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 XVII^{e} 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)