bleibt, werden die Wiederholungsübungen des Ave-Maria oder des Jesu-Gebets oder des östlichen Mantra nicht (nur) Mittel zur menschlichen Identität, sondern öffnen sich auf Gott, dem Geber aller Gaben.

München Josef Sudbrack

Merton, Thomas: **Keiner ist eine Insel.** Betrachtungen. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1979). 246 S. geb. DM 22.80

Der von Annemarie von Puttkamer aus dem Englischen übersetzte Text ist ein unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1956.

Grundthema: „Jeder Mensch ist ein Stück von mir, denn ich bin Teil und Glied der Menschheit. Jeder Christ ist ein Teil meines eigenen Leibes, denn wir sind Glieder Christi. Was ich tue, wird auch für sie, mit ihnen und durch sie getan ... Jeder ist ein Stück des Kontinents, ein Teil des Ganzen" (17). Dies wird im Hinblick auf sämtliche christlichen Lebenshaltungen demonstriert.

Zum Thema Askese beachtenswerte Sätze: „Wenn meine Seele den Leib durch einen Gewaltakt zum Schweigen bringt, wird der Leib sich an der Seele rächen" (99). „Geistig leben heißt das Leben in seiner Ganzheit vergeistigen, so daß die Funktionen des Leibes durch die Seele geheiligt sind und die Seele geheiligt ist, weil Gott in ihr wohnt und handelt" (101).

Die Worte des zu früh heimgegangenen Autors haben nichts an Aktualität eingebüßt und werden weiter aufgeschlossene Leser finden.

Herstelle / Weser Oda Hagemeyer

Henrici, Peter SJ: **Aufbrüche christlichen Denkens.** – Einsiedeln: Johannes-Verlag (1978). 111 S. (Kriterien 48) kart. DM 15.–

Eine Sammlung von Essays des Vf.s in deutschen, französischen und italienischen Zeitschriften und Sammelwerken (sämtlich in Übersetzung). Die Beiträge sind sinngemäß ineinander verarbeitet zur wechselseitigen Ergänzung. Es sind „philosophische Gelegenheitsarbeiten, geschrieben aus Anlaß verschiedener Kongresse", „einerseits voll unausgeführter Anspielungen auf Vertrautes aus der Philosophiegeschichte, andererseits in Vielem zu hart, zu knapp und zu simplifizierend – jeder Kongreßbeitrag ist ein Kampf gegen die Redezeit" (10). Dennoch bieten die Beiträge gute Anregungen durch den immerwährenden Kontakt mit der philosophischen Tradition und dem gegenwärtigen Denken. Themen: Von der Möglichkeit christlichen Philosophierens; Die metaphysische Dimension des Faktums; Erfahrung und Transzendenz; Sein und Wert oder Natur und Geschichte; Für eine christliche Philosophie der Praxis; Christliche Tradition und revolutionäres Bewußtsein; Philosophische Christologie? Eine Sammlung voller Anregungen.

Herstelle / Weser Oda Hagemeyer

Habilitationen im akademischen Jahr 1979/80

Augsburg:

Dr. Lothar Waldmüller, München/Freising, am 13. 2. 1980 für das Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit: „Die Synoden Südosteuropas im Mittelalter (bis 1301)" (Brandmüller).

Bochum:

Dr. theol. Walter Radl, Köln, am 6. 2. 1980 für das Fach Exegese und Theologie des Neuen Testaments: „Hermeneutisches zu den Parusieaussagen bei Paulus" (Schneider, Sand).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Klaus Kienzler, Freiburg, am 20. 12. 1979 für das Fach Christliche Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie: „Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury" (Hemmerle, Casper, Lehmann).

München:

Dr. theol. Harald Schweizer, Rottenburg, am 24. 7. 1980 für das Fach Altes Testament: „Metaphorische Grammatik. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese" (Richter, Scharbert).

Regensburg:

Dr. Ludwig Weimer, München-Freising, am 21. 5. 1980 für das Fach Dogmatik: „Gnade und Freiheit. Versuch einer systematischen Sichtung der Hauptaspekte des Problems" (Ratzinger, Auer).

Dr. Siegfried Wiedenhofer, am 4. 6. 1980 für das Fach Dogmatik, Dogmengeschichte, ökumenische Theologie (Schütz, Beinert).

Trier:

Dr. theol. Manfred Probst SAC, am 10. 11. 1979 für das Fach Liturgiewissenschaft: „Der Ritus der Kindertaufe in den Reformversuchen der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereiches" (Fischer).

Würzburg:

Dr. theol. Rudolf Grulich, Regensburg, am 23. 6. 1980 für das Fach Missionswissenschaft: „Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts" (Willeke, Schulz).

Innsbruck:

Dr. Wilhelm Egger Ofmcap, am 25. 10. 1978 für das Fach Neues Testament: „Der Weg zum Leben. Narrative Analyse von Mk 10,17–31" (Kehl, Stock).

Salzburg:

Dr. phil. Alois Huter, Salzburg, am 16. 5. 1980 für das Fach Massenkommunikation, Ethik: „Mensch und Massenmedien. Anthropologische Anmerkungen zur Medienforschung als Voraussetzung für eine Ethik der Massenmedien" (Rehrl, Schmölz).

Dr. theol. Friedrich Reiterer, Salzburg, am 26. 6. 1980 für das Fach Altes Testament: „‚Urtext' und Übersetzungen. Sprachstudie über Sir 44,16a–45, 26d" (Füglister, Bernhard).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1979/80

Augsburg:

Heinz Glässgen: „Katholische Kirche und Rundfunk in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1962. Zur Entwicklung von Mitwirkung und Eigenständigkeit der kirchlichen Rundfunkarbeit" (Forster, Rauscher).

Manfred Hilling: „Friede und Integration. Ein Beitrag der Christlichen Sozialwissenschaften zu der Problematik einer integrativen Friedensstruktur und Friedensstrategie. Dargestellt am Beispiel des Weltstaates" (Rauscher, Forster).

Bamberg:

Anna Olrich, Hegge-Gemeinschaft: „Kain und Abel in der Kunst des christlichen Altertums und Mittelalters unter dem Aspekt der biblischen Auslegungsgeschichte" (Görg, Schade).

Eichstätt:

Franz Hausmann: „Die Kirche und Ehe in der Theologie von Jean-Pierre Martin (1792–1859)" (Seybold, Gläßer).

Freiburg i. Br.:

Xavier Seubert OFM: „Humanity-Place of Sacrament. A contemporary theological specification of an ecclesial self-understanding" (Lehmann, Riedlinger).

Dr. phil. nat. Albert Junghanns, Freiburg: „Der Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs (1881–1950). Ein Beitrag zur Theologiegeschichte" (Lehmann, Madre).

Georg Manz SAC: „Die Kapuziner im rechtsrheinischen Gebiet des Bistums Speyer im 17. und 18. Jahrhundert" (Bäumer, Frank).

Manfred Lochbrunner, Augsburg: „Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars" (Lehmann, Riedlinger).

Maria Herberth, Speyer: „Recht und Offenbarung. Bibeltheologisch-systematische Studien zur Begründung eines ‚Theologischen Rechtsbegriffs'" (Lehmann, Deissler).

Hans-Peter Arendt, Speyer: „Buß-Sakrament ohne individuelles Bekenntnis? Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakramentes" (Lehmann, Bäumer).

Dr. phil. Franz Kaspar, Limburg: „Katholische Initiativen zur Behindertenhilfe. Bemühungen um Geistesschwache in Deutschland von 1847–1910" (Völkl, Bäumer).

Karl Zöller, Freiburg: „Die Meßopferlehre des Berthold von Chiemsee nach seiner Tewtschen Theologey" (Bäumer, Marschall).

Franz-Josef Illhardt: „Trauer. Eine moraltheologische und anthropologische Untersuchung" (Stoeckle, Seidler).

Mainz:

Rolf Decot CSSR, „Sebastian von Heusenstamm 1545–1555. Das Erzstift Mainz und die religiöse Vermittlung im Reich" (Brück, Frank).

Francis Chirayath, Trichur Kerala/Indien: „Taufliturgie des Syro-Malabarischen Ritus. Eine geschichtliche Untersuchung des Taufritus in der Syro-Malabarischen Kirche mit einem Vorschlag zur Indisierung der Kindertaufe" (Adam, Becker).

München:

Juan José Sanchez, O.SS.T.: „Wider die Logik der Geschichte. Religionskritik und die Frage nach Gott im Werk Horkheimers" (Fries, Gründel).

Hans Stich, Regensburg: „Die Möglichkeit des Heilsverlustes in der neueren Theologie" (Scheffczyk, Finkenzeller).

Michael Hardt, Paderborn: „Papsttum und Ökumene. Ansätze eines Neuverständnisses für einen Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts" (Fries, Döring).

Rudolf Augustinus Müller, Mainz: „Martin Bubers Verdeutschung der Schrift" (Scharbert, Richter).

Peter Pfister, München und Freising: „Das Kollegiatstift Ilmmünster" (Schwaiger, Weitlauff).

Münster:

Werner Eichinger, Münster: „Erbsündentheologie. Rekonstruktionen neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze" (Vorgrimler, Metz).

Juan Manuel Hurtado López, Guadalajara (Mexiko): „Los signos de los tiempos como lugar teologico. Perspectivas desde la teologia de la Liberación" (Metz, Vorgrimler).

Josef Kronbichler, Bozen: „Familienbildungsstätten in kirchlicher Trägerschaft im Bistum Münster. Rahmenkonzeption – Situationsanalyse – Konsequenzen" (Emeis, Exeler).

Josef Annen, Chur: „Die Bedeutung von Erfahrung für die Firmkatechese" (Emeis, Exeler).

Krzysztof Kilarski, Wroclau (Polen): „Die Nachtridentinische Meßliturgie in Polen im 16. Jahrhundert am Beispiel der liturgischen Schriften des Hieronymus Powodoski" (Lengeling, Iserloh).

Hans Reinhard Seeliger, Mainz: „Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Klärung des wissenschaftstheoretischen Status der neueren katholischen Kirchengeschichtsschreibung" (Metz, Kötting).

Werner Wolbert, Münster: „Ethische Argumentation und Paränese in 1 Korinther 7" (Schüller, Kertelge).

Barbara Kappenberg, Münster: Kommunikationstheorie und Kirche. Grundlagen einer kommunikationstheoretischen Ekklesiologie" (Vorgrimler, Steinkamp).

Mathew Parinthirickal OFMCap: „Die soziale Dimension des Glaubens in den Hilfsmitteln für den Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen von 1961–1978" (Exeler, Metz).

Regensburg:

Jung-Hi Kim: „‚Caritas' bei Thomas von Aquin im Blick auf den konfuzianischen Zentralbegriff ‚Jen'" (Ratzinger, Schurr).

Josef Rabl, Regensburg: „Religion im Kinderbuch. Analyse zeitgenössischer erzählender Kinderliteratur unter religionspädagogischem Aspekt" (Nastainczyk, Maier).

Trier:

Rolf Dillschneider, Trier: „Das Phänomen des Unbewußten – seine Entdeckung durch den griechischen Philosophen Plotin (204–270 n. Chr.)" (Kremer, Honnefelder).

Kurt Küppers, Regensburg: „Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617–1682). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuches der Barockzeit" (Fischer, Steinruck).

Jesús Camarero, Burgos/Spanien: „La figura del Santo en los formularios eucarísticos de los Santos de la Liturgia Hispánica" (Fischer, Reinhard).

Tübingen:

José Arguello: „Befreiungspraxis und Erlösung im Verständnis der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung" (Seckler, Auer).

Würzburg:

Maria Trautmann, Würzburg: „Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus" (Schnackenburg, Müller).

Stefan Scheld, Mainz: „Die Christologie Emil Brunners" (Ganoczy, Mayer).

Hermann Breulmann SJ: „Prolegomena einer zukünftigen Dogmatik. G. Hermes und G. Perrone" (Klinger, Wittstadt).

Takeo Osawa, Japan: „Das Bischofseinsetzungsverfahren bei Cyprian. Historische Untersuchungen zu den Begriffen iudicium, suffragium, testimonium, consensus" (Speigl, Weigand).

Peter Plank, Regensburg: „Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966)" (Biedermann, Schulz).

Herbert Schultheis, Würzburg: „Juden in Mainfranken 1933–1945 unter besonderer Berücksichtigung der Deportationen Würzburger Juden und Versuch einer rechtlichen Würdigung der Judenevakuierung" (Wittstadt, Weigand).

Axel Horn, Würzburg: „Verantwortung heute. Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Denken Martin Heideggers, Jean Paul Sartres und Paul Tillichs zur Frage nach Verantwortung und Verantwortlichkeit des Menschen" (Ganoczy, Klinger, Rombach).

Christian Grebner, Würzburg: „Kaspar Gropper (1514–1594) und Nikolaus Elgard (ca. 1538 bis 1587). Biographie und Reformtätigkeit. Ein Beitrag zur Kirchenreform in Franken und im Rheinland in den Jahren 1573 bis 1576" (Ganzer, Langgärtner).

Michael Wittig OSA: „Gregor von Nazianz. Briefe" (Speigl, Schulz, Scholz).

Gerhard Stanke, Fulda: „Die Lehre von den ‚Quellen der Moralität'. Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze" (Teichtweier, Simonis).

Benno v. Bundschuh, Würzburg: „Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik" (Ganzer, Wittstadt).

Johannes Schmid, Würzburg: „Die Bedeutung des Analogiebegriffs im Werk ‚Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik' von Hans Urs von Balthasar" (Ganoczy, Klinger).

Peter Köhldorfner CSSR: „Praxiswandel durch Mehrheitsbeschlüsse? Exemplarische Analyse der Texterstellung auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975)" (Zerfaß, Dreier).

Graz:

Siegrid Muhrer, Graz-Seckau: „Kirchliche Öffentlichkeits- und Medienarbeit in Österreich. Eine kritische Bestandsaufnahme mit zukunftsorientierten Beiträgen zur Theorie und Praxis unter pastoralem Gesichtspunkt" (Gastgeber, Zsifkovits).

Josef Heuberger, Graz-Seckau: „‚Sämann und Gottes Wort'. Beitrag zu einer Geschichte der Auslegung des Sämannsgleichnisses in der griechischen Patristik (Mt 13, 1–9. 18–23 parr)" (Bauer, Zeilinger).

Ingeborg Löffelmann, Graz-Seckau: „Religionspädagogische Möglichkeiten im Unterricht für hörgeschädigte bzw. gehörlose Schüler" (Hansemann, Gastgeber).

Otto Schiller, Wien: „Die ideologische Auseinandersetzung über Christentum und altgermanischen Götterglauben zwischen deutschem Turnerbund und Christlich-deutscher Turnerschaft Österreichs" (Amon, Liebmann).

Innsbruck:

Michael Weninger: „Praxis als Ort der Hoffnung bei Ernst Bloch" (Muck, Neidl).

Friedo Ricken SJ: „Platonische Ontologie als Interpretament des christlichen Kerygmas im Umkreis von Nikaia" (Kern, Darlap).

Nedjeljko Ancić, Splitt: „Die ‚politische Theologie' von Johann Baptist Metz als Antwort auf die Herausforderung des Marxismus" (Kern, Darlap).

Alois Ewen: „‚Gruppe' und Seelsorge. Eine Reflexion über die Entwicklung der Gruppenpsychologie im Hinblick auf ihre Bedeutung und Anwendung für die Seelsorge" (Sbandi, Stenger).

Gian Luigi Brena SJ: „Verso una teologia della storia. Il cammino di Wolfhart Pannenberg" (Kern, Darlap).

Tjeung-Nam Kim, Seoul: „Die Ehelehre im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine kirchenrechtliche Untersuchung" (Mühlsteiger, Rotter).

Anton Angerer: „Die Augustiner Eremiten in Nordtirol. Unter besonderer Berücksichtigung des Klosters Rattenberg" (Darlap, Mühlsteiger).

Sebastian Huber O.Praem.: „Die Seelsorge von Innsbruck-Pradl. Von den Anfängen bis in unsere Zeit" (Croce, Stenger).

Julius Oswald SJ: „Revolutionäre Praxis. Darstellung und Kritik der philosophischen Position der Gründer der Zeitschrift ‚Praxis' unter besonderer Berücksichtigung ihrer Religionskritik" (Marlet, Rotter).

Maximilian Strasser, Linz: „Ziele der Sexualerziehung im Religionsunterricht. Eine Untersuchung der sexualpädagogischen Aussagen der österreichischen Religionsbücher" (Rotter, Grom).

Salzburg:

Walter Zunder, Salzburg: „Das Gebet aus religionspädagogischer Sicht – neue Möglichkeiten durch neue Formen" (Läpple, Griesl).

Friedrich Schleinzer OCist: „Altenpastoral. Auswertung einer empirischen Studie in zwei Salzburger Altenheimen" (Griesl, Rehrl).

Paul Raith, München: „Didaktische Aspekte der Heiligenbilder, speziell der kleinen Andachtsbilder, exemplifiziert an Jesuskinddarstellungen von 1870 bis 1970" (Läpple, Hermann).

Wien:

Manfred Kniewasser O.P.: „Die Kenntnis der nachbiblischen jüdischen Literatur und ihre Rolle für die Polemik bei den lateinischen Autoren vom 9. bis zum 13. Jahrhundert" (Lenzenweger, Schubert).

Werner Rohrhofer, Linz: „Massenmedien – Instrument oder Herausforderung für die Kirche?" (Müller, Weismayer).

Margot Saller, München: „Grundschulreform und Religionsunterricht" (Müller, Langer).

Franz Josef Weissenböck, Wien: „Katholische Kirche und Öffentlichkeit, dargestellt am Beispiel der katholischen Presseagentur KATHPRESS".

Veronika Krauss, Wien: „‚Verkündet das Evangelium!' Eine exegetisch-bibeltheologische Auslegung von Mk 16,9–20" (Kremer, Kornfeld).

Norbert Mendecki, Krakau: „Die Sammlung des zerstreuten Volkes. Eine motivgeschichtliche Untersuchung anhand der Verben QBS Piel und SP Qal" (Braulik, Kornfeld).

Fribourg/Schweiz:

Roger Berthouzoz: „Liberté et grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon. Le débat avec la gnose aux origines de la théologie chrétienne".

Plasch Spescha: „Sozialzeit: Die Zeit des Alltags als Problem sittlicher Verantwortung".

Kathleen Carmel Mac Carty: „The ‚Tiqqune Sopherim' and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament".

Romanus Cessario: „The Development of the Notion of Satisfaction in the Soteriology of St. Thomas Aquinas: The Emergence of Personalist Understanding".

Luzern:

Jöhri P. Mauro, Lugano: „Descensus Dei. Teologia della Croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar" (Wiederkehr, Christen).

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

Leiturgia, Koinonia, Diakonia. Festschrift für Franz **König** zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Raphael Schulte. Mit Beitr. von Georg Braulik [u. a.]. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1980). XII, 496 S.; Lw. DM 55,–.

History, religion, and spiritual democracy. Essays in honor of Joseph L(eon) **Blau.** Maurice Wohlgelernter, editor. – NY: Columbia Univ. Press 1980. LXXIV, 375 p.; p. 341–364: De Kay, Sam: Joseph L. Blau: A bibliography; $ 27,50.

Répertoire International des Médiévistes – International Directory of Medievalists. 5e éd. Vol. I: A–K. – Mchn, NY, Lo: Saur 1979. XI, 426 p.; DM 108,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Vogels, Walter: God's universal Covenant. A biblical study. – Ottawa: Univ. of Ottawa Pr. 1979. XV, 150 p.; $ 5,25.

Gray, John: The biblical doctrine of the **Reign** of **God**. – Ed: Clark (1979). XIII, 401 p.; £ 10,95.

Carmignac, Jean: Le mirage de l'eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu ... sans eschatologie. – P: Letouzey et Ané 1979. 250 p.; F 100,–.

Ford, Desmond: The abomination of desolation in biblical eschatology. – (Wash:) Univ. Press of America (1979). XIV, 334 p.; $ 11,–.

Caird, G(eorge) B(radford): The language and imagery of the Bible. – (Lo:) Duckworth (1980). VIII, 280 p.; £ 18,–.

2. Altes Testament

Weinberg, Werner: Language consciousness in the OT. – ZAW XCII, 1980, 185–204; S. 204–215: Jaroš, Karl: Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in **Gen 2–3**; S. 215–227: Crüsemann, Frank: Zwei alttestamentliche Witze. **I Sam 21, 11–15** und **II Sam 6, 16.20–23** als Beispiele einer biblischen Gattung; S. 227–236: Fensham, F. C.: A few observations on the polarisation between Yahweh and Baal in **1 Kings 17–19**; S. 236–248: Merendino, Rosario Pius: **Jes 49, 1–6**: ein Gottesknechtslied?; S. 248–266: Carmichael, Calum M.: "Treading" in the Book of **Ruth**; S. 267–284: Hasel, Gerhard F.: Resurrection in the theology of Old Testament apocalyptic.

Schunck, K. D.: **Henoch** und die erste Stadt. Eine textkritische Überlegung zu **Gen. 4.17**. – Henoch I, 1979, 161–165; p. 166–188: Garbini, G.: L'iscrizione di Balaam Bar-Beor; p. 185–200: Parente, F.: **Ezra 6. 11.** La pena comminata a chi altera l'editto di Dario; p. 201–245: Rosso Ubigli, L.: Alcuni aspetti della concezione della 'porneia' nel tardogiudaismo.

Ravasi, Gianfranco: **Giobbe.** Traduzione e commento. – (R:) Borla (1979). 841 p. = Commenti biblici; Lire 16 000.

Gitay, Yehoshua: A study of Amos' art of speech: A rhetorical analysis of **Amos 3:1–15**. – CBQ XLII, 1980, 293–309; p. 310–329: Newsom, Carol A.: The development of **1 Enoch 6–19**: Cosmology and judgment.

Coppens, Joseph: La relève apocalyptique du messianisme royal. Tome I: La Royauté, le Règne, le Royaume de Dieu, cadre de la relève apocalyptique. – Leuven: Pesters; University Pr. 1979. 325 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium L; FB 848,–.

Reiterer, Friedrich Vinzenz: „Urtext" und Übersetzungen. Sprachstudie über **Sir 44,16–45,26** als Beitrag zur Siraforschung. – St. Ottilien: Eos-Verlag 1980. 272 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät = Arbeiten zu Text und Sprache im A.T. XII. [Habil.-Schrift, Salzburg]

Koch, Klaus: Das Buch **Daniel.** Unter Mitarb. von Till Niewisch und Jürgen Tubach. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1980. XXII, 271 S. = Erträge der Forschung CXLIV.

Bar-Efrat, S.: Some observations on the analysis of structure in biblical narrative. – VT XXX, 1980, 154–173: p. 192–207: Mabee, Charles: Jacob and Laban. The structure of judicial proceedings ‹**Genesis XXXI 25–42**›; p. 208–212: Millard, A. R.: *yw* and *yhw* names; p. 213–226: Pietersma, Albert: David in the Greek Psalms.

Spreafico, Ambrogio: Il Terzo **Esodo**: schemi e immagini. – RBibl XXVIII, 1980, 129–156; p. 157–194: Perani, Mauro: Crisi della sapienza e ricerca di Dio nel libro di **Giobbe**.

Anderson, B(ernhard) W.: The eighth century prophets. – Lo: SPCK (1979). X, 111 p.; £ 3,25.

Rowland, C.: The visions of God in Apocalyptic literature. – Journal for the study of Judaism X, 1979, 137–154; p. 155–165: Bunge, J. G.: Die sogenannte Religionsverfolgung Antiochus IV. Epiphanes und die griechischen Städte; p. 166–178: Muraoka, T.: **Sir. 51, 13–30**: An erotic hymn to wisdom?

Paul, André: Le fait biblique. Israel éclaté, de Bible à Bible. – P: Ed. du Cerf 1979. 228 p. = Lectio divina C; F 77,–.

Gross, Heinrich: Der Universalitätsanspruch des Reiches Gottes nach dem Alten Testament. – Kirche und Bibel. Festgabe für Eduard Schick ..., Mchn, Wien, Zü 1979, 105–119; S. 319–341: Ruppert, Lothar: Das Skandalon eines gekreuzigten Messias und seine Überwindung mit Hilfe der geprägten Vorstellung vom leidenden Gerechten; S. 443–448: Stramare, Tarcisio, OSI: Il libro dell'Ecclesiastico nella Neo-Volgata; S. 449–458: Strobel, Albert, OMI: **Jeremia 2,34** im Rahmen des Gedichtes 2,29–37.

Newsome, James D.: By the waters of Babylon. An introduction to the history and theology of the Exile. – Atlanta, [GA]: Knox (1979). 176 p., 39 fig.; $ 7,95.

Gibert, Pierre: La Bible à la naissance de l'histoire. Au temps de Saul, David et Salomon. – (P:) Fayard (1979). 446 p.; F 55,20.

Gioia, Francesco: La comunità di **Qumrân**. Proposte educative. Introduzione di Alfonso Di Nola. – (R:) Borla Ed. (1979). 199 p.; Lire 6000.

Nordheim, Eckhard von: Die Lehre der Alten. I: Das Testament als Literaturgattung im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit. – Lei: Brill 1980. VIII, 254 S. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums XIII; hfl 80,– [Diss., München]

Lussier, Ernest: Adore the Lord. Adoration viewed through the Old Testament. – NY: Alba House – Society of St. Paul (1979). XV, 299 p.

Rosenau, Helen: Vision of the Temple. The image of the **Temple** of **Jerusalem** in Judaism and Christianity. – Lo: Oresko Books Ltd. (1979). 192 p.; $ 6,50.

Singer, Karl Helmut: Die Metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik. – (Wü:) Echter Verlag (1980). 195 S. = Forschung zur Bibel XLIII; kart. DM 22,– [Diss., Mainz]

Schmitz, Rolf-Peter: Aqedat Jishaq. Die mittelalterliche jüdische Auslegung von Genesis 22 in ihren Hauptlinien. – Hild, NY: Olms 1979. 313 S. = Judaistische Texte und Studien IV.

3. Neues Testament

Fusco, Vittorio: Parola e Regno. La sezione delle parabole ‹**Mc. 4,1–34**› nella prospettiva marciana. – (Bresc:) Morcelliana (1980). 421 p. = Aloisiana XIII; Lire 15 000 [Diss., Roma. Pont. Inst. Biblicum]

Nielsen, J. T.: Het Evangelie naar **Lucas**. 1. – Nijkerk: Callenbach 1979. 408 blz. = De Prediking van het Nieuwe Testament; hfl 64,–.

Meynet, Roland: Quelle est donc cette parole? Lecture «rhétorique» de l'évangile de Luc ‹**1–9, 22–24**›. Préf. de Georges Mounin. T. I. II. – P: Ed. du Cerf 1979. 212 p., pl. = Lectio divina XCIX.

Neyrey, Jerome H.: The absence of Jesus' emotions – the Lucan redaction of Lk **22, 39–46**. – Biblica LXI, 1980, 153–171; p. 172–197: Fee, Gordon D.: Εἰδωλόθυτα: Once again: An interpretation of **1 Corinthians 8–10.**

Schneider, Gerhard: Die **Apostelgeschichte**. Teil I: Einleitung, Kommentar zu Kap. **1,1–8,40**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1980. 520 S. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament V; DM 114,–.

Gnilka, Joachim: Der **Kolosserbrief.** Auslegung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1980. XIII, 249 S. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament X, 1; Lw. DM 64,–.

Böcher, Otto: Zur Bedeutung der Edelsteine in **Offb 21**. – Kirche und Bibel. Festgabe für Eduard Schick ..., Mchn, Wien, Zü 1979, 19–32: S. 97–104: Garofalo, Salvatore: "Sette monti, su cui siede la donna" ‹**Apoc. 17,9**›; S. 145–154: Hahn, Ferdinand: Zum Aufbau der Johannesoffenbarung; S. 225–231: Lohse, Eduard: Episkopos in den Pastoralbriefen; S. 389–396: Schelkle, Karl Hermann: Auferstehung Jesu. Geschichte und Deutung; S. 409–430: Schürmann, Heinz: Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe.

Lambrecht, Jean, SJ: Les paraboles dans les Synoptiques. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 672–691.

Cloete, G. D.: Hemelse solidariteit. 'n Weg in die relasie tussen christologie en soteriologie in die Vierde Evangelie. – Kampen: Kok (1979). 134 blz.; hfl 22,50.

Sueltz, Arthur Fay: Deeper into John's Gospel. – San Francisco [e. a.]: Harper & Row (1979). 156 p.; $ 2,70.

Die Paulinische Literatur und Theologie – The Pauline Literature and Theology. Anläßlich der 50jährigen Gründungsfeier der Universität Aarhus. Hrsg. von Sigfred Pedersen. – Ärhus: Forlaget Aros; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 223 S. = Skandinavische Beiträge/Scandinavian Contributions = Teologiske Studier VII; Lw. DM 64,–; [enth.:] S. 9–28; Noack, Bent: TESTE PAULO: Paul as the principal witness to Jesus and primitive Christianity; S. 29–50: Jervell, Jacob: Der unbekannte Paulus; S. 51–62: Simonsen, Hejne: Christologische Traditionselemente in den Pastoralbriefen; S. 63–83: Räisänen, Heikki: Legalism and salvation by the law. Paul's portrayal of the Jewish religion as a historical and theological problem; S. 85–102: Borgen, Peder: Observations on the theme "Paul and Philo". Paul's preaching of circumcision in Galatia ‹**Gal. 5:11**› and debates on circumcision in Philo; S. 103–118: Hartman, Lars: Bundesideologie in und hinter einigen paulinischen Texten; S. 119–135: Hyldahl, Niels: Auferstehung Christi – Auferstehung der Toten ‹**1. Thess. 4,13–18**›; S. 137–158: Nielsen, Helge Kjær: Paulus' Verwendung des Begriffes Δύναμις. Eine Replik zur Kreuzestheologie; S. 159–186: Pedersen, Sigfred: Agape – der eschatologische Hauptbegriff bei Paulus; S. 187–200: Holmberg, Bengt: Sociological versus theological analysis of the question concerning a Pauline church order; S. 201–212: Giversen, Søren: The Pauline Epistles on Papyrus.

Hübner, Hans: Pauli theologiae proprium. – NTSt XXVI, 1980, 445–473; p. 474–486: Carrez, M.: Le 'Nous' en 2 Corinthiens.

Hanson, Anthony Tyrrell: The New Testament interpretation of Scripture. – Lo: SPCK (1980). XI, 237 p.; £ 12,50.

Linton, Olof: Coordinated sayings and parables in the synoptic gospels, analysis contra theories. – NTSt XXVI, 2, 1980, 139–163; p. 164–179: Scroggs, Robin: The sociological interpretation of the New Testament. The present state of research; p. 180–196:

Bartsch, H. W.: Inhalt und Funktion des urchristlichen Osterglaubens.

Espeja Pardo, Jesús: Jesucristo, palabra de libertad. – Salm: Ed. San Esteban 1979. 318 p. = Estudio Teológico de San Esteban. Glossas V; pes 500,–.

Menozzi, Daniele: Letture politiche di Gesù. Dall'Ancien Régime alla Rivoluzione. – Brescia: Paideia Ed. 1979. 262 p.; Lire 8000.

Berg, Werner: Die Rezeption alttestamentlicher Motive im Neuen Testament – dargestellt an den Seewandelerzählungen. – Frb/B: Hochschul-Verlag 1979. IX, 374 S. = Hochschul-Sammlung Theologie. Exegese I; kart. DM 55,– [Habil.-Schrift, München]

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Hartmann, Karl: Atlas-Tafel-Werk zu Bibel und Kirchengeschichte. Karten, Tabellen, Erläuterungen. Bd. II: Neues Testament und Geschichte der Kirche bis zu Karl dem Großen. – Stu: Quell 1980. VI, 170 S.; Ringbuch DM 68,–.

Fries, Heinrich: Synoden und Konzilien im Leben der Kirche. Historisch-systematische Aspekte. – Cath XXXIV, 1980, 174–193.

Robertson, D. B.: Reinhold **Niebuhr**'s works. A bibliography. – Boston, Mass.: Hall (1979). XI, 238 p.; $ 24,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Studien zur **Bekenntnisbildung.** Vortragsreihe aus den Jahren 1979–1980. Hrsg. von Peter Meinhold. – Wiesb: Steiner 1980. 159 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CIII; DM 24,80; [enth.:] S. 1–15: Hahn, Ferdinand: Bekenntnisformeln im Neuen Testament; S. 16–29: Kraft, Heinrich: Das Apostolicum – Das apostolische Symbol; S. 30–47: Grillmeier, Alois: Bekenntnisse der Alten Kirche II – Das Nizäno-Constantinopolitanum; S. 48–66: Congar, Yves: Bekenntnisaussagen der mittelalterlichen Kirche; S. 67–83: Meinhold, Peter: Die Gesamtchristliche Bedeutung der Confessio Augustana; S. 84–98: Pfnür, Vinzenz: Das tridentinische und die nachtridentinischen Bekenntnisse der röm.-kath. Kirche und die Confessio Augustana; S. 99–109: Papandreou, Damaskinos: Die Bekenntnisse der orthodox-morgenländischen Kirche; S. 110–122: Ganoczy, Alexandre: Zur Theologie des Bekenntnisses; S. 123–138: Slenczka, Reinhard: Bekenntnis als Deutung, Gemeinschaft und Grenze des Glaubens; S. 139–149: Beisser, Friedrich: Bekenntnis und Bekenntnisakt; S. 150–159: Lehmann, Karl: Die Autorität des eigenen und des fremden Bekenntnisses.

Lovie, Jacques: Les diocèses de **Chambéry, Tarentaise, Maurienne.** – P: Beauchesne 1979. 299 p., 4 Kt. im Text = Histoire des Diocèses de France XI; F 52,–.

Le diocèse de **Grenoble.** Sous la direction de Bernard Bligny. Postface de G. Matagrin. – P: Beauchesne 1979. 352 p. = Histoire des Diocèses de France XII.

3. Alte Kirchengeschichte

Early Christian literature and the classical intellectual tradition. In honorem Robert M. **Grant**. Ed. by William R. Schoedel, Robert L. Wilken. – P: Beauchesne (1979). 205 p. = Théologie historique LIV; F 90,–; [cont.:] p. 17–31: Waszink, J. H.: **Tertullian**'s principles and methods of exegesis; p. 33–43: Unnik, W. C. van: Theological speculation and its limits; p. 45–74: Young, Frances M.: The God of the Greeks and the nature of religious language; p. 75–86: Schoedel, William R.: Enclosing, not enclosed: The early Christian doctrine of God; p. 87–100: Norris, Richard: The transcendence and freedom of God: **Irenaeus**, the Greek tradition and Gnosticism; p. 101–116: Simon, Marcel: From Greek hairesis to Christian heresy; p. 117–134: Wilken, Robert L.: Pagan criticism of Christianity: Greek religion and Christian faith; p. 135–153: Chadwick, Henry: The relativity of moral codes: Rome and Persia in Late Antiquity; p. 155–175: Johnson, Sherman E.: Greek and Jewish heroes: Fourth Maccabees and the Gospel of Mark; p. 177–188: Wuellner, Wilhelm: Greek rhetoric and Pauline argumentation; p. 189–204: Quispel, G.: God is eros.

Junod, Eric: Un écho d'une controverse autour de la pénitence: L'histoire de l'apôtre Jean et du chef des brigands chez **Clément d'Alexandrie** ‹Quis dives salvetur 42,1–15›. – RHPhR LX, 1980, 153–160; p. 161–166: Maraval, Pierre: Encore les frères et sœurs de Grégoire de Nysse.

Schwager, Raymund: Der Gott des Alten Testaments und der Gott des Gekreuzigten. Eine Untersuchung zur Erlösungslehre bei **Markion** und **Irenäus**. – ZkTh CII, 1980, 289–313.

Pizzolato, Luigi Franco: Note alla "Passio Perpetuae et Felicitatis". – VigChr XXXIV, 1980, 105–119; p. 120–129: Hoeflich, M. H.: The speculator in the governmental theory of the early Church; p. 130–144: Diercks, G. F.: Les contaminations syntactiques et anacoluthes dans les œuvres de **Lucifer de Cagliari**; p. 145–171: Kertsch, Manfred: Traditionelle Rhetorik und Philosophie in **Eusebius'** Antirrhetikos gegen Hierokles; p. 172–179: Bartelink, G. J. M.: Quelques observations sur le terme μονολόγιστος; p. 180–192: Plass, Paul: Transcendent time and eternity in **Gregory** of **Nyssa**.

Grant, Robert M.: **Eusebius** as Church historian. – Oxf: Clarendon Pr.; Oxford Univ. Pr. 1980. 184 p.; £ 10,–.

Bisconti, Fabrizio: Contributo all'interpretazione dell'atteggiamento di orante. – VChr XVII, 1980, 17–27; p. 29–47: Doignon, Jean: Versets additionnels du Nouveau Testament perçus ou reçus par **Hilaire de Poitiers**; p. 49–77: Girardi, Mario: Nozione di eresia, scisma e parasinagoga in **Basilio di Cesarea**; p. 79–84: Rocca, Silvana: Memoria incipitaria negli epigrammi di papa Damaso; p. 85–98: Simonetti, Manlio: Ancora su *Homoousios* e proposito di due recenti studi; p. 99–106: Uglione, Renato: Tert., *De monog.* 2,4: De principali regula ‹agnitus›.

Gribomont, Jean: Saint **Basile** et le monachisme enthousiaste. – Irénikon LIII, 1980, 123–144.

Granado, Carmelo: El bautismo de Jesús en San **Ambrosio** de **Milán**. – EE LV, 1980, 339–354.

Yousif, Pierre: Symbolisme christologique dans la Bible et dans la nature chez S. **Ephrem** de **Nisibe**. – Parole de l'Orient VIII, 1977–1978, 5–66; p. 67–86: Féghali, Paul: Notes sur l'exégèse de Saint Ephrem. Commentaire sur le déluge ‹Gn 6,1–9,17›; p. 87–116: Beulay, Robert: Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha; p. 117–140: Haji-Athanasiou, P. Metri: **Agathon** d'**Émèse** et son Traité sur le sacerdoce; p. 141–150: Troupeau, Gérard: Le traité sur l'union de 'Abd Allāh Ibn Al-Tayyib; p. 151–216: Rilliet, Frédéric: Une homélie syriaque sur la fête des Rameaux attribuée à **Jean Chrysostome**: Texte, commentaire; p. 217–233: Mouhanna, Augustin: La consécration de l'eau dans la liturgie baptismale maronite; p. 234–310: Van Overstraeten, Jeanne-Ghislaine: Les liturgies nuptiales des églises de langue syriaque et le mystère de l'Église-Épouse; p. 311–346: Brock, Sebastian: The anonymous Syriac ordo in add. 14 518.

Nedungatt, George: The authenticity of **Aphrahat**'s synodal letter. – OChP XLVI, 1980, 62–88.

Otranto, Giorgio: Esegesi biblica e storia in **Giustino** ‹Dial. 63–84›. – Bari: Istituto di Letteratura Christiana Antica – Università 1979. 281 p. = Quaderni di "Vetera Christianorum" XIV; Lire 16 000.

Ferrari, Leo Charles: The 'Food of Truth' in **Augustine**'s Confessions. – Augustinian Studies IX, 1978, Villanova 1979, 1–14; p. 15–24: Colish, Marcia L.: St. Augustine's rhetoric of silence revisited; p. 25–33: Zoolalian, David E.: Augustine and Wittgenstein. Some remarks on the necessity of a private language; p. 35–44: Bubacz, Bruce Stephen: St. Augustine's 'Si fallor, sum'; p. 45–58: O'Brien, William J.: The liturgical form of Augustine's conversion narrative and its theological significance; p. 59–79: Vecchiarelli Scott, Joanna: Influence or manipulation? The role of Augustinianism in the *Defensor Pacis* of Marsiglio of Padua; p. 81–91: Penaskovic, Richard: Saint Augustine's *Confessions* and Newman's *Apologia*: Similarities and differences; p. 93–101: Roberts, Lawrence D.: Augustine's version of the ontological argument and Platonism.

Flasch, Kurt: Augustin. Einführung in sein Denken. – Stu: Reclam 1980. 487 S. = Universalbibliothek 9962.

Langan, John P.: Augustine on the unity and the interconnection of the virtues. – HThR LXXII, 1979, 81–95.

Folgado Flórez, S.: Función salvífica de la Virgen en la predicación de San Agustín ‹Sermo Denis, 25›. – EphMar XXX, 1980, 167–197.

Chisholm, John Edward: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. II: Text edited from the manuscripts. – Frb/S: University Pr. 1980. X, 249 p. = Paradosis. XXI; kart. sfr 52,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Das Erzbistum **Trier.** II: Die Stifte St. **Severus** in Boppard, St. **Goar** in St. Goar, **Liebfrauen** in Oberwesel, St. **Martin** in Oberwesel. Im Auftrage des Max-Planck-Instituts für Geschichte bearbeitet von Ferdinand Pauly. – B, NY: de Gruyter 1980. XVIII, 591 S. = Germania Sacra. N. F. XIV: Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier.

Das Erzbistum **Köln.** Bd. III: Die Reichsabtei **Werden** an der Ruhr. Im Auftrage des Max-Planck-Instituts für Geschichte bearbeitet von Wilhelm Stüwer. – B, NY: de Gruyter 1980. XV, 592 S. = Germania sacra. N. F. XII: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln.

Motyka, Gustav: Kloster **Speinshart.** Geschichte, Kultur, Kunst. – Rgb: Pustet 1980. 40 S. = Beiträge zur Geschichte und Landeskunde der Oberpfalz XVIII.

5. Mittelalter

Lohr, Charles H.: Die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens. Gedanken zu einigen neuen Texteditionen. – ThPh LV, 1980, 361–383.

Taylor, Steven M.: Heavenly humility: The Holy Family as a role model for parents and children in medieval French literature. – CahJos XXVIII, 1980, 45–59.

Coun, Theo: De oudste Middelnederlandse vertaling van de **Regula S. Benedicti.** With a general introd. in English. Mit einer allg. Einl. in deutsch. – Hild: Gerstenberg 1980. XXIII, 617 p. = Regulae Benedicti studia. Suppl. VIII; Lw. DM 79,–.

Haubrichs, Wolfgang: **Georg**slied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion. – Kgst: Scriptor 1980. 577 S., 33 Ill., Kt. = Theorie, Kritik, Geschichte XIII; kart. DM 112,–.

Translatio Sancti **Viti** martyris = Übertragung des hl. Märtyrers Vitus. Bearbeitet und übersetzt von Irene Schmale-Ott. – Mstr: Aschendorff 1979. 76 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XLI = Fontes minores I; kart. DM 18,–.

Gorman, Michael M.: The oldest manuscripts of Saint Augustine's *De Genesi ad litteram*. – RBén XC, 1980, 7–49; p. 50–62: McKeon, Peter R.: The empire of Louis the Pious. Faith, politics, and personality; p. 63–71: Chandler, Victoria: Politics and piety: Influences on charitable donations during the Anglo-Norman period; p. 72–84: Sinclair, Keith V.: Ramsey abbey as a monastic peculiar.

Kampers, Gerd: Zum Ursprung der Metropolitanstellung **Toledos**. – HJ IC, 1979, 1–27; S. 28–54: Vollrath, Hanna: Gesetzgebung und Schriftlichkeit. Das Beispiel der angelsächsischen Gesetze; S. 55–132: Anton, Hans Hubert: Zum politischen Konzept karolingischer Synoden und zur karolingischen Brüdergemeinschaft; S. 133–160: Lindgren, Uta: **Stadtrecht** als Ursache und Wirkung der Verwaltung.

Über die Entwicklung von Verwaltungsformen im mittelalterlichen Augsburg; S. 161–195: Militzer, Klaus: Kölner Bürgersöhne im Zisterzienserorden. Die soziale Zusammensetzung rheinischer und polnischer Zisterzienserkonvente.

Boyle, Alexander: A Scoto-Irish cisiojanus. – AnBoll XCVIII, 1980, 39–47; p. 49–74: Folz, Robert: Saint **Oswald**, roi de Northumbrie. Étude d'hagiographie royale.

Heiser, Lothar: Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes **Nikolaus I** ‹858–867›. Ein Zeugnis päpstlicher Hirtensorge und ein Dokument unterschiedlicher Entwicklungen in den Kirchen von Rom und Konstantinopel. – Tr: Paulinus 1979. VI, 503 S. = Trierer Theologische Studien XXXVI; kart. DM 84,– [Diss., Münster]

Kniewasser, Manfred: Die antijüdische Polemik des **Petrus Alphonsi** ‹getauft 1106› und des Abtes **Petrus Venerabilis** von Cluny ‹† 1156›. – Kairos N. F. XXII, 1980, 34–76; S. 114–121: Tyloch, Witold: Die Judenschutzbriefe von Boleslaw dem Frommen von Großpolen und von Kasimir dem Großen, König von Polen.

Beck, Hans-Georg: Die **Byzantiner** und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität. – Mchn: Verl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften – Beck [in Komm.] 1979. 71 S. = Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil. Hist. Klasse. Sitzungsberichte 1979, 6.

Crocco, Antonio: **Abelardo**, l'"altro versante" del Medioevo. – (Nap:) Liguori Ed. (1979). 178 p. = Antichi e moderni. Sezione medievale.

Godeschalcus und Visio Godeschalci. Mit deutscher Übersetzung hrsg. von Erwin Assmann. – Neumünster: Wachholtz 1979. 213 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins LXXIV.

Köpf, Ulrich: Religiöse Erfahrung in der Theologie **Bernhard**s von **Clairvaux**. – Tü: Mohr 1980. IX, 247 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXI; Lw. DM 88,–.

Innocentius: Die Register Innocenz' III. Bd. II, 2: Pontifikatsjahr **1199/1200**. Texte bearbeitet von Othmar Hageneder. – R, Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1979. XLVII, 536 S. = Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom II, 1.

Sancti **Thomae** de **Aquino** Opera omnia. Tomus XLII: Compendium Theologiae. De Articulis Fidei et Ecclesiae Sacramentis. Responsio de 108 articulis. Responsio de 43 articulis. Responsio de 36 articulis. Responsio de 6 articulis. Epistola ad Ducissam Brabantiae. De Emptione et Venditione ad Tempus. Epistola ad Bernardum Abbatem Cassinensem. De Regno ad Regem Cypri. De Secreto. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. – R: Editori di San Tommaso 1979. 529 p.

Schmitt, Jean-Claude: Le Saint **Lévrier**. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle. – P: Flammarion (1979). 273 p. = Bibliothèque d'ethnologie historique; F 102,–.

Clark, J. P. H.: Sources and theology in the 'The Cloud of Unknowing'. – DR XCVIII, 1980, 83–109; p. 147–161: Tormey, Carol: A catalogue of the fifteenth-century books in the library of Downside Abbey.

Black, Antony: Council and commune. The conciliar movement and the fifteenth-century heritage. – Lo: Burns & Oates; Shepherdstown: Patmos Pr. (1979). 253 p.; £ 11,90.

Führer, M. L.: Purgation, illumination, and perfection in **Nicholas** of **Cusa**. – DR XCVIII, 1980, 169–189.

Kraume, Herbert: Die Gerson-Übersetzungen **Geiler**s von **Kaysersberg**. Studien zur dt.-sprach. Gerson-Rezeption. – Zü, Mchn: Artemis 1980. IX, 280 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters LXXI. [Diss., Freiburg]

6. Gesamte Neuzeit

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 1980. 716 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXX; Lw. DM 148,–.

Kok, J[ohannes] A[ntonius] de: Drie eeuwen Westeuropese kerkgeschiedenis. Een inleiding: 1680 tot heden. – Hilv: Gooi en Sticht (1979). 247 blz.; hfl 45,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Dickinson, J. C.: The later Middle Ages from the Norman Conquest to the eve of the Reformation. – Lo: Black (1979). VIII, 487 p.; £ 12,50. = An Ecclesiastical History of England.

Möglichkeiten und Grenzen einer Revision des Luthertextes. Luther-Akad. e.V. Ratzeburg. – Erl: Martin-Luther-Verl. 1980. 139 S. = Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg I.

Johannes Eck: Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae ‹1525–1543›. Mit den Zusätzen von Tilmann Smeling O.P. ‹1529, 1532›. Hrsg. von Pierre Fraenkel. – Mstr: Aschendorff 1980. 140*, 470 S. = Corpus Catholicorum XXXIV; kart. DM 188,–.

Johannes Eck: Enchiridion. Handbüchlin gemainer stell unnd Artickel der jetzt schwebenden Neuwen leeren. Faksimile-Druck der Ausgabe Augsburg 1533. Hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Erwin Iserloh. – Mstr: Aschendorff 1980. VIII, 114 S. = Corpus Catholicorum XXXV; kart. DM 48,–.

Simon, Gerhard: Humanismus und Konfession. Theobald **Billican**, Leben und Werk. – B, NY: De Gruyter 1980. XI, 261 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte II; Lw. DM 98,–.

Schützeichel, Heribert: Katholische **Calvin**-Studien. – Tr: Paulinus 1980. 136 S. = Trierer Theologische Studien XXXVII; kart. DM 24,80.

Nijenhuis, W.: Der ökumenische Calvin: Calvin, Luther und das Luthertum. – NThT XXXIV, 1980, 191–212.

Wicks, Jared: Abuses under indictment at the Diet of Augsburg 1530. – ThSt XLI, 1980, 253–302; p. 303–321: Penaskovic, Richard: Roman Catholic recognition of the Augsburg Confession.

Il Concilio di **Trento** come crocevia della politica europea. (Atti della Settimana di Studio, 12–17 settembre 1977.) A cura di Hubert Jedin e Paolo Prodi. – Bologna: Il Mulino (1979). 213 p. = Istituto Trentino di Cultura. Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno IV; [cont.:] p. 15–32: Rogger, Iginio: Struttura istituzionale del Principato vescovile di Trento all'epoca del Concilio; p. 33–63: Lutz, Heinrich: Carlo V e il Concilio di Trento; p. 65–83: Prodi, Paolo: La sovranità temporale dei Papi e il Concilio di Trento; p. 85–107: Weber, Hermann: L'accettazione in Francia del Concilio di Trento; p. 109–135: Tellechea-Idígoras, J. Ignacio: Filippo II e il Concilio di Trento; p. 137–159: Woś, Jan Władysław: Il regno di Polonia e il Concilio di Trento; p. 161–177: Alberigo, Giuseppe: La Riforma dei Principi; p. 179–213: Ulianich, Boris: Il signaficato politico della *istoria del Concilio Tridentino*.

Weber, Hermann: Die Annahme des Konzils von Trient durch Frankreich. – HJ IC, 1979, 196–212.

Erba, Achille: La chiesa sabauda tra cinque e seicènto. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiardo e assolutismo ducale ‹1580–1630›. – R: Herder 1979. XXIII, 534 p. = Italia Sacra XXIV; Lire 28 000.

Bertaud, Madeleine: Des écrits de spiritualité aux romans: Le Dieu jaloux selon Jean-Pierre **Camus** ‹1584–1652›. – RHPhR LX, 1980, 181–196.

Salgado, J. M.: La devoción a la Santísima Virgen María en el siglo XVI a la luz de los catecismos usados en España. – EphMar XXX, 1980, 219–225; p. 239–247: Bengoechea, Ismael: La Virgen María en la "Christomachia" de Diophilax.

8. Neuere Zeit

Wunschel, Hans Jürgen: Die Außenpolitik des Bischofs von Bamberg und Würzburg Peter Philipps von **Dernbach**. – Neustadt a. d. Aisch: Degener 1979. XVI, 193 S. = Schriften des Zentralinstituts für Fränkische Landeskunde und Allgemeine Regionalforschung an der Universität Erlangen-Nürnberg XIX; kart. DM 36,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Harnischfeger, Ernst: Mystik im Barock. Das Weltbild der **Teinacher** Lehrtafel. – Stu: Urachhaus 1980. 178 S., 69 Ill.; Lw. DM 48,–.

Sherwood, Terry G.: Conversion psychology in John Donne's Good Friday poem. – HThR LXXII, 1979, 101–122; p. 123–142: Sack, James J.: The Grenvilles' *Eminence Grise*: The reverend Charles O'Connor and the latter days of Anglo-Gallicanism.

Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte. Hrsg. von Georg Schwaiger. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 345 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts XXXII; kart. DM 74,–; [enth.:] S. 11–36: Reventlow, Henning Graf: Richard **Simon** und seine Bedeutung für die kritische Erforschung der Bibel; S. 37–59: Merk, Otto: Anfänge neutestamentlicher Wissenschaft im 18. Jahrhundert; S. 60–98: Courth: Franz: Die Evangelienkritik des David Friedrich **Strauß** im Echo seiner Zeitgenossen. Zur Breitenwirkung seines Werkes; S. 99–150: Klauck, Hans-Josef: Adolf **Jülicher** – Leben, Werk und Wirkung; S. 153–209: Weitlauff, Manfred: Die **Mauriner** und ihr historisch-kritisches Werk; S. 210–244: Hausberger, Karl: Das kritische hagiographische Werk der **Bollandisten**; S. 245–284: Weitlauff, Manfred: Der Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist **Schwab** ‹1811–1872›; S. 285–306: Neuner, Peter: **Döllingers** „Papstfabeln"; S. 307–337: Köhler, Joachim: Heinrich **Günters** Legendenstudien. Ein Beitrag zur Erforschung historischer Methoden.

Dieudonné, Ph.: Ernest Ruth **d'Ans** et l' "Amor poenitens" de Jean van **Neercassel**. – RHE LXXV, 1980, 5–39; p. 40–83: Hajjar, Joseph: L'activité latinisante du lazariste Nicolas **Gaudez** en Syrie; p. 84–100: Van Steenberghen, Fernand: Histoire de l'art religieux au Québec.

Vielle, Michel: Raison et foi chez **Malebranche**. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 539–563.

Petri, Wolfgang: Die reformierten **Klevischen Synoden** im **17.** Jahrhundert. Bd. II: 1649–1672. – Köln: Rheinland; Bo: Habelt [in Komm.] 1979. XVII, 292 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LIX.

Pietismus und Neuzeit. Bd. IV: 1977/78: Die Anfänge des Pietismus. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979); kart. DM 69,–; [enth.:] S. 11–53: Wallmann, Johannes: Die Anfänge des Pietismus; S. 54–82: Lehmann, Hartmut: „Absonderung" und „Gemeinschaft" im frühen Pietismus. Allgemeinhistorische und sozialpsychologische Überlegungen zur Entstehung und Entwicklung des Pietismus; S. 83–118: Pältz, Eberhard H.: Jacob **Boehme**s Gedanken über die Erneuerung des wahren Christentums; S. 119–154: Brecht, Martin: Philipp Jakob **Spener** und das Wahre Christentum; S. 155–189: Aland, Kurt: Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus; S. 190–234: Faulenbach, Heiner: Die Anfänge des Pietismus bei den Reformierten in Deutschland; S. 235–301: Schmithals, Walter: Der Pietismus in theologischer und geistesgeschichtlicher Sicht; S. 302–325: Greschat, Martin: Christliche Gemeinschaft und Sozialgestaltung bei Philipp Jakob Spener.

Bäumer, Remigius: Das Amtsverständnis von Bischof Konrad **Martin**. – ThGl LXX, 1980, 44–57.

Adams, James Luther: Letter from Freidrich [sic] von **Hügel** to William James. – DR XCVIII, 1980, 214–236.

Soetens, Claude: La reprise du Collège grec de Rome par les bénédictins. **Léon XIII** et **Hildebrand** de **Hemptinne** à l'œuvre. – RBén XC, 1980, 85–131.

Wardman, Harold W.: **Rean**, historien-philosophe. – P: Société d'Éd. d'Enseignement Supérieur – Ed. SEDES réunis C. D. U. (1979). 185 p.; F 35,–.

Lämmermann, Godwin: Kritische Theologie und Theologiekritik. Die Genese der Religions- und Selbstbewußtseinstheorie Bruno **Bauers**. – Mchn: Kaiser 1979. 297 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXXIV [Diss., München]

Heckelei, Hermann-Josef: Erfahrung und Denken. Franz **Rosenzweigs** theologisch-philosophischer Entwurf eines „neuen Denkens". – Bad Honnef: Bock und Herchen 1980. 150 S.; kart. DM 28,–.

García Pérez, Juan: El método de correlación en Paul **Tillich**. – EE LV, 1980, 309–338; p. 369–382: Giner, Carlos: El solidarismo en el pensamiento de Sisinio **Nevares**.

9. Neueste Zeit

Turvasi, Francesco: The condemnation of Alfred **Loisy** and the historical method. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1979. X, 204 p. = Uomini e dottrine XXIV; Lire 8000.

Heitzer, Horstwalter: Krisen des **Volksvereins** im Kaiserreich. Gründe und Hintergründe zum Rücktritt von August Pieper als Generaldirektor im Dezember 1918. – HJ XCIX, 1979, 213–254; S. 255–267: Hürten, Heinz / Ernst-Heinrich Schmidt: Die Entstehung des Kabinetts der Volksbeauftragten. Eine quellenkritische Untersuchung; S. 268–303: Schumacher, Martin: Zwischen „Einschaltung" und „Gleichschaltung". Zum Untergang der Deutschen **Zentrumspartei 1932/33**; S. 304–326: Andrés-Gallego, José: Zur Arbeiterbewegung in der Geschichte Spaniens. Gedanken zu einem Neuentwurf; S. 327–354: Pillorget, René: Die **Biographie** als historiographische Gattung. Ihre heutige Lage in **Frankreich**; S. 355–374: Hömig, Herbert: Zeitgeschichte als „kämpfende Wissenschaft". Zur Problematik nationalsozialistischer Geschichtsschreibung; S. 375–413: Repgen, Konrad: Ungedruckte Nachkriegsquellen zum **Reichskonkordat**. Eine Dokumentation.

Ambrosi, Sante: Esistenzialismo, psicanalisi, marxismo nell'antropologia di frontiera di Paul **Tillich**. – Rivista di teologia morale XII, 1980, 183–209.

Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus. Hrsg. von Klaus Gotto und Konrad Repgen. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1980. 158 S. = Topos-Taschenbücher XCVI; kart. DM 4,80.

Knauft, Wolfgang: Widerspruch um der Menschenrechte willen. Zum 100. Geburtstag Konrad Kardinal von **Preysings**. – StdZ CV, 1980, 527–541.

Karl Barth. Studies of his theological method. Ed. by S(tephen) W(hitefield) Sykes. – Oxf: Clarendon Pr. 1979. 204 p.; £ 10,–; [cont.:] Sykes, S. W.: The study of Barth; p. 17–34: Sykes, S. W.: Barth on the centre of theology; p. 35–87: Ford, D. F.: Barth's interpretation of the Bible; p. 88–146: Roberts, R. H.: Barth's doctrine of time: Its nature and implications; p. 147–193: Williams, R. D.: Barth on the triune God; p. 194–202: Ford, D. F.: Conclusion: Assessing Barth.

Hood, R. E.: Karl Barth's christological basis for the State and political praxis. – SJTh XXXIII, 1980, 223–238.

Alberigo, Giuseppe – Giuseppe Ruggieri – Giannino Piana: Le chiesa italiana nell'oggi della fede. – [Tor:] Marietti (1979). 108 p. = Cronache teologiche I; Lire 2500.

IV. Missionswissenschaft

Bibliografia missionaria. Anno XLIII: **1979**. Editori: Willi Henkel O.M.I., Josef Metzler O.M.I., Olegario Domínguez O.M.I. – CdV: Pontificia Biblioteca Missionaria 1980. 307 p.; $ 15,–

Literaturschau zu Fragen der Weltmission Nr. 6 (für die Jahre **1978** u. **1979**). – Korntal b. Stu: Ev. Missionsverlag 1980. 87 S. = Beiheft der Zeitschr. für Mission.

Becker, Felix: Die politische Machtstellung der **Jesuiten** in **Südamerika** im **18.** Jh. Zur Kontroverse um den ‚Jesuitenkönig' Nikolaus I. von Paraguay. – Köln, Wien: Böhlau 1980. VII, 357 S. = Lateinamerikanische Forschungen VIII; DM 78,–.

Dominicains et dominicaines en Afrique noire. – Dakar (B. P. 5098): Fraternité Saint-Dominique 1980. 120 p.; $ 5,–.

Wiltgen, Ralph M., SVD: The founding of the Roman Catholic Church in **Oceania, 1825** to **1850**. – Canberra, Australia / Lo / Norwalk, Conn.: Australian National Univ. Pr. 1979. XXII, 610 p.; $ 27,–.

Un christianisme africain. – P: Beauchesne 1979. 142 p. = Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses X.

Rzepkowski, Horst, SVD: Der Beitrag der Weltmissionskonferenzen zum katholischen Missionsverständnis. – Verbum SVD XXI, 1980, 58–80.

Araujo, Miguel: Consideraciones doctrinales sobre la evangelización universal. – Misiones Extranjeras XXVII, 1980, 219–254; p. 119–214: Asia: Teología y Tercer Mundo.

Goba, Bonganjalo: Doing theology in South Africa: a black Christian perspective. – Journal of Theology for Southern Africa (Rondebosch, Cape) N. 31, June 1980, 23–35.

Salvation in Christianity and other religions. – StMis XXIX, 1980, 1–336.

Scannone, Juan Carlos, SJ: Diverses interprétations latino-américaines du Document de **Puebla**. – LumVitae XXXV, 1980, 211–227.

Song, C. S.: Third-Eye theology. Theology in formation in Asian settings. – Guildford and Lo: Lutterworth Press 1980. XIII, 274 p.

Christliches **Afrika**. **Kunst** und Kunsthandwerk in Schwarzafrika. – St. Augustin: Haus Völker und Kulturen S.V.D. 1980. 100 S.; DM 5,–.

Boff, Leonardo, OFM: Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinschaften in Lateinamerika (Eclesiogênese. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja, 1977, dt.) – Mz: Grünewald-Verl. 1980. 140 S. = Grünewald-Reihe VIII; DM 19,80.

Spae, Joseph J., CICM: Church and China: The painful dialogue. Theological reflections on a new book. – Verbum SVD XXI, 1980, 129–154.

Christenverfolgung in **Südamerika**. Zeugen der Hoffnung. Hrsg. v. Martin Lange u. Reinhold Iblacker SJ. – Frb/B: Herder 1980. 189 S. = Herderbücherei 770; DM 7,90.

Kloppenburg, Boaventura, OFM: Puebla y las relaciones con los no-católicos. – Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano 1980. 111 p. = Colección Puebla XX.

Puebla aus brasilianischer Sicht. – Brasilien-Dialog (D-4532 Mettingen: Inst. f. Brasilienkunde O.F.M.) 1980, H. 1, 1–31.

Religión e Iglesia en **Haití**. – Informes América Latina de Pro Mundi Vita N. 19, 1980, 29–55.

Taiwan. Texte und Fragen. – Hbg: Verl. der Dt. Ev. Missionshilfe 1980. 48 S. = Studienheft XII; DM 3,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Bianchi, Ugo: Saggi di metodologia della storia delle religioni. – (R:) Ed. dell'Ateneo & Bizzarri (1979). 327 p. = Nuovi saggi LXXV.

Sagesse et religion. Colloque de Strasbourg ‹octobre 1976›. – (P:) Presses Univ. de France (1979). 232 p. = Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures Spécialisées; F 120; [cont.:] p. 7–19: Leclant, Jean: Les sagesses de l'Egypte pharaonique. Etat de la bibliographie récente; p. 21–50: Bergman, Jan: Discours d'adieu. Testament. Discours posthume. Testaments juifs et enseignements égyptiens; p. 51–64: Pépin, Jean: Utilisations philosophiques du mythe d'Isis et Osiris dans la tradition platonicienne; p. 65–81: Whybray, R. N.: Conservatisme et radicalisme dans Qohelet; p. 83–91: Jacob, Edmond: Sagesse et religion chez Ben Sira; p. 99–104: Philonenko, Marc: Paradoxes stoïciens dans le Testament de Lévi; p. 105–124: Nikiprowetzky, Valentin: Le «De Vita contemplativa» revisité; p. 127–134: Vajda, Georges: Sagesse humaine et morale révélée d'après quelques théologiens juifs du haut moyen âge; p. 135–146: Savignac, Jean de: Religion et sagesse dans le prologue johannique; p. 147–188: Hengel, Martin: Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie; p. 191–209: Grimal, Pierre: Action et sagesse sous la dynastie julio-claudienne; p. 213–232: Boyer, Régis: La Sagesse du «Hávamál».

Jones, Richard Hubert: Jung and Eastern religious traditions. – Religion IX, 1979, 141–156; p. 157–181: Scharf, B. R.: Freudianism today and some anthropological approaches to religion; p. 182–196: Oden, R. A., Jr.: Method in the study of Near Eastern myths; p. 197–214: Pyle, E. H.: Reduction and the 'religious' explanation of religion; p. 215–230: Masefield, Peter: The nibbānaparinibbāna controversy.

Brenneman, Walter L.: **Spirals**: A study in symbol, myth and ritual. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1979). X, 139 p., 7 tables; $ 7,35.

Christanand, M[aria] P[ancras]: The philosophy of **Indian** monotheism. – (Delhi [e. a.:] The Maxmillian Company of India 1979.) XI, 132 p.; $ 12,–.

Strong, John: The transforming gift: An analysis of devotional acts of offering in Buddhist Avadāna literature. – HRel XVIII, 3, 1979, 221–237; p. 237–257: Lai, Whalen: Limits and failure of **Ko-I** ‹Concept-matching› **Buddhism**.

Lott, Eric J.: **Vedantic** approaches to God. Foreword by John Hick. – NY: Barnes & Noble (1980). XII, 214 p.; $ 23,50.

Filoramo, Giovanni: Le religioni di salvezza del mondo antico. Parte II: L'ermetismo filosofico. Corso di storia delle religioni. – To: Giappichelli (1979). 134 p. = Corsi universitari; Lire 5000.

Walcot, Peter: Cattle raiding, heroic tradition, and ritual: The Greek evidence. – HRel XVIII, 4, 1979, 326–351.

Zuesse, Evan M.: Ritual cosmos. The sanctification of life in **African** religions. – Athens, Ohio: Ohio Univ. Press (1979). 256 p.; $ 18,–.

Kamya, Andrew: Die Stammesreligion der **Baganda**. Geschichte und Zukunft einer Naturreligion unter dem Einfluß des Christentums. – (Ffm:) Rite G. Fischer Verl. (1979). IX, 420 S.; kart. DM 48,–.

VI. Religionsphilosophie

Craig, William Lane: The cosmological argument from Plato to Leibniz. – (Lo: Basingstoke Macmillan 1980.) XI, 305 p. = Library of philosophy and religion; $ 15,–.

Wittmann, Leopold: Ascensus – der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik **Augustins**. – Mchn: Berchmans Verl. (1980). XX, 760 S. = Epimeleia XXXII.

Owens, Joseph: S[ain]t **Thomas Aquinas** on the existence of God. Collected papers of Joseph Owens. Ed. by John R. Catan. – Albany, N. Y.: State Univ. of New York Pr. (1980). XII, 291 p.; $ 29,–.

Timm, Hermann: Fallhöhe des Geistes. Das religiöse Denken des jungen **Hegel**. – (Ffm:) Syndicat (Autoren- und Verlagsges.) (1979). 156 S.

Ulke, Karl-Dieter: Agnostisches Denken im Viktorianischen England. – Frb/B, Mchn: Alber 1980. 244 S. = Symposion LXII; kart. DM 49,–. [Habil.-Schrift, Köln. Pädag. Hochsch. Rheinland]

Fabriziani, Anna: Tomismo e filosofia cristiana nel carteggio del **Blondel** con **Laberthonnière** dopo la condanna del pensiero modernista ‹**1907–1928**›. – Studia Patavina XXVII, 1980, 45–94.

Heidegger et la question de Dieu. Par J[ean] Beaufret (e. a.). Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary. – P: Grasset (1980). 346 p. = Collection "Figures"; F 79,–.

Visscher, J. de: Het religieus atheïsme in **Kolakowski**'s geestelijk avontuur. – NThT XXXIII, 1979, 211–234.

Smart, Ninian: The philosophy of religion. (Reissued.) – NY: Oxford Univ. Press (1979). 196 p.; $ 3,95.

Clarke, W. Norris, SJ: The philosophical approach to God. A neothomist approach. – Winston-Salem, NC: Wake Forest Univ. 1979. VIII, 115 p.; $ 8,–.

Kondoleon, Theodore: The third way: Encore. – Thomist XLIV, 1980, 325–356.

Masterson, Patrick: Experience and the affirmation of God. – NZSTh XXII, 1980, 17–32.

Gilson, Étienne: L'**athéisme** difficile. Préface de Henri Gouhier. – P: Vrin 1979. 95 p. = Problèmes et Controverses; F 11,–.

Kellenberger, J.: The death of God and the death of persons. – Religious Studies XVI, 1980, 263–282.

VII. Fundamentaltheologie

Schmitz, Rudolf Michael: 'Apologetische Theologie – Ein aktueller Begriff?' Eine Untersuchung zur Fundamentaltheologie bei P. Ambroise **Gardeil** OP. – Divinitas XXIV, 1980, 281–309.

Dalferth, I. U.: Christian discourse and the paradigmatic Christian experience: An essay in hermeneutics. – New studies in theology I, 1980, 47–74.

Charlier, Célestin [Paul]: Le **christianisme**. Essai de synthèse. T. I: Le témoin. Approche humaine de la foi. T. II: Le fils, révélateur du Père en esprit. – P: Lethielleux; Dessain & Tolra 1979. 245 p.; 247 p. = Collection Bible et Vie chrétienne. Nouvelle série; F 50,–; F 68,–.

Tresmontant, Claude: Problèmes du christianisme. – P: Ed. du Seuil (1980). 275 p.; F 55,–.

Halkes, Catharina J. M.: Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 126 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCLXXI; kart. DM 8,80.

Plantinga, Alvin: Does God have a nature? – Milwaukee: Marquette Univ. Pr. 1980. 146 p. = The Aquinas lecture 1980 XLIV; $ 6,95.

Mehl, Roger: Vie intérieure et transcendance de Dieu. – P: Ed. du Cerf 1980. 236 p. = Cogitatio fidei CIII; F 65,60.

Walter, Peter: Die Frage der **Glaubens**begründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum. Die Stellungnahme des Konzils vor dem Hintergrund der zeitgenössischen römischen Theologie. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verlag (1980). 287 S. = Tübinger theologische Studien XVI; kart. DM 42,– [Diss., Roma. Gregoriana]

Klessmann, Michael: Identität und Glaube. Zum Verhältnis von psychischer Struktur und Glaube. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verlag (1980). 226 S. = Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Praxis der Kirche XXXIII; kart. DM 28,– [Diss., Münster]

Rationality and religious belief. Ed. with an introduction by C(ornelius) F. Delaney. – Notre Dame, Ind., Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1979). VIII, 168 p. = University of Notre Dame – Studies in the philosophy of religion I; $ 12,95.

Science sans conscience? Foi, science et avenir de l'homme. Travaux de la conférence du Conseil Œcuménique des Églises, Boston 1979, par J(acques) Besson (e. a.). Textes rassemblés et édités par Jean-Luc Blondel. – (Genève:) Labor et Fides (1980). 191 p.

Kühne, Hans-Jochen: Schriftautorität und Kirche. Eine kontroverstheologische Studie zur Begründung der Schriftautorität in der neueren katholischen Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 166 S. = Kirche und Konfession XXII; kart. DM 36,–.

Chirico, Peter: **Infallibility** – another approach. – HeythrJ XXI, 1980, 376–392.

VIII. Dogmatik

Baget-Bozzo, Gianni: La **Trinità**. – Fir: Vallecchi Ed. 1980. 253 p. = Saggi Vallecchi XXXVI; Lire 8000.

Moltmann, Jürgen: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. – (Mchn:) Kaiser (1980). 244 S.; Lw. DM 35,–.

Bearsley, Patrick J., SM: Mary the perfect disciple: A paradigm for **Mariology**. – ThSt XLI, 1980, 461–504.

Pozo, Cándido: María en la Escritura y en la fe de iglesia. – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos (de EDICA) 1979. XV, 172 p. = BAC popular XVIII; pes 275,–.

Slaatte, Howard: The dogma of Immaculate perception: A critique of positivistic thought. – (Wash, D. C.:) Univ. Pr. of America (1979). 120 p.; $ 7,40.

Schrofner, Erich: Gnade und Erfahrung bei Karl **Rahner** und Leonardo **Boff**. Zwei Wege gegenwärtiger **Gnadentheologie**. – GuL LIII, 1980, 266–280.

Pagé, Jean-Guy: Qui est l'**Église**? Vol. II: L'Église, Corps du Christ et communion. – Montr: Ed. Bellarmin 1979. 263 p.; $ 12,–.

L'Église: Institution et foi. Par Jean-Louis Monneron [e. a.] – Brux: Facultés Universitaires Saint-Louis 1979. 218 p. = Publications de Facultés Universitaires Saint-Louis XIV; FB 400,–.

Jiménez Urresti, Teodoro Ignacio: Por una eclesiología de la institucionalidad de la Iglesia. – RED XXXV, 1979, 5–92.

Kirche und **Sakrament**. [Enth.:] S. 13–66: Beinert, Wolfgang: Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch; S. 67–95: Trütch, Josef: Taufe, Sakrament der Einheit. Eucharistie, Sakrament der Trennung?; S. 97–128: Müller, Alois: Amt als Kriterium der Kirchlichkeit? Kirchlichkeit als Kriterium des Amtes?; S. 129–171: Regli, Sigisbert: Ökumenische Konsenserklärung mit römisch-katholischer Beteiligung über Taufe, Eucharistie und Amt: Ergebnisse. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1980). 172 S. = Theologische Berichte IX; kart. DM 34,80.

Taufe und Heiliger Geist. Vorträge auf der 14. Baltischen Theologenkonferenz in Järvenpää, Finnland. Juni 1975. Hrsg. von Pertti Mäki. – Helsinki: (Luther-Agricola-Society) 1979. 173 S. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 18.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Irwin, Joyce L.: Womanhood in Radical Protestantism 1525–167 . – NY, Tor: The Edwin Melles Pr. (1979). XXX, 258 p.; $ 15,–.

Lange, Dieter: Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung. – Giessen: Brunnen Verl.; Dillenburg: Gnadauer Verl. (1979). 310 S.

Moyd, Olin P.: Redemption in **Black theology**. – (Valley Forge, Pa.: Judson Press 1979). 256 p.; $ 8,–.

Döring, Heinrich: Das entscheidende Kriterium der kirchlichen Einheit. – Kirche und Bibel. Festgabe für Eduard Schlick . . ., Pad/Mchn/Zü 1979, 33–64; S. 301–318: Rhein, Raphael von: Die eine und einzige katholische Kirche Jesu Christi. Zum Dekret über den Ökumenismus.

Lilienfeld, Fairy von: Identitätsfindung im Dialog. Überlegungen zu den lutherisch-orthodoxen Gesprächen. – UnSa XXXV, 1980, 139–153; S. 154–160: Nikolaou, Theodor: Zur Diskussion über die Confessio Augustana aus orthodoxer Sicht.

Ökumene, Konzil, Unfehlbarkeit. – Wien: Pro Oriente; Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia [in Komm.] 1979. 230 S.; [enth.:] S. 13–26: Hamer, Jérôme, OP: Die Unfehlbarkeit der Kirche. Ein ökumenisches Problem; S. 27–35: Dantine, Wilhelm: Die Unfehlbarkeit der Kirche; S. 36–47: Meyendorff, Jean: Was ist ein ökumenisches Konzil?; S. 48–56: Zakka Iwas, Mar Severius: Wann ist ein Konzil ökumenisch?; S. 57–69: Bacht, Heinrich: Die historische Entwicklung des Konziliarismus in der westlichen Kirche; S. 70–73; Vries, Wilhelm de, SJ: Das Selbstverständnis der Ökumenischen Konzile des ersten Jahrtausends von ihrer Lehrautorität; S. 76–89: Krikorian, Mesrob K.: Die Rezeption der Konzile; S. 93–107: Schlier, Heinrich: Das Prinzip der Kircheneinheit im Neuen Testament; S. 108–111: Raddatz, Alfred: Die Kircheneinheit in apostolischer Zeit; S. 117–129: Mantzaridis, Georg I.: Das Prinzip der Kircheneinheit nach den Kirchenvätern bis zum 3. Jahrhundert; S. 130–137: Kötting, Bernhard: Die Einheit der Kirche bei den lateinischen Kirchenvätern; S. 138–150: Nolte, Josef: Was ist kirchentrennend?; S. 151–160: Scheele, Paul Werner: Wer gehört zur Kirche?; S. 164–168: Krikorian, Mesrob K.: Die eine Kirche und die vielen Kirchen (aus altorientalischer Sicht); S. 169–174: Alexe, Stefan C.: Die eine Kirche und die vielen Kirchen (aus orthodoxer Sicht); S. 175–180: Mühlen, Heribert: Die eine Kirche und die vielen Kirchen (aus römisch-katholischer Sicht); S. 181–186: Lüthi, Kurt: Die eine Kirche und die vielen Kirchen (aus evangelischer Sicht); S. 193–194: Tsiter, Chrysostomos: Zehn Jahre nach der Aufhebung der Exkommunikationen zwischen Rom und Konstantinopel; S. 199–207: Theodorou, Evangelos: Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus; S. 208–215: Ratzinger, Joseph: Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus.

Davies, Rupert E[ric]: The church in our times. An ecumenical history from a British perspective. – Lo: Epworth Press (1979). 132 p.; £ 1,60.

X. Moraltheologie

Häring, Bernhard: Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. II: Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 555 S.; Lw. DM 64,–.

Korff, Wilhelm: Theologische Ethik. Eine Einführung. Unter Mitarbeit von Walter Fürst und Josef Torggler. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 127 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 19,80.

Eid, Volker: Zum Verhältnis von Autonomie und Theonomie im christlichen Ethos. – ThQ CLX, 1980, 191–203.

Sauter, Gerhard: Hypothesen in der theologischen Ethik – erläutert an der Frage nach der Einheit der Kirche. – EvTh XL, 1980, 285–302.

Schmitz, Philipp: Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe in der Moraltheologie. – (Wü:) Echter Verl. (1980). 148 S. = Reihe engagement; kart. DM 15,60.

Ringeling, Hermann: Ethik vor der Sinnfrage. Religiöse Aspekte der **Verantwortung**. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 128 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCLXXV; DM 12,80.

Lande, Nathaniel – Afton Slade: Stages. Understanding how you make your moral decisions. – San Francisco [e. a.]: Harper & Row (1979). XXIII, 156 p.; $ 8,95.

Ogletree, Thomas W.: The activity of interpreting in moral judgement. – Journal of religious ethics VIII, 1980, 1–26.

Quarello, Eraldo: Morale cristiana e culture. – R: LAS (1979). 140 p. = Biblioteca di scienze religiose XXVIII; Lire 5000.

Kelly, David F.: The emergence of Roman Catholic medical ethics in North America. An historical-methodological-bibliographical study. – NY, To: The Edwin Mellen Press (1979). XI, 520 p. = Texts and studies in religion III.

Makrosch, Reinhold – Hans P. Schmidt – Dieter Stoodt: Ethik und religiöse Erziehung. Thema: **Frieden**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1980). 212 S. = Kohlhammer Urban-Taschenbücher. T-Reihe DCL; kart. DM 18,–.

XV. Theologie des geistlichen Lebens

Forte, Bruno: L'universo dionisiano nel prologo della Mistica Teologia. – Medioevo IV, 1978, 1–58.

Williams, Rowan: The wound of knowledge. Christian spirituality from the New Testament to St. John of the Cross. – Lo: Darton, Longmann & Todd (1979). 193 p.; £ 4,75.

Young, Frances M.: The use of sacrificial ideas in Greek Christian writers from the New Testament to John Chrysostom. – (Cambridge, Mass.:) The Philadelphia Patristic Foundation 1979. IV, 317 p. = Patristic monograph series V; $ 8,95.

Vogüé, A. de: "Lectiones sanctas libenter audire". Silence, lecture et prière chez saint **Benoît**. – Benedictina XXVII, 1980, 11–26; p. 27–40: Gribomont, J.: Sed et regula sancti patris nostri **Basilii**; p. 41–62: Ilari, M.: Il canto sublacense e cassinese dal tempo di San Benedetto alla fine del secolo XI; p. 63–89: Leccisotti, T.: I monasteri fondati da S. Benedetto e il loro stato alla metà del sec. XVII; p. 91–107: Penco, G.: Condizioni e correnti del monachesimo in Italia nel sec. VI; p. 109–124: Picasso, G.: Il monachesimo e la nascita dell'Europa.

Martini, Cherubino: S[anto] **Francesco**. Araldo di Dio e testimone del Vangelo. Uno studio di San Francesco dalle Fonti Francescane per rivederlo amabile e imitabile. – Vicenza: Ed. ESCA (1979). 205 p.

Giordano, Oronzo: Religiosità popolare nell'Alto Medioevo. – Bari: Adriatica Ed. 1979. 200 p.; Lire 7000.

Perrin, J[oseph] M[arie]: **Catherine** de **Sienne**. Contemplative dans l'action. – [P:] Téqui (1980). 240 p.

Garrett, Paul D.: St. Innocent. Apostle to America. – Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Pr. 1979. 345 p.; $ 8,95.

Offermanns, Wolfgang: Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan **Iljin** für die Erneuerung der geistigen Menschheit. – Erlangen: Seminar für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens 1979. X, 305 S. = Oikonomia X.

Portier, Lucienne: Un précurseur: l'abbé **Huvelin**. – P: Éd. du Cerf 1979. 277 p.; F 45,60.

Wiederentdeckung der Volksreligiosität. Hrsg. von Jakob Baumgartner. – Rgb: Pustet (1979). 304 S.; kart. DM 38,–.

Heilige in Geschichte, Legende, Kult. Beiträge zur Erforschung volkstümlicher Heiligenverehrung und zur Hagiographie. Hrsg. von Klaus Welker. Wolfgang **Müller** mit einer Bibliographie seiner Veröffentlichungen aus den Jahren 1940–1978 zugeeignet. – Karlsruhe: Badenia Verlag (1979). XXVII, 148 S., 2 Karten im Text; [enth.:] S. 3–23: Hensel, Felix: Frömmigkeit in Beharrung und Wandel. Überlegungen zum Verständnis religiös-volkskundlicher Forschung als theologischer Disziplin; S. 25–46: Welker, Klaus: Heiligenverehrung – Heilige im Kirchenjahr – Heiligenkultort. Werke der Erbauungsliteratur (Rippell–Bulffer–Perckmar) in ihrem Aussagewert als Quellen zur Erforschung regionalen Heiligenkultes; S. 47–61: Kauß, Dieter: Spätmittelalterliche Heiligenverehrung im kirchlich-religiösen Leben des heutigen Stadtbereiches von Göppingen; S. 63–75: Klaiber, Wilbirgis: Zur Wirkung von Theologie auf Hagiographie – im frühesten Versuch einer reformatorischen Bearbeitung der Antoniusvita bei Hermann Bonnus; S. 77–85: Wolf, Günther: Wallfahrtsbücher in der Erzdiözese Freiburg: Heiligenwallfahrten. Versuch einer bibliographischen Bestandsaufnahme; S. 87–108: Leibbrand, Jürgen: Die Mirakel der Hausherren von Radolfzell als Spiegel ihrer Schutzpatronate; S. 109–125: Kyewalyanga, Francis-X.: Vom historischen Glaubenszeugen zum verehrten Heiligen: Dargestellt am Beispiel der 22 heiligen Märtyrer von Uganda; S. 127–135: Bibliographie Wolfgang Müller. Bearbeitet von Rolf E. Haas.

Daujat, Jean: Doctrine et vie chrétiennes. – P: Téqui (1979). 795 p.

Recker, Klaus: Heute nach dem Evangelium leben. Gehorsam – Jungfräulichkeit – Armut. – (Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1979). 88 S. = Topos-Taschenbücher XCI; kart. DM 5,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Evangelisches Soziallexikon. Hrsg. von Theodor Schober, Martin Honecker, Horst Dahlhaus. (7., vollst. neu bearb. u. erw. Aufl.) – Stu, B: Kreuz Verl. (1980). VIII S., 1560 Sp.; Lw. DM 98,–.

Christliche Wirtschaftsehitk vor neuen Aufgaben. Festgabe für Arthur **Rich** zum siebzigsten Geburtstag [am 21. Januar 1980]. Hrsg. von Theodor Strohm. – Zü: Theologischer Verlag 1980. 535 S., Beih 15 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich VII; [enth. u. a.:] S. 17–37: Rich, Arthur: Sozialethische Kriterien und Maximen humaner Gesellschaftsgestaltung; S. 39–56: Wendland, Heinz-Dietrich: Wirtschafts- und sozialkritische Thesen. Zur Ergänzung der „Einführung in die Sozialethik"; S. 57–74: Nell-Breuning, Oswald v., SJ: Die Arbeitswertlehre in der scholastischen Theologie, in der katholischen Soziallehre und nach Karl Marx; S. 75–95: Furger, Franz: Kontinuität mit verlagerten Schwerpunkten. Entwicklungen in der katholischen Soziallehre und ihrer Wirtschaftsethik im Spiegel der päpstlichen Sozialenzykliken; S. 97–108: Lochman, Jan Milič: Christliche Radikalität: Zur sozialethischen Problematik des Systems; S. 111–124: Weisser, Gerhard: Glaubensgewißheit und heutige Wertens- und Erkenntniskritik; S. 125–143: Katterle, Siegfried: Die Kooperation von Sozialwissenschaft und Sozialethik auf der Grundlage einer kritischen Philosophie; S. 145–162: Weber, Hartmut: Evangelische Sozialethik zwischen christlichem Proprium und werturteilsfreier Analyse?; S. 165–182: Mattmüller, Markus: Über die Affinität des christlichen Denkens zur Genossenschaftsidee; S. 223–245: Walther, Christian: Wohlstand als Thema theologischer Ethik. Versuch einer Problembeschreibung; S. 377–391: Biéler, André: Orientations œcuméniques en vue de l'édification d'une nouvelle société; mit einer deutschen Zusammenfassung von Peter D. Bühler; S. 393–417: ten Doornkaat, Hans: Zum Eigentumsbegriff im ökumenischen Denken; S. 419–451: Peter, Hans-Balz: Sozialethik und Entwicklungspolitik in der Schweiz; S. 453–467: Ruh, Hans: Zur Ethik transnationaler Gesellschaften. Erfahrungen aus dem Dialog; S. 471–507: Karg, Siegfried: Arthur Richs Sozialethik im Spiegel seiner Publikationen; S. 509–532: Karg, Siegfried: Bibliographie Arthur Rich.

Denk, Hans Dieter: Die christliche Arbeiterbewegung in Bayern bis zum Ersten Weltkrieg. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1980. LXXIX, 429 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 29; kart. DM 88,– [Diss., Regensburg]

Pfuertner, Stephan – Werner Heierle: Einführung in die katholische Soziallehre. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1980. XII, 186 S. = Die Theologie; kart. DM 41,–.

Vierzig, Siegfried: Kirche und Politik. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1980. 136 S. = Kohlhammer-Taschenbücher MXXXVI. Thema Religion. Bibl. Konfrontationen; kart. DM 14,–.

Dion, Michel: État, église et luttes populaires. – (P:) Pr. Univ. de France (1980). 271 p. = Sociologie d'aujourd'hui; F 30,–.

Zwiefelhofer, Hans: Neue Weltwirtschaftsordnung und kathol. Soziallehre. Probleme der Weltwirtschaft aus christl. und sozialer Sicht. – (Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald 1980). 133 S. = Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen IX; kart. DM 14,50.

Degenhardt, Daniel: Christentum und Ökologie. – (Starnberg:) Resch Verl. (1979). 158 S.; kart. DM 9,80.

XIII. Kirchenrecht

Saurwein, Erich: Der Ursprung des Rechtsinstitutes der päpstlichen Dispens von der nicht vollzogenen Ehe. Eine Interpretation der Dekretalen Alexanders III. und Urbans III. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1980. XX, 266 S. = Analecta Gregoriana CCXV = Series Facul. Iuris Canonici: Sectio B, XLIII; Lire 15 000.

Acta **Martini** P. P. **V** ‹**1417–1431**› e regestis Vaticanis aliisque fontibus collegit notisque adornavit Aloysius L. Tăutu. Indicem nominum confecit Aloysius Glinka. T. I. II. – R: (Pont. Commissio Codici Iuris Canonici Orient. Recogn.). 1980. LVI, 1319 p. = Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo. Fontes III, 14.

Gaudemet, J(ean): Le gouvernement de l'Église à l'epoque classique. Partie II: Le gouvernement local. – P: Ed. Cujas (1979). 347 p. = Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident VIII, 2.

Kirche und Staat in der neueren Entwicklung. Hrsg. von Paul Mikat. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1980. IX, 552 S. = Wege der Forschung DLXVI; Lw. DM 105,–.

Ghirlanda, Gianfranco: "Hierarchia Communio". Significato della formula nella "Lumen Gentium". – R: Univ. Gregoriana Ed. 1980. XIX, 653 p. = Analecta Gregoriana CCXVI = Ser. Fac. Iur. Can.: Sectio A, IX.

Aymans, Winfried: Der strukturelle Aufbau des Gottesvolkes. Anregungen zur Neugestaltung der Systematik des künftigen CIC unter bes. Berücks. des zweiten Buches. – AkKR CXLVIII, 1980, 21–47.

Folgado Flórez, S.: Eclesiología y sacramentalidad del matrimonio cristiano. – Ciudad de Dios CXCIII, 1980, 223–258.

Gaudillière, Marcel: Équivoques sur le mariage-sacrement. – P: Éd. France-Empire (1979). 211 p.

Atkinson, David: To have and to hold. The marriage covenant and the discipline of divorce. – Lo: Collins 1979. 209 p.; £ 5,95.

Heinemann, Heribert: Erwägungen zur rechtlichen Ordnung der konfessionsverschiedenen Ehen. – ThGl LXIX, 1979, 394–414.

Natura e vincoli della vita consacrata. Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 14–19 febbraio 1977, IV giornata. Di (Marco Said) [e. a.] – Mil: Ed. Ancora (1979). 126 p. = Quaderni di Vita Consacrata I; Lire 3000.

Bonnet, Piero Antonio: Il giudizio di nullità matrimoniale nei casi speciali. – R: Officium Libri Catholici 1979. 466 p. = Studia et documenta Iuris Canonici IX; Lire 44 500.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Pannet, Robert: La paroisse de l'avenir. L'Avenir de la paroisse. – P: Fayard (1979). 333 p.; F 48,–.

The ministry of development in evangelical perspective. A symposium on the social and spiritual mandate. Carl F. H. Henry, Convenor; Robert Lincoln Hancock, Editor. – (Pasadena, Cal.:) William Carey Libr. (1979). 108 p.

Trémeau, M(arc): Le célibat consacré. Son origine historique, sa justification doctrinale. – o. O.: Éd. C. L. D. (1979). 107 p. = Esprit et Vie.

Dehnen, Manfred – Gisela Richter-Junghölter: Gemeindeplanung als sozialer Prozeß. Hinweise für eine situations- und bedürfnisorientierte Gemeindearbeit. – Gelnhausen, B, Stein: Burckhardthaus – Laetare Verl.; Zü, Köln: Benziger (1980). 128 S. = Beiträge zur Gemeindepädagogik; kart. DM 14,80.

Schulz, Heinz-Manfred: Wenn du mit meinen Augen siehst. Christliche Gemeinde und Minderheiten. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1980). 150 S.

Daane, James: **Preaching** with confidence. A theological essay on the power of the pulpit. – GrR, Mich.: Eerdmans (1980). VIII, 80 p.

Evangelizzazione, sacramenti, promozione umana. Le scelte pastorali della chiesa in Italia. Conferenza Episcopale Italiana. – R: An. Veritas Ed. 1979. XVIII, 685 p.; Lire 18 000.

Hoffmann, Kurt: Evangelische **Militärseelsorge**. Ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung. – (Mchn:) Kaiser (1980). 270 S. [Diss., München]

Tettamanzi, Dionigi: La pastorale della chiesa verso le situazioni matrimoniali non regolari. Lettura del Documento CEI ‹27 aprile 1979›. – Mil: Ed. O. R. (1979). 135 p. = Collana "Problemi d'Oggi" VII; Lire 3200.

Margerie, B(ertrand) de: Les divorcés remariés face à l'eucharistie. – P: Téqui (1979). 101 p.

Müller, Wunibald: Priester als Seelsorger für Homosexuelle. Eine pastoraltheologische und psychologische Untersuchung. Mit je einem Vorw. v. Jakob Gösslbauer u. Heinrich Pompey. – Düs: Patmos (1979). 136 S.

Germán Jáñez, J.: Quédate con nosotros. Camino sacramental de la comunidad cristiana. Prólogo: Briva Mirabent. – Madr: Promoción Popular Cristiana (1979). 346 p. = Colección de pastoral aplicada XCVI; pes 550,–.

Bowman, Locke E.: Teaching today. The church's first ministry. – Phil, (Pa.): Westminster Pr. (1980). 212 p.; $ 6,95.

Schulz, Ehrenfried: Religiöse Elternbildung als Lebenshilfe. Ein humanwissenschaftlich orientierter theologischer Modellentwurf. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1979). 557 S. = Studien zur praktischen Theologie XX; kart. DM 46,– [Diss., München]

Weishaupt, Werner: Religionsbegriff und Religionsunterricht. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Funktion des Religionsunterrichts in ausgewählten religionspädagogischen Entwürfen. – (Ffm:) Haag & Herchen Verl. (1980). 443 S. = Religionspädagogik heute III; kart. DM 48,–.

Sander, Wolfgang: Politische Bildung im Religionsunterricht. Eine Untersuchung zur polit. Dimension der Religionspädagogik. – Stu: Metzler (1980). 152 S.; kart. DM 20,– [Diss., Gießen]

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Pagano, S.: Un *ordo defunctorum* del secolo **X** nel codice CLX di S. Scolastica a Subiaco. – Benedictina XXVII, 1980, 125–159.

Porter, Harry Boone: Jeremy **Taylor**, liturgist ‹1613–1667›. – Lo: Alcuin Club / S.P.C.K. (1979). VII, 185 p. = Alcuin Club Collections LXI; £ 6,90.

Schulz, Hans-Joachim: Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. 2., überarb. u. erw. Aufl. – Tr: Paulinus-Verl. 1980. 241 S. = Sophia V; kart. DM 42,–.

Wahl, Thomas Peter: Praying Israel's psalms, responsibility as Christians: An exercise in hermeneutic. – Worship LIV, 1980, 386–396; p. 397–410: Glen, M. Jennifer: Sickness and symbol: The promise of the future.

Oettinger, Friedemann: Gottesbild und Gottesdienst. Gedanken zur Gottesfrage in der Versammlung des Leibes Christi. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 251 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XVII; kart. DM 45,– [Diss., Berlin. Kirchl. Hochschule]

Mulago, Vicente: Simbolismo religioso africano. Estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano. – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos 1979. XXXI, 333 p. = Semina Verbi = Biblioteca de Autores Cristianos CDVII; pes 750.

Lehmann, Karl: Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens. Plädoyer für ein neues Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und dogmatischer Theologie. – LJ XXX, 1980, 197–214.

Coffy, Robert: La confirmation aujourd'hui. – MD CXLII, 1980, 7–40; p. 41–47: Sarda, Odette – Julien Potel: Sur le baptême des petits enfants; p. 49–55: Geffré, Claude: Du symbolisme au symbole: les sacrements; p. 57–86: Hameline, Jean-Yves: Viollet-le-Duc et le mouvement liturgique au XIXe siècle; p. 87–95: Evenou, Jean: La liturgie, expression de la foi; p. 97–105: Dalmais, Irénée-Henri: Icônes et liturgie. En marge de quelques ouvrages récents.

Fernández, Pedro, OP: Teología de la oración litúrgica. – CTom, T. CVII = A. LXXI, 1980, 355–402.

Wainwright, Geoffrey: Theologische Aspekte zur **Ordination**. – LJ XXX, 1980, 90–113.

Deiss, Lucien: La célébration chrétienne – Liturgie avec ou sans prêtre. – P: Les Éditions du Levain (1979). 71 p. = Liturgien en fête I; F 18,–.

Krieg, Eduard: 200 Jahre Fuldaer Diözesangesangbuch 1778–1978. – Fuldaer Geschichtsblätter LV, 1979, 110–155.

Kantner, Leopold M.: "Aurea Luce" – Musik an St. Peter in Rom 1790–1850. Mit 9 Abb. u. 51 Notenbeisp. im Text. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1979. 352 S. = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. Sitzungsberichte CCCXXIX = Musikforschung XVIII.

Kahsnitz, Rainer: Der **Werdener Psalter** in Berlin Ms. theol. lat. fol. 358. Eine Untersuchung zu Problemen mittelalterlicher Psalterillustration. – Düs: Schwann (1979). 287 S., 160 Bildseiten = Beiträge zu den Bau- und Kunstdenkmälern im Rheinland XXIV; Lw. DM 72,–.

Rodt, Norbert: Kirchenbauten in **Niederösterreich 1945–1978**. Anteil der Erzdiözese Wien. Auftrag, Aufbau und Aufwand der Kirche von Wien. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1979). 380 S., zahlr. Pläne im Text = Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien XX.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Maximino Arias Reyero, F. Echevarria, 4 – 1° Dcha. E – Leon; Prof. Dr. Jesus Maria Asurmendi, 19, rue de l'amiral d'Estaing, F-75116 Paris; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Zietenring 18, 6200 Mainz; Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Heinrich Döring, Institut für Fundamentaltheologie und Ökum. Theologie, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Karl Hörmann, Rennweg 10, A-1030 Wien III; Prof. Dr. Fernando Inciarte, Am Kreuztor 8, 4400 Münster; Prof. Dr. Philipp Kaiser, An der Leiten 26, Obereichstätt, 8831 Dollnstein 2; Dr. Dr. Walter Kerber, Kaulbachstr. 33, 8000 München 22; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4400 Münster; Dr. Hans-Josef Klauck OFM, St.-Anna-Str. 19, 8000 München 22; Dr. Klaus Lüdicke, Schwarzer Weg 41, 4402 Greven; Dr. Heinz Mussinghoff, Horsteberg 20, 4400 Münster; Prof. Dr. Stanislaw Napiorkowski, ul. Nowotki 7, Lublin, Polen; Prof. Dr. Lothar Ruppert, Biermannsweg 22/1, 4630 Bochum-Wiemelshausen; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Peter Schäfer, Wodanstr. 30, 5000 Köln 91; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München 19; Prof. Dr. Georg Scherer, Liebknechtstr. 13, 4200 Oberhausen; Prof. Dr. Konrad Audomar Scheuermann, Viktualienmarkt 1, 8000 München 2; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, Alfred-Delp-Haus, 8000 München 19; Prof. Dr. Harald Wagner, Hardtstr. 114, 7070 Schwäbisch Gmünd; Prof. Dr. Otto Wahl SDB, Don-Bosco-Str. 1, 8174 Benediktbeuern 126; Dr. Gerard Wilkens SJ, Elisabethsdreef 1, Postfach 40 02, NL-6080 AA Haelen.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1980 – 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, Johannnisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen.
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

Diesem Heft der Theologischen Revue liegen drei Prospekte bei:
Franz Joseph Dölger (Verlag Aschendorff)
S. Thomas de Aquino (Verlag frommann-holzboog)
Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte (Verlag Vandenhoeck & Ruprecht)