476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 **1980** **76. Jahrgang**

Rudolf Haubst: Jesus Christus im Glauben der Kirche . . . . . Sp. 177

Exegese des AT und NT . . . . Sp. 185
W. Beyerlin: Werden und Wesen des 107. Psalms (H. Groß)
K. Kiesow: Exodustexte im Jesajabuch (H.-J. Hermisson)
B. Hasslberger: Hoffnung in der Bedrängnis (K. Koch)
E. J. Revell: Biblical Texts with Palestinian Pointing and Their Accents (J. Scharbert)
H.-J. Klauck: Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (K. Berger)
W. Egger: Nachfolge als Weg zum Leben (R. Pesch)
J. Blank: Das Evangelium nach Johannes (J. Hainz)
D. Marzotto: L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni (F. Untergaßmair)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 198
W. Langbrandtner: Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche (Th. Baumeister)
R. E. Person: The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils (H. Wagner)
F.-M. Léthel: Théologie de l'Agonie du Christ (F. Heinzer)
B. Jaspert: Die Regula Benedicti – Regula Magistri – Kontroverse (O. Hagemeyer)
D. Borobio: La doctrina penitencial en el Liber Orationum Psalmographus (H. Vorgrimler)
W. Ullmann: Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter (K. J. Benz)
Hildegard von Bingen: 1179–1979. Hrsg. von A. Ph. Brück (J. Overath)
D. Gutiérrez: Los Agustinos en la edad media 1357–1517 (K. Elm)
St. C. Napiórkowski: Solus Christus, zbawcze pośrednictwo według księgi zgody (P. Wrzecionko)
M. Becker-Huberti: Die tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen 1650 bis 1678 (K. Hengst)
D. Stutzer: Die Säkularisation 1803 (H. Raab)
W. Adolph: Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943 (H. Eising)
Das Bistum Linz im Dritten Reich. Hrsg. von R. Zinnhobler (U. v. Hehl)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . Sp. 212
G. Hasenhüttl: Kritische Dogmatik (P. Hünermann)
A. Seifart: Der Gott der „politischen Theologie" (S. Wiedenhofer)
E. Klinger: Ekklesiologie der Neuzeit (H. Fries)
P. Brunner: Bemühungen um die einigende Wahrheit. Aufsätze (H. J. Urban)
P. Lapide / J. Moltmann: Jüdischer Monotheismus – Christliche Trinitätslehre (H. Heinz)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 224
U. Mosiek: Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche (H. Schmitz)
I. Riedel-Spangenberger: Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung (cc. 1128→1132 CIC) und das Herrenwort Mk 10,9 (P. Huizing)
J. Neumann: Menschenrechte – auch in der Kirche? (M. Kaiser)

Moraltheologie . . . . . Sp. 228
Ethik im Kontext des Glaubens. Hrsg. von D. Mieth und F. Compagnoni (J. Piegsa)
Verantwortung und Gehorsam. Hrsg. von K. Hörmann, A. Laun, G. Virt (H. Weber)
J. Gustafson: Protestant and Roman Catholics Ethics (A. Litwinski)

Liturgie, Pastoraltheologie . . . . Sp. 234
H. Bissig: Das Churer Rituale 1503–1927 (H. Reifenberg)
E. Müller: Aegidius Jais (1750–1822) (N. Mette)
J. E. Meyer: Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart (M.-P. Engelmeier)
J. Iverson: Leben wir öfter als einmal? (K. Thomas)

Spiritualität . . . . . Sp. 239
K. Tilmann: Die Führung zur Meditation. Bd 1 (K. Thomas)
K. Tilmann / H.-T. von Peinen: Die Führung zur Meditation. Bd 2 (K. Thomas)
Geschenk der Armen an die Reichen. Hrsg. und kommentiert von H. Goss-Mayr (W. Promper)

Philosophie, Religionsphilosophie . . Sp. 245
W. Bühlmann: Alle haben denselben Gott (K. J. Rivinius)
K.-H. Crumbach: Theologie in kritischer Öffentlichkeit (F. J. Couto)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 248

Jesus Christus im Glauben der Kirche

Zur Dogmengeschichtsschreibung von Alois Grillmeier*

Von Rudolf Haubst, Mainz

Auf die „Vorgeschichte, Methode und Zielsetzung" dieses großen Werkes geht Vf. nur im Vorwort (VIII–X) kurz ein. Im übrigen tritt er selbst hinter der für die ganze Theologiegeschichte und auch für die aktuelle systematische Theologie fundamentalen und zentralen „Sache", nämlich hinter der Person Jesu Christi im Glauben der Kirche, dessen Entwicklung er hier bis zum Konzil von Chalcedon (451) nachzeichnet, möglichst zurück. Auf eben diesem Themen- und Problemkreis hat G. indes schon seit mehr als drei Jahrzehnten eine so rege und fruchtbare Forschertätigkeit entfaltet, daß zunächst ein Rückblick in diese Vorgeschichte (I) angebracht scheint. Danach seien (II) die Hauptthemen, um die dieser Band kreist, skizziert und dessen neueste Ergebnisse unterstrichen. Die Öffnung für das ökumenische Denken, die sich dabei zeigt (III), verdient ebenso wie die exakte Wissenschaftlichkeit dieser Untersuchung (IV) besondere Aufmerksamkeit. Dem Spannungsfeld „Kerygma – Theologie – Dogma", in dem G. „Jesus Christus im Glauben der Kirche" sieht, gelten einige abschließende Erwägungen.

I. Das einzige Pendant, das dem in diesem Band begonnenen Programm einer christozentrischen Dogmengeschichte an Monumentalität verglichen werden kann, ist das ebenfalls dreibändige Sammelwerk „Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart" (im folg.: Chalk I), dessen I. Band „Der Glaube von Chalkedon" pünktlich zur 1500-Jahr-Feier des Chalcedonense i.J. 1951 erschien[1]. Manche Beiträge des III. Bandes befaßten sich auch

* In: **Jesus der Christus im Glauben der Kirche** (im folg.: JChr), Bd 1: **Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon** (451). – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). XXIII, 829 S. Lw. 98,–. „Der zweite Band soll die Zeit von 451 bis 604, dem Todesjahr Gregors des Großen, umfassen. Der dritte Band umgreift die Zeit von 604 bis zum Ende der Ära der christologischen Konzile, also bis zur Zeit Karls des Großen und des Frankfurter Konzils von 794" (VIII/IX).

[1] Würzburg: Echter; vgl. die Besprechungen von B. Altaner zu Bd. I: ThR 49 (1953) 145–154; zu Bd II (1953): ThR 50 (1954) 125–132, sowie von J. Ratzinger zu Bd III (1954): ThR 52 (1956) 103–112.

UB TÜB
ZD
26 AUG 1980

damals schon mit der theologischen und ökumenischen Reaktualisierung der Aufgaben und Antworten dieses Konzils. Als Herausgeber dieser fast 3000seitigen „Encyclopaedia Chalcedonensis“[2], an der insgesamt 46 Fachleute verschiedener theologischer Forschungsrichtungen aus ganz Europa, den USA und dem Nahen Osten mitwirkten, zeichnete Al. Grillmeier mit Heinr. Bacht. Von ihm ging auch schon die eigentliche Initiative dazu aus. Im Zuge von Vorlesungen, die er bald nach dem Zweiten Weltkrieg an der Fakultät der deutschen Jesuiten „über die Menschwerdung“ zu halten begann, und bei den ersten Arbeiten für das „Handbuch der Dogmengeschichte“, von dem ihm M. Schmaus den ganzen Band „Christologie“ übertragen hatte[3], faszinierte ihn nämlich die Möglichkeit, die 1500-Jahr-Feier des Konzils von Chalkedon als „ein christologisches Jubiläum“ zu begehen. Seine Fakultät beauftragte ihn mit der „Festschrift“. Zu einer Zeit, da in Deutschland noch die mediävistische Forschung das Übergewicht hatte, führten ihn sodann vor allem die Kontakte, die er zu Löwen mit Jos. Lebon und Ch. Moeller aufnahm, dazu, den zunächst enger gefaßten Plan auf die nach-chalkedonischen Entwicklungen bis zum „Severianischen Monophysitismus“ hin, von dessen „grundsätzlicher Rechtgläubigkeit“ ihn Lebon überzeugte, auszudehnen[4]. Zu Paris bestärkte ihn Marcel Richard in der Beobachtung, die ihm „schon in den Jahren 1946 bis 1949“, als er „an einer Studie über die Geschichte des Glaubensartikels ‚Abgestiegen zu der Hölle‘ arbeitete[5], aufgefallen war: Die Ansicht, daß der Logos bei der Inkarnation „wohl das Fleisch, die menschliche Sarx, aber keine menschliche Seele angenommen habe“, ist „nicht nur in Kleinasien, sondern auch in Antiochien und Alexandrien zu finden“. Das ermunterte G. fortan zu einem „Durchblick durch die Geschichte der Christologie“, der nicht mehr so sehr von dem Gegensatz „hie Alexandrien – hie Antiochien“ wie von der Spannung „hier Logos-Sarx – hier Logos-Anthropos“ ausginge. Die in dieser Spannung sich entwickelnde „christologische Anthropologie“ interessiert ihn seitdem besonders[6].

Schon in dem grundlegenden Beitrag „Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon“ (Chalk I, 5–202) liegt darauf ein Hauptakzent. In diesem Blickwinkel eröffnete G. dort (67–148) auch schon diese besonders überraschende Feststellung: Den Arianern bot das Logos-Sarx-Modell einen starken Rückhalt der Art, daß der Logos als das Prinzip der Leibbelebung sowie auch aller seelischen Passivitäten im Leibe Jesus nicht wahrer Gott sein könne. Für die Orthodoxie bestand jedoch ein Handicap darin, daß auch viele Antiarianer, und unter diesen sogar Athanasius, nach dem gleichen Schema dachten oder zumindest redeten. Das ging so weit und währte so lange, bis die von Apolinarius offen thematisierte Leugnung der Seele schließlich bei Alexandrinern wie Antiochenern einen entschlossenen Widerspruch gegen dieses „eingefleischte“ Modell provozierte.

Seit diesem ersten, schon bald bahnbrechenden, Beitrag zur Christologie der Patristik ist G. in zahlreichen weiteren Forschungsarbeiten unermüdlich immer wieder in „die Schächte der Vergangenheit“ zugleich in der Intention eingestiegen, „um die Gegenwart daraus zu bereichern“[7]. In dem Sammelband „Mit ihm und in ihm“ hat er eine Auswahl aus diesen Studien vielen leicht zugänglich gemacht.

In dem nun vorliegenden ersten Band von „JChr“ sind vor allem diese drei Untersuchungen inhaltlich mitverarbeitet und souverän weitergeführt: „Die Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Jesu Christi, Zur Bild-Theologie der Väter“ (19–75); „Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht“ (245–282) sowie: „Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas“ (423–488). Das Literatur-Verzeichnis des neuen Bandes nennt aber S. 779 auch schon drei weitere Titel, die hier bereits in Details zur Bereicherung und Präzisierung mitbeitragen.

Im Vergleich zu dem ersten Aufriß in „Chalk I“ hat sich in „JChr I“ mit der auf das Vierfache gewachsenen Seitenzahl auch der Blickwinkel, der zunächst auf die Vorgeschichte der „Formel von Chalkedon“ konzentriert war, nun prinzipiell für die ganze Breite der kirchlichen Christusverkündigung geöffnet. Hinzu kommen mancherlei Verdeutlichungen und sorgfältige Differenzierungen der verschiedensten Art. – Zwischen diesen beiden Werken stellen nunmehr die beiden, jeweils weiter ausgebauten, Auflagen der Übersetzung ins Englische unter dem Titel „Christ in Christian Tradition From the Apostolic Age to Chalcedon (451)“[8] schon überholte Zwischenstadien oder Marksteine dar. Auf deren Verhältnis zu der jetzt erreichten Entfaltung und Ausreifung erübrigt es sich, hier näher einzugehen[9]. Auch bei der folgenden Übersicht beschränke ich mich durchweg auf die Hervorhebung von einigen der bemerkenswertesten Akzente, die „JCh I“ im Vergleich zu den bisher gängigen Ansichten über den Beitrag in „Chalk I“ hinaus neu setzt.

II. Das Werk „JChr I“ ist so disponiert:

1. Teil: „Die Geburt der Christologie“ (3–281); dies gilt der Entwicklung bis zu Origenes.

2. Teil: „Die ersten theol. Deutungen der Person Jesu Christi von Origenes bis zum Konzil von Ephesus“ (283–634); 1. Abschnitt: „Der ‚eine Gott‘ und sein ‚Logos‘ – der ‚Logos‘ und sein ‚Fleisch‘ “ (300–497); 2. Abschnitt: „Theol. Neubesinnung auf die Menschheit Jesu Christi. Die Logos-Anthropos-Christologie“ (498–634).

3. Teil: „Kerygma – Theologie – Dogma. Ephesus und Chalcedon“ (637–775).

Diese Aufteilung und die Untergliederungen folgen bis ins Detail möglichst der historisch-gesicherten Chronologie. Schon die Überschriften zu den beiden Abschnitten des 2. Teiles zeigen aber auch das geschärfte Auge des Dogmatikers bei der Untersuchung der geschichtlichen Entwicklung.

1. Im Eingangskapitel mit der Überschrift „Von der Bibel zu den Vätern“ (3–132) möchte G. schon vor allen Einzel-Themen „wichtige Grundsätze und Methoden der Väter im Umgang mit der biblischen Christologie sichtbar machen“ (VII).

Mit einem Blick in die „Vorgeschichte der gegenwärtigen (exegetisch-hermeneutischen) Problematik“ bei Alb. Schweitzer setzt er ein. Den Übergang vom vorösterlichen irdischen Jesus „zum Glaubenszeugnis der „nachösterlichen Gemeinde“ markiert er mit Ferd. Hahn durch die drei Stichworte der „Selektion“ in der Jesusüberlieferung, der formalen „Umprägung“ und der je situationsbezogenen „Neuinterpretation“. Im Verhältnis (vor allem) der (Früh-)Patristik zur Bibel findet er dieses „lebendige Tradieren“ analog weitergeführt (9ff). Den „biblischen Ansatzpunkten der patristischen Christologie“, besonders der „Wirkungsgeschichte“ der Hoheitstitel „der Prophet“, „Menschensohn-Sohn Gottes“, der „Christus“, der „Kyrios“ geht er, jeweils auf die einschlägigste Literatur gestützt, sorgfältig nach (14–96). Von den christologischen Hymnen haben, wie er sogleich näher ausführt, vor allem der von Kol 1,15–20, und in diesem die drei Christus-Attribute „eikōn, protótokos und archē“ „Themen kontinuierlicher Diskussion unter den Vätern abgegeben“ (102). Gegen Athanasius, der den Titel „Bild“ ausschließlich auf den Logos bezog (111), objizierten z. B. die Arianer (und dies mit Recht!): „Wenn er (Christus) Erstgeborener der ganzen Schöpfung ist, so ist er logischerweise selbst einer aus der Schöpfung“ (112). Marcell von Ancyra und Gregor von Nyssa begegneten dem so, daß sie zwischen der Bezeichnung Christi als „Erstgeborener“, die in der Tat seinen Vorrang vor der ganzen übrigen Schöpfung ausdrückt, und dem auf den Logos bezüglichen Titel „Monogenés“ („Einziggeborener“) nachdrücklich unterschieden (110–116).

[2] So J. Dölger: Hist. Jb. 1954, S. 439, zit. nach J. Ratzinger Sp. 103.

[3] Im III. Bd dieses Handbuches hat mittlerweile (1965) J. Liébart den Fasz. 1a „Christologie von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon“ veröffentlicht. Die Fortsetzung dazu liegt weiter in der Hand von Al. Grillmeier.

[4] Näheres berichtet G. in der „Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main“ (1976), S. 46–53, bes. S. 46–48. Beim „Severianismus“ wies G. jedoch schon im LThK² VII (1962) 564 auf dessen „Nähe zur Natureinheit“ und den darin liegenden „ungenügenden christologischen Ansatz“ hin.

[5] Unter dem Motto „Der Gottessohn im Totenreich“ liegt diese Studie jetzt auch in „Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven“, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1975, S. 76–174 im Druck vor.

[6] Die Zitate: S. 49 der in Anm. 4 genannten Schrift.

[7] „Mit ihm und in ihm“, Vorwort, S. 5.

[8] Translated by J. S. Browden; 1. Aufl. London: Nowbray 1965, XXXIII, 528 S. Diese Auflage erschien 1973 auch in französischer Übersetzung. Die 2. Auflage der englischen Übersetzung (1975) ist auf 599 S. erweitert. Die 2. Auflage hat annähernd auch schon dieselbe Disposition wie „JChr I“. In seiner Rezension zu dieser hebt E. Moll, ThR 72 (1976) 201f, die wichtigsten Ergebnisse in den neuen Kapiteln (des II. Teils) über Eusebius von Caesarea, Laktanz, Asterius Sophistes und Marcellus von Ancyra hervor.

[9] Hier nur dieses Zitat aus dem Vorwort (VIII): „Insgesamt stellt die deutsche Ausgabe, die nun auch schon in italienischer Übersetzung (Paideia, Brescia) erscheinen kann, eine starke Überarbeitung der zweiten englischen Auflage von ‚Christ in Christian Tradition‘, Bd I, dar.“

2. Aus der ganzen folgenden Untersuchung im I. und II. Teil können hier nur diese Schwerpunkte erwähnt werden: Das 2. Kapitel (133–221) betont die starken Varianten in den Christus-Vorstellungen des 2. Jh.s; es stellt diesen aber sogleich auch die durch „das Zeugnis der Hirten und Lehrer der Kirche von Klemens von Rom bis zu Irenäus" verbürgten „festen Normen" des kirchlichen Christus-Glaubens gegenüber. – Diese spekulativ einsetzende „Logoslehre der Apologeten" brachte mit dem „Wagnis, Gott, Welt und Geschichte in einer Einheit zusammenzuschauen", die Gefahr einer Subordination des Logos mit sich (225–231). Im 3. Jh. sind diesem Trend auch Hippolyth, Tertullian, Origenes und der Origenes-Schüler Dionysius von Alexandrien nicht konsequent genug begegnet (231–289). Von dort zieht G. die Entwicklungslinien bis in das „theologische Zwielicht" bei Eusebius von Caesarea, Laktanz und dem rätselhaften Asterius dem „Sophisten" (300–355) zu Anfang des 4. Jh.s weiter.

Arius und seine Gefolgschaft, die sich entscheidend am philosophischen Gottesbild des Mittleren Platonismus und an dessen Vorstellung vom Logos als demiurgischem Mittelwesen zwischen Gott und Welt orientierten, lösten schließlich „die Halbheiten des Subordinatianismus der vornicaenischen théologie savante einseitig" (356ff), indem sie den Logos radikal nur noch der Schöpfung zuordneten. – Als ein weiterer Rückhalt des Arianismus kam dazu das ebenfalls „griechisch" inspirierte Logos-Sarx-Modell (374–385). Mit dessen Auswirkungen und Bekämpfung bis gegen Ende des 4. Jh.s (und darüber hinaus bis in den Monophysitismus hinein) befaßt sich G. hier besonders ausführlich (414–634).

Nachdem schon Origenes die soteriologische Bedeutung der Seele Jesu so nachdrücklich dargetan hatte, daß man ihn geradezu „den Theologen der Seele Christi" nennen kann (276–280), ist uns heutzutage deren Ersatz durch die – mythisch anmutende – Vorstellung einer (dem Leib-Seele-Verhältnis beim Menschen entsprechenden) naturhaften Einung des Logos mit „seinem Fleische" bei Christus um so schwerer verständlich. Doch G. erhärtet es nun auch durch noch weitere Belege (auf S. 377–382), daß man im Kreis der frühen Arianer „einfachhin den Logos den Platz der Seele Christi einnehmen ließ", u. z. darum „unwidersprochen", weil man damals, sogar auch „auf dem Konzil von Nicaea", die Leugnung der Seele Jesu „noch nicht als einen Verstoß gegen die Überlieferung zu empfinden scheint" (380f; 375). –

Marcell von Ankyra leitete dann aber vor allem durch die Unterscheidung des „Willens der Sarx" bei Jesus vom Logoswillen „die Anfänge einer Wort-Mensch-Christologie" (427) ein. Bei der Soteriologie blieb indes auch er noch beim „Logos-Sarx-Schema", während sein Antiarianismus ein Logos-Mensch-Schema „insinuierte" (428). Auf seine jüngste Untersuchung Ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος in: Trad. 33 (1977) 1–63 gestützt, geht G. auch auf die Bedeutung dieses bei Marcell erstmals nachweisbaren Ausdrucks, der „nur den Menschen in seiner Herrlichkeit bezeichnet" (429f), sowie auf Marcells komplexe Äußerungen darüber ein, „ob die Menschheit Christi nach dem Jüngsten Gericht ein Ende haben" werde (433–439). – Eustathius von Antiochien († vor 437) hat vollends „in der Auseinandersetzung mit der Logos-Sarx-Christologie der Arianer ... seine dogmengeschichtliche Bedeutung" gewonnen (440–446).

Den Apolinarismus betrachtet G. nicht nur als einen „zur orthodoxen Logoslehre zurückgebildeten Arianismus". Bei dessen Begründer sieht er vielmehr dasselbe Grundanliegen wie schon bei der Synode von Antiochien 268 wirksam: der Trennungs-Christologie (des Paul von Samosata) entgegenzutreten. „Man darf diese große Absicht nicht verkennen" (482). Im Ergebnis war es jedoch so, daß sich Apolinarius (wie der Arianismus) das Verhältnis von Logos und Sarx bei Christus „nach Art einer Natureinheit" (wie zwischen Seele und Leib beim Menschen) vorstellte (490–495). Diese „beiden häretischen Formen der Logos-Sarx-Christologie" nennt G. „den ernstesten und gefährlichsten Einbruch hellenistischer Ideen in die überlieferte Auffassung von Christus" (496).

Auf den Apolinarismus reagierten als erste Epiphanius von Cypern und Papst Damasus, indem sie das vollkommene (= vollständige) Menschsein Jesu betonten (502–505). Bei dem „Antiochener" Diodor von Tarsus überrascht dagegen die Feststellung, daß auch in dessen Christusbild die Seele als „theologische Größe" fehlt (510); denn nicht deren Leugnung, sondern nur die Natureinheit bekämpfte er beim Apolinarismus (515). Trotz „demselben antiarianischen Interesse" ist auch das Chrstusbild des Joh. Chrysostomus nur „alexandrinisch" konzipiert (160–614). So hat erst Theodor von Mopsuestia die „enge" Logos-Sarx-Christologie einer konsequenten Kritik unterzogen und erstmals „die klassische antiochenische Christologie" ausgeprägt (614–634).

Wenigstens erwähnt sei hier auch der S. 548–561 eingefügte Beitrag „Auf den Spuren eines vor-evagrianischen Origenismus", der aus einer größeren, noch ungedruckten Studie „Markos Eremites und der Origenismus" schöpft. In dem hier vorgestellten Opusculum des Marcus wird vermutlich bei Origenisten das falsche Dilemma von „bloßem Logos" und „bloßem Menschen" (Sarx) bekämpft.

Aus all dem folgt insgesamt, daß für das 4. Jh. die Alternative des „Logos-Sarx-" und des „Logos-Anthropos-Modells" weit zutreffender und illustrativer ist als die bislang übliche Gegenüberstellung von „alexandrinischer" und „antiochenischer" Christologie (vgl. 610 u. 640).

3. Der ganze III. Teil (637–775) gilt sodann „der Geschichte des klassischen Antiochenismus und Alexandrinismus für die Jahre 429–451" (640), die von den zwei Theologen Nestorius und Cyrill geprägt ist und fürs erste in der im Symbolon von Chalcedon aufgewiesenen via media gipfelte (638f).

Über die Entscheidung v. J. 431 zu Ephesus (691–697) und die Union von 433 zwischen den Antiochenern und Cyrill (703–707), auch über „die christologische Aussage von Chalcedon" (753–764) wird relativ kompakt referiert[10]. Um so größeres Gewicht legt G. – nachdem i. J. 430 „der Fall Nestorius in Rom" nur unzulänglich untersucht (665–672) und auch zu Ephesus noch keineswegs theologisch aufgearbeitet worden war, auch von Cyrill nicht – darauf, die theologische Position beider möglichst genau zu umschreiben und im Zuge der damaligen Gesamtentwicklung kritisch nachzuvollziehen. Darum bei beiden schon diese scharfe thematische Scheidung: „Christusformel und Christusidee des Nestorius der ephesinischen Diskussion" (646–660) – „Nestorius und sein Liber Heraclidis"[11] (707–730), sowie: „Der jüngere Cyrill und das Humanum in Jesus Christus" (605–610) – „Cyrill von Alexandrien, der Gegner des Nestorius" (673–686).

Zunächst einiges, das G. zum Verständnis des Nestorius der Jahre 428–431 vorbringt: Dieser „wendet sich vor allem gegen die Arianer und Apolinaristen". Daß die Arianer den Theotokostitel verbreiteten, um ihn als Argument gegen die Gottheit Christi zu benutzen, schien ihm dessen Abschaffung zu gebieten. Daß er die Mia-Physis-Formel Cyrills des Apolinarismus verdächtigte, darf ihm nicht zur Last gelegt werden (647). Dazu, „auch die althergebrachte communicatio idiomatum" zu verwerfen, kam er durch das semantische Interesse, die göttlichen und die menschlichen Attribute klar auseinanderzuhalten. Daher sah er auch nicht im Logos-Titel, wohl jedoch mit „Christus", „Sohn" und „Herr" das eine „additive Subjekt" bezeichnet, „das die göttlichen und die menschlichen Eigenschaften in sich enthält"[12] (649; vgl. 711). Auf den „besten Seiten seiner Christologie" hat Nestorius überdies „die ihm so oft vorgeworfene Zweisöhne-Lehre" ausdrücklich abgelehnt und eine „echte Subjekteinheit in Christus" (auf Grund deren die Bezeichnung „Sohn" auch schon vom Präexistenten und darum auch vom Menschgewordenen gilt), klar gelehrt. In diesem Punkte läßt G. von L. I. Scipioni, Nestorio e il concilio die Efeso (Milano 1974) sich gerne korrigieren (650f). Doch „das Unterscheiden der Naturen ist das Leichtere am Christusproblem. Das Schwierigere ist, jene Einheit zu erklären, an der er (Nestorius) festhalten will" (625f). Vor allem bei seiner „zwei Prosopa"-Lehre kommt „die fundamentale Schwäche seiner Lösung zum Vorschein" (659). Aber immerhin sah Nestorius „mehr als alle anderen das Problem, daß man eine solche substantiale Einheit aufzeigen mußte, welche die Natur als Natur intakt ließ" (660).

Bei Cyrill war „bis hin zum Auftreten des Nestorius" die „christologische Frage, wie Gott und Mensch bei Christus geeint sind, ... noch nicht akut" (607). Erst 429/30 machte er sich „an ein tieferes Studium christologischer Fragen, um gegen Nestorius, den Leugner des Theotokos-Titels, auftreten zu können". Dabei wurde er jedoch durch Apolinaristische Formeln, die sogar den Päpsten Julius und Felix unterschoben waren, irregeführt (673f). Anderseits kannte „der Cyrill der nestorianischen Kontroverse", vor allem angesichts des Leidens und der Opferhingabe Jesu im Gehorsam, auch „eine echte menschliche Psychologie Christi". Weil er aber die Mia-physis-Formel für „kirchlich sanktioniert" hielt, konnte er sich nicht entschließen, diese preiszugeben (677). Diese entsprach ja auch seinem Bemühen, die ganze Subjekteinheit Christi von oben, vom göttlichen Logos her zu ver-

[10] In „Chalk I" sind dem Text und der Textgeschichte des Symbols von Chalkedon die Seiten 389–418 gewidmet. *Hier* stützt sich G. selbst für seine Hinweise zur „Struktur und Quellenanalyse der Definition von Chalcedon" (755–759) kurz und bündig (755–759) fast ganz auf A. de Halleux (RevThéolLouv 7, 1976, 2–23. 155–170), indem er unumwunden erklärt, daß „die Struktur der DC nie so klar herausgestellt worden (ist), wie in diesen Analysen" (756); er rezipiert auch de Halleux's Hinweise darauf, daß der Metropolit Basilius von Seleucia (s. auch S. 761) an der Abfassung der Definition nicht nur kompilatorisch als „ein einfacher Sekretär der Kommission", sondern in höherem Maße als „Autor im wahren Sinne" beteiligt gewesen sei.

[11] Diesen schrieb Nestorius kurz vor seinem Tode (451), um zu zeigen: „Ich habe den Weg der Orthodoxie nicht verlassen" (710).

[12] Im Liber Heraclidis nennt er selbst dieses später: das prosopon unionis; s. S. 717ff.

stehen. Doch diese Einheit (unter Abgrenzung von der „vitalen Symbiose") im Sinne der personalen Einung „begrifflich klar auszusprechen", ist ihm noch nicht geglückt (678; 684)[13]; und daß er seit der Unio v. J. 433 auch die Rede von „zwei Naturen" gelten ließ (676ff; 732), bedeutete „zwiefache Sprache" (679–682).

So legte erst „am Vorabend von Chalcedon" der Patriarch Flavian von Konstantinopel, Spuren seines Vorgängers Proklos (727–729) folgend, zugleich gegenüber dem Monophysitismus des Eutyches, den Ausdruck der „einen Hypostase (oder Person) aus zwei Naturen" in einem Glaubensbekenntnis vor (731f); durch Basilius von Seleucia wurde das letztere – im Geiste Cyrills – zu der Formel „in zwei Naturen" präzisiert (761); und in Einklang mit dem Tomus Leos I (742f) ging dies sodann in die Definition von Chalcedon ein.

Durch diese terminologische Differenzierung wurde der Hauptkonflikt in der „zwiefachen Sprache" Cyrills überwunden. Im Unterschied zu der „katagogischen" Christologie Cyrills, deren ganze Dynamik vom Logos ausging, ermöglichte im Chalcedonense die „symmetrische" Prädikation der göttlichen und menschlichen Idiomata von ein und derselben Hypostase es, auch „anagogisch" ... zunächst die menschliche Wirklichkeit Christi zu sehen und von ihr aus weiterzuschreiten zu den Tiefen der göttlichen Person" (769).

Aus dem noch zu wenig geklärten Begriff der Hypostase (770) und aus der „zwiefachen Sprache" Cyrills resultierte indes – bei der „magischen Wirkung", die dieser weiter ausübte – auch die „Verwirrung und Verlegenheit", die nach 451 in Kämpfen zwischen „Cyrillianern und Chalcedonikern" ... „bis zum Monotheletenstreit die Christologie beherrscht" (638f).

Damit aus dem vorstehenden Aufriß von der Breite der von G. dargestellten Problementwicklung keine zu enge Optik entsteht, sei vor allem dies ergänzt: Obwohl der Westen „am Beginn der konziliaren Epoche der patristischen Christologie" nur ein „Nebenschauplatz" war (637), hat G. auch dessen „Beitrag" (577–604; 661–672), vor allem den Leos des Großen (734–750) gebührend gewürdigt. Er hat sogar auch die Christologie des persischen Weisen Aphrahat (446–451 u. ö.) sowie Ephräm des Syrers (516–527) sorgfältig berücksichtigt.

III. Mit dieser Ausweitung des Blickfeldes geht bei der Dogmengeschichtsschreibung G.s in „JChr I" ein aktuelles ökumenisches Interesse Hand in Hand. Im Vorwort (IX) drückt er dieses so aus: „Notwendigkeit und Nutzen einer neuen, zugleich detailliert wie umfassend angelegten Geschichte der Christologie zeigen sich vor allem in den Gesprächen und Verhandlungen mit den ‚Orientalisch-Orthodoxen Kirchen', die aus dem Dissens um das Konzil von Chalkedon (451) hervorgegangen sind ... Es wird offenbar, daß die getrennten Kirchen in Ost und West doch tatsächlich mehr im Konsens verblieben sind, als dies zur Stunde der Trennung und in der Zeit nachher erkennbar war[14]".

Demgemäß zeichnet G. zwar z. B. die damaligen Einwände und Vorwürfe gegen Nestorius gewissenhaft nach. Doch er selbst möchte dabei nicht „nur Richter" (667), nicht nur Häresiologe sein. So konstatiert er bei Nestorius u. a. wohl eindeutig die „Unklugheit und Mangel an Klarheit im theologischen Denken", durch die er „große Verwirrung" stiftete; doch dies: „obwohl seine Absicht gut war"! (643f). So weit läßt G. sich sozusagen von diesem heuristischen Prinzip leiten: „In Wirklichkeit sind Nestorius und Cyrill, Chalcedoniker und Monophysiten viel näher beisammen, als sie selbst wissen" (638). Darum verlangt er von der Nestorius-Forschung als erstes: „Sie muß ein Interesse für seine Person zeigen und auf diese Weise einen Mangel bei seinen Zeitgenossen beheben und eine detaillierte Analyse der christologischen Begriffe und Intentionen des Nestorius und seiner Gegner unternehmen ... Sie übernimmt damit eine ‚ökumenische' Aufgabe" (645). Denn „je mehr wir die Orthodoxie seiner Lehre zeigen können, um so leichter wird sich der Kontakt mit der nestorianischen Kirche von heute herstellen lassen" (642).

IV. Als Dogmatiker und Patrologe in einer Person sucht der Vf. durchgehend eine solide „Verbindung von Einzelanalysen und umfassender Synthese zu erreichen" (VIII). Zur Ermöglichung der „Beschränkung", die bei der Einzelanalyse „not tut" (578), zieht er in einem erstaunlichen Maße die jeweils einschlägigste Literatur mit heran. So oft schon im Text. Im Filigranwerk der Anmerkungen ist eine schier erdrückende Informationsfülle über die Vorgeschichte und den aktuellen Stand der Einzelforschung gespeichert.

Wo die schon „angelaufene Drucklegung" die Benutzung neuester Veröffentlichungen nicht mehr erlaubte (VIII), vermerkt er das eigens; so S. 196 zur Gnosis-Forschung und 595 zu einer Studie über die Christologie Augustins. Auf noch „weiße Flecke auf der patristischen Landkarte" (283) weist er wiederholt hin; so S. 271 zu Leontius von Jerusalem, und S. 604: „Leider ist es noch nicht möglich gewesen, eine Darstellung der Christologie des Pelagius und der Pelagianer zu erarbeiten". Wo eine Diskussion, z. B. über eine Autorschaft, noch nicht abgeschlossen ist, informiert er auch darüber sorgfältig; vgl. S. 38–40, 50, 66 u. ö. Bei M. Tetz (Bochum) bedankt er sich für persönliche Hinweise, die Marcell von Ancyra und Eustathius von Antiochien betreffen, usw. Dieser hohe Grad und Umfang wissenschaftlich-exakter Information wird (nach der umfangreichen „Bibliographie in Auswahl": S. 776–785) dem Benutzer dankenswerterweise durch die „in Zusammenarbeit mit dem Vf. von R. Müller erstellten" Register erschlossen; diese verzeichnen nämlich sowohl die Schriftstellen (787–793), die griechischen und lateinischen Wörter (793–804) wie die erwähnten Personen (804–819) und Sachen (919–929). Bei den letzten ist die systematisch geordnete Übersicht unter dem Stichwort „Jesus Christus" (822a–824b) hervorzuheben, obwohl diese (z. B. unter der Rubrik „Logos-Sarx") nicht vollständig sein kann.

V. Die große Verständnisbereitschaft, die G. im besonderen Nestorius entgegenbringt, kann bei der heutigen Diskussion über die Freiheit der Theologie als Wissenschaft gegenüber der Kirche[15] (wie ich es in einem Seminar im Dez. 1979 erlebte) sogar dazu führen, daß man sich für die These, Nestorius sei ungerecht verurteilt worden, auf Al. Grillmeier beruft.

Hier scheint zunächst diese Frage angebracht: Woher kommt es, daß G. sich gerade der „theologischen Rehabilitierung" (642) des Nestorius so besonders annimmt? Warum unternimmt er das nicht auch bei Arius, bei Apolinarius und bei Eutyches? Die Antwort darauf steht bei G. deutlich zwischen den Zeilen: Die Hellenisierung der Christusbotschaft, wie Arius sie intendierte, hätte die radikale Mythologisierung und Entleerung des Glaubens der Kirche mit sich gebracht. Auch Apolinarius hätte die „Menschwerdung" des Sohnes Gottes ihres realen Gehaltes und ihrer soteriologischen Sinnbedeutung beraubt. Eutyches hat nach der ersten Zurückweisung seiner extremen Position i. J. 448, statt sich der theologischen Diskussion zu stellen, sich zu Rache und Propaganda vor dem Volke und bei der „Räubersynode" am 8. August 449 sogar zu brutalem Terror hinreißen lassen (734–737). Als Theologen-Persönlichkeit hat er sich damit disqualifiziert. Für das „heutige ökumenische Gespräch mit der koptischen Kirche" (767) hält G. nichtsdestoweniger auch eine exaktere Interpretation seiner Auffassung für wichtig. Bei Nestorius führte dagegen wohl vor allem „die Unmöglichkeit, seine eigene", noch zu unabgeklärte, „theologische Position zu rechtfertigen" und als mit der Orthodoxie vereinbar zu erweisen, zu seiner Verurteilung (660). Seine späteren Formeln, wie die, daß Christus „ein Prosopon in zwei Wesen" sei (716), und „seine freudige Begrüßung des Tomus Leonis" zeigen, daß er spätestens in seinen letzten Jahren „vor den Toren von Chalcedon" stand (715). Beruht mithin seine Verurteilung nicht auf bloßen Mißverständnissen?

Wer das neue Werk G.s sorgfältig liest, findet darauf diese doppelte oder zweistufige Antwort:

1. Der Maßstab, nach dem zu Ephesus geurteilt wurde, war das Symbolum von Nicaea: „Was mit Nicaea übereinstimmte, solle angenommen, was sich davon unterschied, verworfen werden" (688). „Die dogmatische Idee, welche die Väter darin (zugleich „als die Wiedergabe des Apostolischen Glaubens und der urkirchlichen Überlieferung") fanden, war diese: ‚Ein und derselbe ist der ewige Sohn des Vaters und der in der Zeit dem Fleische nach geborene Sohn der Jungfrau Maria, die darum mit Recht Gottesgebärerin genannt werden darf' " (689). Nicht nur Mißverständnisse also, sondern die Ärgernis erregende und Verwirrung stiftende (643) Verwerfung der spätestens durch das Nicaenum verbindlich gelehrten „communicatio idiomatum" war der fundamentale Grund für die Verurteilung und Amtsenthe-

[13] Den besten Ansatz dazu bot Cyrill in der Formel der ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν; s. S. 685f; 731; 759.

[14] Näheres über die Teilnahme des Vf.s an diesen Gesprächen s. auf S. 52f der in Anm. 4 genannten Festschrift.

[15] Für die Emotionalisierung dieser Diskussion ist z. Z. der „Fall Küng" ein Hauptstimulans. In „JChr I" geht G. auf die Behauptung der dogmatischen Fehlentwicklungen zur Väterzeit, die Hans Küng in „Christ sein", München 1974, S. 427–450 sowie 463–467 wagt, mit keinem Wort ein. Dabei hat er selbst in „Diskussion über Hans Küngs ‚Christ sein'", Mainz 1976, S. 60–82 vor allem dessen Hellenisierungsthese ausgiebig widerlegt. Doch Küng hat, statt darauf zu antworten, nur erklärt, daß er bei „von Balthasar, Grillmeier, Rahner und Ratzinger ... konstruktive Gesprächsbereitschaft" vermisse (in einem Brief v. 21. 2. 77), und am Schluß von „Existiert Gott?", München 1978, seine These ungeniert wiederholt. Daß G. über all das in „JChr I" schweigt, ist eine vornehme Antwort.

bung des Nestorius (648). Diese Bedeutung des Nicaenums „für die Inkarnationslehre beginnt" freilich, geschichtlich gesehen, „erst mit dem Streit um Nestorius" (648), das jedoch darum, weil er zu diesem Rekurs auf das Nicaenum nötigte.

2. Die prinzipielle Berechtigung und Notwendigkeit solcher Entscheidungen der kirchlichen Lehrautorität liegt in dem Spannungsfeld des Ternars „Kerygma – Theologie – Dogma", mit dem G. den III. Teil seines Buches überschreibt. Diese Dreieinheit bedeutet hier: Aus ihrer funktionalen Mitte zwischen dem überlieferten Christuszeugnis der Kirche und deren aktuellem Wächteramt läßt sich die christliche Theologie nicht herauslösen. Denn wie (auch) der Theologe mit der Kirche in Christus den Ursprung seines Glaubens hat, seinen Glauben an Christus aber durch die Kirche empfängt, so obliegt ihm auch die bleibende Bindung an deren Christusbekenntnis. Wenn und wo sich dagegen christliche Theologie von dem „Christus im Glauben der Kirche" emanzipiert, verliert sie selbst Grund und Sinn. Es geht hier ja auch nicht nur um irgendwelche „Formeln" (oder „Sätze"), „sondern um die letzte Ausdeutung der Beziehung zwischen Gott und Welt, wie sie mit dem Glauben der Kirche an die Inkarnation und die Erlösung durch Jesus Christus gegeben ist" (634).

Beyerlin, Walter: **Werden und Wesen des 107. Psalms.** – Berlin, New York: de Gruyter 1979. XII, 120 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 153) Lw. DM 62.–

Psalm 107, der eine große dichterische Kraft verrät, gehört bis heute zu den am meisten umstrittenen Psalmen, sowohl was seine Entstehung angeht, als auch was seinen Inhalt betrifft. Daher ist es gewiß verdienstvoll, daß B. erneut die Probleme dieses Psalms untersucht. In seiner Monographie legt er ein Ergebnis vor, das in Seminarübungen erprobt wurde.

Übersichtlich geht B. vor. Nach einer detaillierten Vorstellung der Problematik bespricht er nacheinander die Gliederung und unternimmt eine vorläufige Form- und Gattungsbestimmung. Ihr folgen ausführliche Untersuchungen zur überlieferungsgeschichtlichen Ortung, zur inhaltlichen Näherbestimmung, zur Klärung der Frage der Einheitlichkeit und zur Frage nach der Genese von Ps 107.

Minutiöse Einzeluntersuchungen, die in einer dauernden Auseinandersetzung mit der Forschung gewonnen werden, führen zu folgendem Ergebnis: Der Grundbestand des Ps, V 1 und die ersten drei Strophen Vv 4–22, stammen wohl von einem levitischen Sänger und sind für die Darbringung individueller tôdôt im Vorhof des Tempels im Beisein der Kultgemeinde während des Jahwefestkults geschaffen. Dabei lehnt der Psalmist sich an prophetische Überlieferungen an, steht aber auch weisheitlichen Kreisen nahe. Stärkere weisheitliche Prägung verrät die 4. Strophe, Vv 23–32, die wohl etwas später gleichfalls von einem Tempelsänger dem Corpus des Ps hinzugefügt wurde. Die 2. Erweiterung, Vv 33–43, dürfte kaum einem Sänger am Tempel, vielmehr dem „Kreis der Alten" zuzuschreiben sein. In ihr finden sich gehäufte Zitate, vor allem aus Ijob. Daher dürfte der Psalm nunmehr aus dem Tempelkult in die Tempelschule gewandert sein, da er eine weisheitlich-paränetische Überarbeitung verrät. Von diesem doppelten Sitz im Leben kündet V 32. Der weisheitliche Dichter der 5. Strophe versucht inhaltlich die unüberbietbare Macht Jahwes in Natur und Geschichte, seine Zuneigung und seine Huld gegenüber seinem Volk Israel, die beiden Pole des göttlichen Handelns als Quintessenz des ganzen Liedes zu verdeutlichen und zu profilieren. Auf Grund der Anlehnungen und des Gesamtkolorits dürfte der Psalm in die Zeit von der Mitte des 5. bis Ende des 3. Jh. v. Chr. anzusetzen sein.

Den Darlegungen von B. wird man logische Stringenz und Überzeugungskraft nicht absprechen können. Auch dürfte es zweifelsohne richtig sein, daß sich in den Vv 33–43 eine relecture biblique vorfindet; denn auch mit V 32 hätte der Ps enden können. Nicht befreunden kann ich mich allerdings mit der Vorstellung, daß die 4. Strophe, Vv 23–32, bereits ein Nachtrag sein soll. B. kommt zu dieser Annahme wegen der für das AT sonst weithin selten verwendeten Thematik der Seefahrt. Ich bezweifle das aus zwei Gründen: Einmal wohnt Israel an der langgestreckten Mittelmeerküste und hat ohne Zweifel Erfahrungen mit der Seefahrt gehabt; sie gingen gewiß in das Volksgut ein. Dann entspricht die Formalstruktur der 4. Strophe genau dem Aufbau der ersten drei Strophen. Der gleiche dichterische Duktus von Sprache und Stil legt es m. E. eher nahe, an den gleichen Verfasser des Corpus von Ps 107,4–32 zu denken. Mit Wissen um die geschichtliche Erfahrung seines Volkes und in Anlehnung vor allem an Deuterojesaja schildert der Dichter in ansteigender Klimax die Erfahrung der überragenden Macht Jahwes bis hin zum machtvollen Wirken Gottes während der Seefahrt, das für den Psalmisten den höchsten Erweis der göttlichen Mächtigkeit darstellt.

Mit Ijob teilen die Vv 33–43 als Nachtrag dann die Einsicht, daß es dem Menschen unmöglich ist, Gottes Planen und Wirken zu begreifen; Gottes Weisheit übersteigt alles menschliche Ringen um Erkenntnis.

Die Monographie von B. bedeutet gewiß ein Stimulans für die Arbeit an Ps 107, der trotz seiner Schönheit und Ausdrucksstärke sich nicht so leicht erschließen läßt. B. hat in die Vielfalt der Meinungen Richtung gebracht und gezeigt, wie die Exegese von Ps 107 in Zukunft vorzugehen hat. Seine Arbeit ist ein Meilenstein auf dem Weg, den genau so problemvollen wie dichterisch schönen Psalm sachgemäß zu interpretieren.

Regensburg Heinrich Groß

Kiesow, Klaus: **Exodustexte im Jesajabuch.** Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen. – Fribourg Suisse / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 221 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 24)

1. Wenn der Exodus zur theologischen Mode geworden ist, so ist der Exeget nach deren biblischem Zuschnitt gefragt, oder danach, ob es überhaupt eine biblische Mode oder gar ein biblisches Prinzip sei. Nun kam diese Mode bekanntlich auf Umwegen zur Theologie, und der sie anregte, hätte sich vermutlich wenig um exegetische Bedenken gekümmert, aber der Theologie steht solche Unbekümmertheit nicht wohl an, und so muß sie exegetische Auskunft darüber einholen, ob „hier ein Mißverständnis und eine ... einseitige Akzentsetzung vorliegt oder ob vielmehr tatsächlich und wenn ja, wie die Befreiung aus Ägypten als fortwirkende Ursprungserfahrung Israels seine Glaubensgeschichte in allen wichtigen Phasen maßgeblich bestimmt hat" (9). Als Beitrag dazu versteht Vf. dieser Münsterer Diss. seine Arbeit an einer Reihe von Texten des Jesajabuches, in der Hauptsache aus Jes 40–55, dazu Jes 35 und 62,10–12.

2. Gibt die theologische Fragestellung den Rahmen her, so ist das Ziel dieser Untersuchung doch noch weiter gesteckt: ihr Schwergewicht hat sie in einer redaktionsgeschichtlichen Hypothese zum Deuterojesajabuch, die dann freilich zugleich theologiegeschichtliche Entwicklungen anzeigen soll. Am Ende gelangt Vf. zu dem auf S. 165 schematisch dargestellten redaktionsgeschichtlichen Ergebnis: Eine Grundschicht in Jes 40,3–5* + 40,13–48, 20* wird von einer ersten Erweiterungsschicht in Jes 40,1f.9f + 49,1–52,10* überlagert, darüber liegt mit 40,6–8* + 52,13–55,13 eine zweite Erweiterungsschicht. Das theologiegeschichtliche Ergebnis hinsichtlich der Verwendung der Exodusmotive wird auf S. 181f kurz so bezeichnet, daß eine „Wegtheologie" in Jes 40–48 durch eine „Rückkehrtheologie" in Jes 49–52 ergänzt und umgedeutet worden sei, deren eschatologische Konzeption in der dritten Schicht erstmals ausdrücklich formuliert werde (Jes 55,12f, p. 186).

3. Wie kommt man zu so einschneidenden Ergebnissen? Nach einer forschungsgeschichtlichen Standortbestimmung, bei der bereits der mündlich verkündende Prophet Deuterojesaja (11f + 16) und doch wohl auch die individuelle Prophetengestalt (16f) auf der Strecke bleiben (1. Teil), bringt der zweite Teil umfangreiche und subtile Textanalysen von Jes 40,1–11; 43,16–21; 49,7–12; 51,9f; 52,7–12; 55,12–13; 62,10–12; 35. Am wichtigsten ist dabei meist das literarkritische Anliegen, und das muß auch so sein, weil die Arbeit gerade jene vermeintlich geschlossenen und zusammenhängenden Bilder vom neuen Exodus bei Deuterojesaja, wie sie manchmal in der Exegese gezeichnet werden, als moderne oder doch sekundäre und jedenfalls gewaltsame Konstruktionen erweisen will (vgl. p. 18f). Die literarkritische Analyse von Jes 40,1–11 erhält dabei eine Schlüsselrolle für alle folgende Arbeit; ihr Ergebnis (v 3–5* + 1f. 9f. + 6–8*) ist ein Typos des referierten redaktionsgeschichtlichen Endergebnisses. Die inhaltliche Deutung der Texte ist naturgemäß von der literarkritischen Vorentscheidung abhängig, und sie folgt verständlicherweise einer Spur, wie sie schlagwortartig durch jene Differenz von „Wegtheologie" und „Rückkehrtheologie" bezeichnet wird. Denn letzten

Endes erweist es sich auch hier als unmöglich, einen Text nur aus sich selber zu verstehen; er bedarf der Ergänzung durch vergleichbare Kontexte, nur ist eben die Frage, was vergleichbar ist und wie weit man den Rahmen spannen muß.

Da die Exodusauffassungen im Schlußteil zusammenhängend dargestellt werden, seien zuerst die wichtigsten weiteren literarkritischen Ergebnisse notiert. Die Einheit von 43,16–21 ist nicht zu beanstanden; in 49,7–12 wird nur v 7aβγb und die Botenformel in v 8 für sekundär bzw. tertiär gehalten. 51,9f bildet eine ursprüngliche Einheit mit 51,17.19 und 52,1f; die Texte dazwischen sind sekundär eingeschoben; der ursprüngliche Text weist „als Ganzes über sich hinaus auf 52,7–10" (100). Der letztgenannte Text bleibt als Einheit für sich bestehen und bildet zusammen mit 40,1f.9f die redaktionelle Klammer der zweiten Ausgabe des Deuterojesaja-Buches (Grundschicht + 1. Erweiterungsschicht); für 52,11f bleibt die Vermutung, die Verse könnten das Büchlein sekundär als „Sendschreiben(s) an die Diaspora" ausgewiesen haben (118). In 62,10–12 sucht Vf. v 10bß. 11aα als sekundäre Eintragung des eschatologischen Völkergerichts zu erweisen, und schließlich bleibt in Jes 35 ein passables Gedicht übrig, wenn man v 3–6a als erste und v 2b als zweite Erweiterung ausscheidet: die vv 3–6a sind dann möglicherweise zusammen mit Kapitel 34 dem Grundtext von Kapitel 35 beigegeben worden.

Der dritte Teil des Buches bringt Auswertung und Interpretation. Redaktionskritisch wird hier die Klammerfunktion von 40,6–8* und 55, 10f für die zweite Erweiterungsschicht, die von 40,1f.9f und 52,7–10 für die erste Erweiterung und die von 40,3–5* und 48,20 für die Grundschicht geltend gemacht (158–165); der Unterschied von 40–48 und 49–52 soll durch einen statistischen Sprachbeweis erhärtet werden (165–167).

Die zwei Haupttypen der Verarbeitung von Exodusmotiven möchte Vf. dann mit einem Vergleich von 43,16–21 und 51,9f (mit der Fortsetzung in 51,17.19 und 52,1f) aufweisen (169ff). Er findet folgende Unterschiede: Einmal werden geschichtlicher Schauplatz und Gegner von 43,16f zum mythischen Feind und Ort, das Schilfmeer wird zum Urmeer in 51,9f, und so werde der nach 43,17 bedeutungslose Gegner zur mythischen Gegenmacht, womit auch das Gottesbild verändert, Jahwes konkurrenzlose Souveränität nicht mehr gewahrt sei. Zweitens sei das Zeitverständnis verschieden: die geschichtliche Zeit des Schilfmeerwunders müsse noch argumentativ und vergleichsweise für das neue Gotteshandeln geltend gemacht werden, während das mythisch-„urzeitliche Jahwehandeln nicht inhaltlich mit der Gegenwart vermittelt wird, sondern bruchlos in diese übergeht" (171). Schließlich fehlt dem Weg von 43,16ff eine Zielangabe, er habe, wie Vf. meint, „vielmehr ... sein Ziel in sich" (172), anders als im Kontext von 51,9f, wo der Zion das in kultischer Prozession zu erreichende Ziel sei. Die Mythisierung einer geschichtlichen Tradition und statt des Schutzes unterwegs der Anbruch des Heils mit Jahwes Ankunft in Jerusalem: das habe sich in der 1. Erweiterungsschicht gewandelt, und in diesen einmal gefundenen Raster bringt Vf. auch die übrigen Texte mit Exodusmotiven unter: Wegtheologie oder Rückkehrtheologie, das ist von nun an die Frage. Zur mythisierenden Rückkehrtheologie der 1. Erweiterungsschicht gehöre auch die eschatologische Dimension des künftigen Heils, obwohl erst die 2. Erweiterungsschicht ausdrücklich davon rede. Für die Grundschicht wird die Eschatologie dagegen bestritten; den Eschatologiebegriff von Rads hält Vf. hier für unangebracht, denn „der bisherige geschichtliche Heilsgrund" werde gerade nicht „negiert", sondern auf einer höheren Abstraktionsstufe vertieft (196).

Die Deutung der späteren Exodustexte im Jesajabuch soll jetzt nicht mehr referiert werden, da sie im ganzen mehr die Nachwirkungen des älteren Materials herausstellt. Für die Herkunft von Grundschicht und 1. Erweiterungsschicht erfährt man noch, daß nur der Grundtext aus exilisch-babylonischem Blickwinkel abgefaßt sei, die Erweiterung dagegen von einem Jerusalemer Standort.

4. Kein Zweifel, daß mit solchen Thesen die Deuterojesaja-Forschung in ihren Grundlagen berührt ist. Zwar gibt es durchaus Vorgänger: so z. B. Elligers These von 1933, nach der die Kapitel 53–55 und die Sammlung des Deuterojesaja-Buchs auf Tritojesaja zurückgingen; der Unterschied zwischen 40–52* und 53–55 wird denn auch weitgehend vorausgesetzt und ergänzend nur noch durch die Klammer-Hypothese (40,6–8/55,10f) begründet. Das eigentliche Anliegen K.s, nämlich nur 40–48* als „Grundschicht" zu reklamieren, kann sich auf den Eindruck unterschiedlicher Inhalte berufen, der schon früher zu verschiedenartigen, auch literarkritischen Lösungen geführt hat (Übersicht 160f). Aber vorherrschend ist doch die Annahme einer überwiegenden „Einheit des Deuterojesaja". Muß diese Annahme nun revidiert werden?

4.1 Die redaktionsgeschichtliche Hypothese des Vf.s steht und fällt mit ihrem „Schlüsseltext", dem Prolog Jes 40,1–11. Die literarische Analyse ist dementsprechend umfangreich und mit einigem Aufwand begründet. Wenn sie mich trotzdem schlechterdings nicht überzeugt hat, so deshalb, weil Vf. der Literarkritik offenbar Entscheidungen abverlangt, die sie nicht zu treffen vermag, und weil er im kritischen Eifer der Gegenprobe, ob der Text sich nicht gegen die neuzeitliche oder prosaische Logik des Exegeten als Einheit erweisen könnte, keinen angemessenen Platz gibt.

Einige Beispiele mögen das verdeutlichen. Der v 11 wird eilends ausgeschieden, weil der nötige Bezugspunkt des Vergleichs weit entfernt sei und zudem das Bild abrupt wechsle; aber die Entfernung zu v 10a ist gering, und der Bildwechsel könnte doch wohl gerade angemessen sein: Kriegerischer Machterweis einerseits und liebevolle Zuwendung des Hirten zu seiner Herde andererseits sind als sinntragende Bildreden der erwarteten Heimkehr aus dem Exil gemäß, Jahwes Macht- und Liebeserweis sind gefragt, wenn das Unternehmen zum Ziel kommen soll – ist der rasche Bildwechsel (der dem Hebräer übrigens durchaus nicht so anstößig ist wie dem Abendländer) dann Kunst- oder Kleisterwerk? – Der Widerspruch, den Vf. zwischen der Vergänglichkeit allen Fleisches in v 6f und der Offenbarung der Herrlichkeit Jahwes vor allem Fleisch mit Recht (und mit Duhm) sieht, wird sehr wohl verständlich als Widerspruch des Propheten; die Wiederholung von v 7a in v 8 hätte als Indiz eines Sprecherwechsels zwischen 7 und 8 wenigstens erörtert werden können, und die Behauptung, „gerade im Vergehen von ‚allem Fleisch'" erweise „sich die Kraft des ‚Wortes unseres Gottes'" (37) geht an dem klaren Wortsinn von v 8 vorbei (die Auslegung p. 65 übersieht die Differenz von *ki* v 7 und *u* v 8). – Zur Begründung der Trennung von v 9f und v 3–5 schreibt Vf.: „Wie sollte, was vor aller Welt sichtbar geworden ist, im folgenden Jerusalem noch eigens durch Boten angekündigt werden müssen?" (41). Das ist (auch abgesehen von der im Kontext schwerlich haltbaren Deutung von *mᵉbassärät ṣijjon* als Botenschar für Jerusalem) eine eigentümliche Argumentation: auch v 5 redet ja von einem noch zukünftigen Geschehen, und andererseits ist solch Wechsel der Aspekte hebräischer Dichtung so geläufig, daß nur wieder ein prosaischer Abendländer das beanstanden muß. Den inhaltlichen Wechsel vom Weg zum Ziel des Weges kann man schließlich nur dann als Argument anführen, wenn man schon weiß, daß der Weg in der Wüste ein Holzweg sein sollte.

Das muß als Streiflicht genügen; es wäre durch viele weitere Beispiele zu ergänzen. Wenn Vf. bei anderen Texten (z. B. bei der Analyse von 51,9–52,2) zu durchaus erwägenswerten Ergebnissen kommt – hier scheint mir der gesuchte Nachweis nicht gelungen zu sein.

4.2 Die Absicherung der redaktionsgeschichtlichen Hypothese durch Sprachstatistik (165–167) hat wenig Beweiskraft, weil es in Jes 49–52 in der Tat eine Reihe sekundärer Texte gibt und der Bestand original deuterojesajanischer Texte nicht sehr groß ist, weil der Sprachgebrauch zum Teil durch einen thematischen Wechsel der hier gesammelten Texte bedingt ist, weil einige Wendungen gattungstypisch sind, weil kleine Zahlen (4–5mal) statistisch wenig leisten und weil Vf. auch in 40–48 noch allerlei für sekundär erklären muß, um zu einer ansehnlichen Statistik zu kommen – dabei spielt auch die zu bestreitende Analyse von 40,1–11 eine Rolle.

4.3 Am interessantesten erscheint die Frage nach der Kompatibilität der verschiedenen Exodusaussagen im Deuterojesaja-Buch, aber wo diese Frage zusammenhängend thematisch wird (168ff), muß man von der Schichtung des Buchs schon überzeugt sein. So ist gewiß ganz unbestreitbar, daß in 51,9f ein anderer Aspekt des Exodus sichtbar wird als in 43,16ff – aber sind beide Aspekte unvereinbar, sind sie nicht vielmehr komplementär? Die Bemühung des Vf.s, 51 in das Reich des Mythos abzuschieben, mag ja einem modernen Interesse entsprechen – offensichtlich ist ihm die „Wegtheologie" geheurer. Fragt man dagegen nach der Vereinbarkeit verschiedener Aspekte, so geht es dabei gewiß nicht um ein „inspirationstheologische(s) Bedürfnis", wie Vf. befürchtet (16), sondern um den Respekt vor der möglichen Komplexität einer Gedankenwelt, die deswegen nicht widersprüchlich sein muß, und die man dann auch nicht auf dem Altar der Literarkritik opfern sollte. Die Frage nach einer komplexen Einheit der Gedankenwelt Deuterojesajas ist aber nicht auf der Ebene der isolierten Exodusmotive zu beantworten, sondern nur im Zusammenhang seiner gesamten Theologie.

4.4 Hier ist nun auch die Frage nach der Eschatologie aufzunehmen. Gewiß ist „der bisherige geschichtliche Heilsgrund" nicht so „negiert", daß Schöpfung und Erwählung Israels aufgehoben wären, aber das kommt bei Deuterojesaja in sehr tiefgreifenden theologischen Überlegungen mit der Erzväterthematik zur Sprache, nämlich als Israels kreatürliches Sein von Abraham/Jakob her. Der erste Exodus dagegen ist für Israel vergangen und ganz real nicht mehr sein gegenwärtiger Heilsgrund: nur für Jahwes Macht bleibt er bezeichnend. Gewiß ist die eschatologische Dimension in den Texten unterschiedlich sichtbar, aber bestreiten

kann man sie auch für 40–48 nur, wenn die Exodus-Texte isoliert (und darum m. E. einseitig) interpretiert werden.

4.5 Die eingehenden Grammatikkurse zu den Texten (die sog. syntaktisch-stilistische Analyse) mögen angesichts nachlassender Sprachkenntnisse unter den Studenten eine nützliche Lektüre sein, aber werden sie sie auch lesen? Sonst sind viele dieser Bemerkungen ja wenig nütze. Unsere exegetischen Ahnen, die doch auch gut Hebräisch konnten, beschränkten sich auf die Mitteilung derjenigen grammatischen Sachverhalte, die sie für exegetisch relevant hielten, und im Interesse der Lesbarkeit und Käuflichkeit der Bücher sollte man auch heute auf den bloßen Schein mathematischer Objektivität verzichten lernen.

4.6 Die relativ umfangreiche Kritik mag zeigen, daß die Lektüre des Buches sich lohnt. Denn obwohl der Rezensent von den Hauptthesen des Buches nicht überzeugt ist und mancherlei Einwände gegen das methodische Vorgehen geltend machen muß, so gesteht er doch gerne, daß er im einzelnen eine Reihe beachtlicher analytischer Ergebnisse gefunden hat, zuweilen auch Einsichten in das Wesen dichterischer Sprache, mit denen manche literarkritischen Spitzfindigkeiten im Prinzip schon überholt werden (vgl. z. B. S. 77 zur Sprachebene von 43,19f). Jedenfalls wird die Deuterojesaja-Exegese sich mit diesem Buch auseinandersetzen müssen, und sie wird auch einiges daraus lernen können (in der Auseinandersetzung mit den steilen Thesen J. M. Vincents hat Vf. allemal recht).

4.7 Folgende Korrekturen habe ich notiert: p. 16,8: Vernachlässigung; p. 18A36: HERRMANN; p. 63,1: neuen; p. 80,12: angenommenen; p. 84A16: von zwanzig Belegen; p. 86,25: 49,6.8; 51,6.8; 52,7.10; p. 102,14: 45,21; p. 102A31,2: 45,21; p. 114,23: Strophe; p. 115,27f: Span-nung; p. 119A15: 42,9; 43,9.12; p. 127,19: 41,19(?); p. 128,28f: casah schem auch sonst; p. 143A7,3: v 6??; ebd. Z 4: 284??; p. 160A6,8: as; p. 174,1: 52,1f; p. 190,15f: wieder-um; p. 197,17: Wiederaufbau; p. 197A60,6: Umrisse. – Im Literaturverzeichnis fehlen die bibliographischen Angaben zu Duhm und Staerk.

4.8 Exodus als Weg ohne Ankunft: das paßt in die neuzeitliche theologische Landschaft; mir ist indes sehr fraglich, ob schon ein alttestamentlicher Autor den Exodus zum Modell einer Befreiung ohne Ziel hätte machen können. Noch das wandernde Gottesvolk des Neuen Testaments sucht ja die zukünftige Stadt, und wie immer man in der Schichtenfrage urteilen mag: die theologische Frage nach dem „neuen Exodus" ist am Ende doch nur mit dem ganzen „Deuterojesaja" zu beantworten.

Bonn Hans-Jürgen Hermisson

Hasslberger, Bernhard: **Hoffnung in der Bedrängnis.** Eine formkritische Untersuchung zu Dan 8 und 10–12. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1977. XIV, 451 S. (Münchener Universitätsschriften, Fachbereich Kath. Theologie. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament Bd 4) kart. DM 45.–

Die aus der Schule von W. Richter stammende Diss. wendet dessen literaturwissenschaftliches Verfahren auf zwei Komplexe des Danielbuches an. Für Kap. 8 wie Kap. 10–12 werden jeweils vorgeführt 1. Transkription und Textkritik, 2. Literarkritik, 3. Formanalyse der ursprünglichen Einheit („Einheit 1"), 4. Formeln, geprägte Wendungen, feste Wortverbindungen und Horizont, 5. Formanalyse der Zusätze. Ein dritter Teil vergleicht dann die beiden Komplexe mit dem Ergebnis, daß sich weder in Dan 8 noch 10–12 eine Gattung feststellen läßt, Dan 8 eine ältere Visionserzählung vom Zusammenstoß des persischen Widders mit dem griechischen Ziegenbock in V. 1–7 verwende, und daß in Dan 10–12 ein jüngerer Verfasser das 8. Kap. ohne seine Symbolik auswertet und ausweitet.

Das Buch stellt ohne Zweifel eine gründliche Arbeit dar, welche die einschlägige Literatur in überreichem Maße sachlich referiert und kritisiert. Was zu Text- und Literarkritik vorgelegt wird, verfolgt – von einer eigenwilligen Transkription abgesehen – traditionelle Bahnen (auch in der Vernachlässigung der Peschitto) und ist in den Entscheidungen nicht besser und nicht schlechter als zahlreiche andere Versuche. Völlig neue Wege geht die Formanalyse, die denn auch den weitesten Raum einnimmt. Hier wird nicht nur jeder Satz untersucht, sondern auch der Gebrauch der Präpositionen, Artikel usw. Das macht die Lektüre leider recht ermüdend, zumal der Leser kaum ein Ergebnis sieht, das den Aufwand lohnt. Wenn als „Ziel der Einheit" (Kap. 8, 82f) formuliert wird, daß „der Text die Aufgabe hat, den Leser zu trösten, indem man ihm bedeutet, die in VV. 23–25 geschilderte Lage werde sicher in absehbarer Zeit beendet sein", so haben das andere Kommentatoren auch ohne eine solche literaturwissenschaftliche Analyse schon gesagt, und aus der Analyse selbst geht der Trostcharakter nur dann hervor, wenn man inhaltlich-semantische Relationen hineinbringt, was nach der Methode (71) doch ausgeschaltet bleiben soll. Die Arbeit ist mit ihren zahlreichen Zusammenstellungen für die Exegese der betreffenden Kap. überaus nützlich. Doch dem Rez. scheint, sie wäre noch nützlicher geworden, wenn nicht nur die strukturale Satzanalyse, sondern auch die strukturale Textlinguistik (oder auch die herkömmliche Gattungsforschung) berücksichtigt worden wäre.

Hamburg Klaus Koch

Revell, E. J.: **Biblical Texts with Palestinian Pointing and Their Accents.** – Missoula, Montana: Scholars Press (1977). XIV, 265 S. (Society of Biblical Literature Masoretic Studies Bd 4) kart. $ 4.–

Ziel dieser Arbeit ist es laut Vorwort, die Beziehungen zwischen der palästinensischen Punktation des hebräischen Bibeltextes zur tiberiensischen Punktation und möglichst auch das Verhältnis der beiden Aussprachetraditionen zueinander zu klären. Das Ergebnis stellt Vf. bereits im Vorwort heraus: „The conclusion reached is that the difference between the Palestinian and the Tiberian pointing traditions is, at base, one of writing system only; that the Palestinian and the Tiberian pointing systems were not used to represent basically different reading traditions, but that both were used for a variety of forms of a single 'Western' stream of tradition" (S. XII).

Teil 1 stellt zum erstenmal alle z. Z. bekannten Handschriften des AT mit palästinensischer Punktation zusammen unter Angabe des Aufbewahrungsortes mit der entsprechenden Bibliotheksnummer, der Erstpublikation, der äußeren Form, des Inhalts u. dgl. (1–34). Teil 2 bespricht die Akzentzeichen, welche die Handschriften verwenden, und ihre Entsprechungen in den tiberiensischen Handschriften (35–157). Teil 3 untersucht andere Eigenheiten der palästinensischen Handschriften wie Kolumneneinteilung, Perikopeneinteilung (*petuḥôt* und *setumôt*), Qere-Ketib, Vokalzeichen, Setzung der Akzente u. dgl. (159–168). Teil 4 schließlich ist dem eigentlichen Vergleich zwischen den beiden Akzentsystemen gewidmet und zieht die Folgerungen aus diesem Vergleich (169–200). Ein Appendix (201–216) geht der Frage nach, ob die Akzente die Betonung angeben oder eher ein Notensystem für das kantillierende Vortragen darstellen. Ein Index der benützten Handschriften (217–221), der Bibelstellen (222–232), der Akzentvarianten (232–237), der Kleinen Masora (238–253), der Perikopeneinteilung (254–259) und ein Literaturverzeichnis (260–265) schließen die Arbeit ab.

Wenn auch diese Arbeit hauptsächlich nur den Textkritiker interessieren dürfte, sollte sie doch jeder Alttestamentler beachten. Vf. hat m. E. das hohe Alter der masoretischen Aussprache und der syntaktischen Zeichen („Akzente") nachgewiesen, indem er zeigt, daß zumindest die palästinensische und die tiberiensische Punktation auf eine gemeinsame, wahrscheinlich schon jahrhundertealte Tradition zurückgehen, die übrigens im großen und ganzen auch durch die Qumranhandschriften bestätigt wird, soweit diese durch Pleneschreibung die Vokale andeuten. Die palästinensischen Vokalzeichen stimmen fast immer mit den tiberiensischen überein. Auch die Perikopeneinteilung nach „offenen" und „geschlossenen" Abschnitten entspricht der Einteilung in den wichtigsten tiberiensischen Handschriften. Vf. glaubt auch nachweisen zu können, daß die sog. Akzente, die ebenfalls den tiberiensischen entsprechen, soweit es um die syntaktischen Beziehungen in einem Text geht („Disjunktiva" und „Konjunktiva"), nicht nur die verschiedenen Tonlagen angeben, wie Paul Kahle meinte, sondern auch die Wortbetonung andeuten. Allerdings scheinen, weil die palästinensischen Akzente häufig bei den Konsonanten der vorletzten Silbe stehen, die palästinensischen Punktatoren nicht Endbetonung, sondern Pänultimabetonung gekannt zu haben. Auf Grund dieser Untersuchung dürften die Exegeten gut beraten sein, wenn sie die masoretischen Akzente mehr beachten, als sie es gewöhnlich tun. Hinter ihnen liegt eine sicher bereits vorchristliche, zunächst nur mündlich fixierte Tradition des syntaktischen Verständnisses der biblischen Texte, die wahrscheinlich ebenso alt ist wie das Werden des Kanons.

München Josef Scharbert

Klauck, Hans-Josef: **Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten.** – Münster: Aschendorff (1978). VIII, 410 S. (Neutestamentliche Abhandlungen N.F. Bd 13) Lw. DM 110,–

Die auf Anregung von J. Gnilka (München) entstandene Diss. ist ein gewichtiger Beitrag in der neuesten, durch literaturwissen-

schaftliche Fragestellungen angeregten Diskussion über die Gleichnisse der Evangelien. (Hingewiesen sei nur auf den im gleichen Jahre erschienenen Aufsatz von G. Sellin, Allegorie und Gleichnis. Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse, in: ZThK 75 [1978] 281–335, und auf die Hamburger Habil.-Schrift von E. Rau, Jesu Kunst der Rede vom Gott Israels. Zur Methodik der Gleichnisinterpretation, Hamburg 1978 [masch.]).

Im Zentrum dieser Arbeit steht die Allegorieproblematik, die seit A. Jülicher aufgeworfen, aber nie zureichend historisch geklärt worden ist. Auf dem Gebiet der Darstellung der spätantiken Allegorieproblematik liegt zweifellos das größte Verdienst dieser Arbeit.

Sehr sorgfältig wird der Anfang der Allegorese als exegetischer Methode von dem Beginn in der vorsokratischen Philosophie her über die Höhepunkte in Stoa und Neuplatonismus bis in ihre Auswirkungen auf die jüdische, gnostische und patristische Exegese dargestellt.

Neben dieser Tradition steht jedoch eine andere, die von der Traumauslegung ausgeht. Vf. greift hier eine These auf, die bereits von K. Berger, Zur Frage des traditionsgeschichtlichen Wertes apokrypher Gleichnisse, in: NT 17 (1975) 58–76, S. 74–76, skizziert wurde. Diese These, die hier ausführlicher begründet wird, besagt: Die Allegorese in apokalyptischen Texten und in synoptischen Gleichnissen hat ihren Ursprung in der Traumauslegung. Sie liegt sowohl der Pescherexegese prophetischer Bücher in Qumran zugrunde als auch dem Visionsdeuteschema, das dabei freilich an alttestamentliche Vorgaben anknüpft. „Sprachliches Spezifikum dieser Allegorese ist die Verwendung von identifizierenden Pronomina und Kopulae" (355). In dieser Tradition, die – durch das NT vermittelt – neben der erstgenannten auch die Kirchenväter beeinflußte, ist – im Gegensatz zur profanen Mythenallegorese – die punktuelle Identifizierung von Text und Deutung konstitutiv.

Die von K. vorgeschlagene Lösung der Allegorieproblematik ist einfach: Er unterscheidet zwischen Allegorie, Allegorese und Allegorisierung.

Allegorie ist eine rhetorische und poetische Verfahrensweise, ein Modus der Textproduktion. Im Zentrum der Allegorie steht die Metapher. Die Auslegung eines allegorischen Textes ist demnach nicht selbst allegorisch. Die Abwertung von allegorischen Zügen dieser Art gehört zu den negativen Auswirkungen der These Jülichers. Denn Jülicher hatte Teil an dem „beherrschenden Anliegen der deutschen Klassik", das in der „Abwertung der Metapher" bestand (8, mit Berufung auf H. G. Gadamer).

Allegorese ist demgegenüber eine exegetische Methode, die von einem außertextlich gegebenen philosophischen oder theologischen Ansatz her vorgeht und sich durch einen Hang zur Mystifikation und Esoterik auszeichnet. Wie sich K. die Geschichte der Allegorese denkt, wurde oben dargestellt.

Allegorisierung schließlich ist nach K. „die nachträgliche Überarbeitung eines Textes im Sinne seines allegorischen Verständnisses" (356). Mittel der Allegorisierung sind z. B. Ineinanderarbeitung von Text und Kommentar und Einordnung einer isolierten Einheit in einen übergreifenden Kontext.

Jesu Gleichnisse haben demnach einen deutlichen Zug zur Allegorie, wobei aber nach Ostern Allegorisierung zunimmt. Vergleichbar mit dieser Allegorisierung des Gleichnisgutes ist das Verfahren von Targumim und die Wunderüberlieferung. Allegorese dagegen findet K. nur in der Deutung des Sämannsgleichnisses Mk 4 und in der Parabel von Unkraut und Weizen bei Mt 13. In Mk 7,14–23 handelt es sich nur um eine teilweise Imitierung des Deuteschemas der Allegorese. Diese Allegorese möchte K. nicht auf Jesus zurückführen, da das Jesusgleichnis hier im Sinne apokalyptischer Esoterik als geheimnisvolle Offenbarung des Heilsratschlusses Gottes verstanden werde. Hier wird man freilich kritisch fragen dürfen, ob nicht ein zu einfaches „unanstößiges" Jesusbild vorausgesetzt wird, das hier als Maßstab gilt.

Schwierigkeiten ergeben sich auch bei der Bestimmung des Verhältnisses von Metapher und Gleichnis. Die Aufnahme der Ansätze von H. Weinrich ist zwar grundsätzlich begrüßenswert (zugänglich in dem Sammelband H. Weinrich, „Sprache in Texten", Stuttgart 1976). Doch daß das Gleichnis eine narrative Erweiterung, Ausspinnung oder Dramatisierung der Metapher sei, trifft nicht zu. Denn es ist nicht möglich, durchgehend zentrale Metaphern für alle Gleichnisse nachzuweisen. Erzählen als Gleichnisproduktion ist mithin nicht einfach aus der Metapher ableitbar. Hier erweist es sich als nachteilig, daß K. den Blick nur auf die Allegoriethematik eingegrenzt und nicht stärker auch die Arbeiten über Erzählforschung berücksichtigt hat.

Die Arbeit K.s ist jedoch ein wesentlicher Fortschritt und – wie bereits der Überblick über die Forschungsgeschichte zeigt, in dem Vf. Schärfe und Sicherheit des Urteilens beweist – Befreiung von einer Fülle von Vorurteilen.

Heidelberg Klaus Berger

Egger, Wilhelm: **Nachfolge als Weg zum Leben.** Chancen neuerer exegetischer Methoden dargelegt an Mk 10,17–31. – Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Bibelwerk (1979). 319 S. (Österreichische Biblische Studien Bd 1) kart. DM 42,–

Die Innsbrucker Habil.-schrift des am Brixener Priesterseminar lehrenden Kapuzinerprofessors besteht aus drei Teilen: Kap. 1: Erzähltheorien und Arbeit am NT (Darstellung von Theorien und offene Fragen) (6–59); Kap. 2: Analyse und Interpretation von Mk 10,17–31 (Chancen und Grenzen neuerer exegetischer Methoden) (60–236); Kap. 3: Ein Beispiel aus der Wirkungsgeschichte des Textes (Mk 10,17–31par als der Text für Franz von Assisi) (237–284).

In der Einleitung (1–5) wird das Vorhaben, „durch die anhand neuerer Verfahren angestellte Analyse eines Erzähltextes der Erstellung einer spezifisch neutestamentlichen Erzähltheorie näherzukommen und durch die Berücksichtigung der mit einer solchen Analyse gegebenen Methodenprobleme die Bedeutung und die Grenzen neuerer Methoden zu klären" (3), kurz vorgestellt.

In Kap. 1 werden „einige wichtige Vertreter der neueren Erzählforschung vorgestellt" (6): „1. Von der ›Morphologie des Zaubermärchens‹ zu einer allgemeinen Erzähltheorie" (7–40): Propp (8–11), Dundes (11–15), Greimas (15–27), Bremond (28–34), Güttgemanns (34–41); Möglichkeiten und Grenzen ihrer Theorien werden kritisch erwogen; eigens erörtert ist die Position von Barthes: „2. Beziehung der Textelemente als Sinn des Textes" (41–48). Dann ist 3. die „Methode der vorliegenden Untersuchung von Mk 10,17–31" (48–59) kurz skizziert; Vf. vertritt „die Auffassung ..., daß synchrone und diachrone Methoden der Analyse von Texten vereinbar sind" (51); er untersucht den Text in „neun Schritten" in Kap. 2: „1 Kohärenz und Gliederung" (60–78); „2 Die Sinnlinien des Textes" (79–120); „ 3 Der Basis-Satz von Mk 10,17–31 und seine Abwandlung" (121–136); „4 Die Sequenz ›Nachfolge‹" (137–171); „5 Die Aktanten" (172–177); „6 Zur Entstehung des Textes Mk 10,17–31; (178–194); „7 Die Kommunikationsstruktur von Mk 10,17–31" (195–207); „8 Der Sinn des Textes" (208–224); „Die Bedeutung des Textes für den Leser von heute" (225–236).

Dabei kommen die erzähltheoretischen Verfahren in den verschiedenen Schritten zu überzeugend fruchtbarer Anwendung, insbesondere im Aufweis der inneren Kohärenz und der Logik des Textes sowie seiner mit anderen Berufungstexten gleichen Handlungsstruktur. Synchrone erzähltheoretische und diachrone historisch-kritische Methoden kommen zu „einer fruchtbringenden Konvergenz" (288) in einer bemerkenswerten, den bisherigen Forschungsstand wirklich überbietenden Förderung des Textverständnisses (in den verschiedenen Dimensionen, die der Text umschließt bzw. eröffnet). Kap. 2 bietet ein ausgezeichnetes methodisches Exercitium, das sich zur Nutzung in exegetischen Proseminaren auch deswegen anbietet, weil die theologisch-existentielle Dimension des Textes beständig mit zu Wort kommt.

Kritisch anzumerken ist, daß die literarkritische Argumentation beim „neuen Vorschlag einer Nachzeichnung der Entstehungsgeschichte von Mk 10,17–31" (184–186) leider auf eine Erarbeitung der Entscheidungskriterien im Zusammenhang der voraufgehenden erzähltheoretischen Analysen verzichtet, also ein wichtiges Feld der Methodenkonvergenz unbearbeitet bleibt.

Bei der Interpretation von V 21 als Antwort auf die Frage V 17 (125–127, 132) ist übersehen, daß Imp. + καί + Futur keine „bloße Reihung", sondern konditionales Gefüge (vgl. K. Beyer, Semitische Syntax) ist und somit in V 17 noch nicht „die im Satz (der Frage) zugrundeliegende Auffassung vom ›Tun, um zu erben‹ hinfällig geworden" (127) ist.

Gravierender ist, daß VV 29f nur im Blick auf die Existenzform des „Wanderradikalismus" (deren Annahme auch für die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des Textes leitend wird), sondern zumindest ebenso auf die Bekehrung, den „Religionswechsel" interpretiert werden kann (vgl. R. Pesch, Mk II, 146; bes. W. Stegemann, in: W. Schottroff-W. Stegemann, Der Gott der kleinen Leute II, Mü 1979, 108 mit Hinweis auf Philo, Spec. Leg. I, 52; Tacitus, Hist. V,5), so daß zumindest der Mk-Text „Alles Verlassen" und zur christl. Gemeinde Kommen identifiziert und nicht mehr für eine Sonderexistenz des Wanderradikalismus plädiert, die freilich dort wieder gesucht wird, wo in der christl. Gemeinde das gegenwärtige Heil (freilich „unter Verfolgungen" – eine Bedingung, die

in E.s Interpretation fast ganz außer acht bleibt) zugunsten des künftigen verdrängt ist, wie sich in der Wirkungsgeschichte des Textes zeigt. Obwohl Vf. das existentielle Vorverständnis des Textrezipienten reflektiert, bezieht er in diese Reflexion seine eigene Ordensexistenz nicht methodisch ein, was sich sowohl in den Ausführungen zur „Bedeutung des Textes für die Leser von heute" (225ff) als auch in der Würdigung der Wirkungsgeschichte des Textes bei Franz von Assisi dann bemerkbar macht.

Letzterer ist Kap. 3 mit einer hist. krit. Rekonstruktion der Urregel und dem Aufweis, daß Franz in der Armut „die eigentliche Botschaft des Evangeliums, die ›Wahrheit‹ des Evangeliums" (280f) erblickte, gewidmet. Franz habe in seiner buchstabengetreuen, praktischen Auslegung des Evangeliums „zum charismatischen Beginn" (283) der ersten Boten Jesu zurückgefunden mit „Wanderradikalismus, afamiliarer Haltung, Heimat- und Rechtlosigkeit und Verkündigung" (282).

Jedoch, der Unterschied – besonders deutlich in der Distanz Franz von Assisis zur ›vita apostolica‹, „der Form der ersten christlichen Gemeinde in Jerusalem und dem Leben der Apostel, besonders in der Gütergemeinschaft" (262) – zum urchristlichen, auf Gemeindebildung bezogenen Wanderradikalismus wäre kritisch zu reflektieren und damit auch die „eklektische" Vereinseitigung der Nachfolge Jesu im Blick auf die „Armut" in einer Sonderexistenz.

Daß Eggers Arbeit zu so umgreifenden Reflexionen von christlicher Existenz anregt, belegt über ihr Verdienst in der Methodendiskussion und der Erhellung eines wichtigen Textes hinaus ihren – verglichen mit vielen Publikationen der letzten Jahre – hervorragenden Wert.

Frankfurt a. M. Rudolf Pesch

Blank, Josef: **Das Evangelium nach Johannes.** – Düsseldorf: Patmos (1977). 309 und 223 S. (Geistliche Schriftlesung 4/2 und 3) kart. DM 22,– bzw. 16,–

Unter den neu erschienenen Johanneskommentaren nimmt der von J. Blank eine besondere Stellung ein. Entsprechend der Grundkonzeption der „Geistlichen Schriftlesung" verlagert er das Schwergewicht seiner Auslegung auf die Meditation. Dazu sieht er sich umso mehr legitimiert, als er das JohEv selbst als „eine großangelegte Jesus-Meditation und Jesus-Reflexion" verstehen zu können glaubt (II 7f). B.s Anliegen ist es daher auch, jene Art von Meditation in Gang zu bringen – wie sie dieses Ev selber vorzeichnet –, bei der sich der kritische Leser „zum Mitdenken und Weiterdenken veranlaßt sieht" (II 13.14) und im Spiegel des JohEv neue Perspektiven gewinnt im Verständnis seiner selbst und der Welt von damals und heute. Auf exegetische Einzelfragen, auch auf die neuerdings wieder stark diskutierten Einleitungsfragen über Entstehung, Traditionsgeschichte, Verfasserfrage, Beziehung zu den syn Evv, geht B. nur wenig ein; das überläßt er den großen Kommentaren und Einleitungswerken. Statt dessen versucht er die theologischen Sachfragen zu verdeutlichen, indem er jeden Abschnitt mit einer Einführung beginnt, die die notwendigen exegetischen Informationen enthält, ohne die eine fundierte Meditation seiner Meinung nach nicht möglich ist (vgl. II 13). Letztlich aber geht es B. um den Nachvollzug dessen, was auch den Evangelisten – so nennt er die Persönlichkeit, die dem Ev als ganzem ihren Stempel aufgeprägt hat (II 8) – zur Abfassung seines Evangeliums bewegte: „das Wagnis einer sprachlichen und gedanklichen Neuformulierung von ‚Sache' und ‚Person' Jesu" ... für die „eigene Zeit, Umwelt und Gesellschaft" (II 11). Das vom Evangelisten Geleistete ist normativ für das von uns heute Geforderte.

Nun wird man dennoch bedauern, daß B. die Einleitungsfragen so weitgehend ausklammert; denn ganz umgehen kann er sie doch nicht und zu Einzelproblemen nimmt er auch ganz dezidiert Stellung. Er tut es v. a. in seiner allgemeinen exegetischen und theologischen Einführung (II 19–34). Hier bespricht er z. B. die Differenz zwischen Joh und den Syn bezüglich des letzten Abendmahls (und des Todesdatums Jesu) sowie das Problem der Abschiedsreden als „literarische Fiktion", ihre atl Vorbilder, ihren Sinn im Rahmen der joh „Vergegenwärtigungs-Theologie", ihren Aufbau, ihre Themen (das Fortgehen Jesu zum Vater als Weg, den auch der Glaubende zu gehen hat; die joh Eschatologie als Verbindung der Zukunftshoffnung mit dem Nachfolgegedanken, das joh Weltverständnis und die Abgrenzung der Gemeinde von der Welt, ihr Ringen um Einheit und schließlich Rolle und Bedeutung der sog. „Paraklet-Worte"). In beiden Fällen macht B. deutlich, daß er von der Einheit des JohEv ausgeht und eine redaktionelle Bearbeitung nicht in Betracht zieht. Daß die zweite Abschiedsrede in Kap 15.16 und das Abschiedsgebet Jesu in Kap 17 (das er gelegentlich auch noch „hohepriesterliches Gebet" nennt – II 16.248 –, obwohl man von dieser eher irreführenden Bezeichnung wegkommen sollte) „nachträglich eingearbeitet wurden", gibt B. zu, aber aufgrund der angeblichen Gleichheit von Sprache und Theologie schreibt er sie demselben Vf. zu und erklärt z. B. die zweite Abschiedsrede einfach als „zweite" Fassung (vgl. II 26). Schwerer tut er sich bei der Erklärung der Probleme um Abendmahl und Eucharistie; denn einmal verdrängt der joh Bericht von der Fußwaschung den syn von der Einsetzung der Eucharistie und zum anderen finden sich in Joh 6 am Ende der großen Brotrede Eucharistieaussagen (B. 6,51–59; eigentlich aber nur 6,51c–58) ohne Zusammenhang mit dem letzten Abendmahl. B. zieht sich aus der Affäre, indem er annimmt, die Eucharistie sei in der joh Tradition ein selbständiger Überlieferungskomplex, der entweder nicht fest mit der Abendmahlstradition verbunden gewesen oder vom Evangelisten aus diesem Traditionszusammenhang herausgenommen und verselbständigt worden sei; so kann er auch für 6,51c–58 einen Redaktor ausschließen (vgl. II 19f). Aber B.s Erklärung ist zu einfach, um zu überzeugen: sie beseitigt zu elegant den Anstoß, der in dem auffälligen Ersatz der Eucharistieeinsetzung durch die Fußwaschung liegt, und sieht die Brotrede in 6,51c–58 allzu problemlos „übergehen" in eine eucharistische Rede. Der sprachliche und inhaltliche Bruch innerhalb von Joh 6 läßt sich so einfach nicht aus der Welt schaffen.

Ähnliche Kritik müßte an vielen anderen Stellen ansetzen, wo die neuere Literarkritik am JohEv die Hand eines späteren Redaktors am Werk sieht (vgl. z. B. 13,1–3, die zweite Deutung der Fußwaschung: 13, 12–17, die Einführung des sog. Jüngers, den Jesus liebte: 13,23–26 usw., über die Kap. 15–17 bis hin zum Nachtragskapitel 21). Aber man darf B. zugute halten, daß die neuere Literarkritik am JohEv noch nicht zu ausreichend übereinstimmenden Auffassungen gekommen ist, als daß ihre Berücksichtigung schon für unverzichtbar gelten müßte.

Auch sollen diese Anmerkungen nicht Wert und Nutzen der Auslegungen B.s in Frage stellen. Sein Kommentar ist ein Ereignis, ein sprachliches und theologisches Meisterwerk. Viele, denen das JohEv Verständnisschwierigkeiten bereitete, denen die Gedankenwelt und Sprache des 4. Evangelisten fremd und für heutige Leser schier unvermittelbar erscheinen mochten, werden erstaunt entdecken, wie dieses Evangelium in B.s Auslegung „für unsere eigene Zeit, für unsere eigenen Überlegungen und Bemühungen eine geradezu brennende Aktualität" gewinnt (II 11). B. ist ein leidenschaftlich engagierter Theologe, der keinem Problem ausweicht, das die Kirche und die Menschen unserer Tage bewegt. Er nennt seine Auslegungen und v. a. seine Meditationen nicht ohne Grund „relativ ungeschützt" (Klappentext) und ein „Wagnis" (II 11); denn für ihn gibt es keine falschen Tabuisierungen, kein Ausklammern unbequemer Fragen, keine Rücksichten auf kirchliche oder konfessionelle Empfindlichkeiten. B. stellt sich den Texten; er legt ihren Anredecharakter frei und nimmt ihre Impulse auf – auch und gerade die kritischen. Ein mutiges Werk also, das gewiß nicht jedermanns Zustimmung finden wird und dennoch breiteste Kreise ansprechen könnte.

B. beginnt seinen Kommentar mit der zweiten Hälfte des JohEv, den Kap. 13–21, die er in 2 Teilbändchen behandelt. 4/2 reicht von 13,1–17,26, umfaßt also letztes Abendmahl, Abschiedsreden und Abschiedsgebet Jesu, und 4/3 beginnt – wieder nach einer allgemeinen „Einführung" (III 7–32) und einer „Übersicht" (III 33f) – mit der Auslegung der Passion (18,1–19,42) und bringt neben den Ostergeschichten (20,1–20,31) noch spezielle Ausführungen zum Nachtragskapitel (21,1–25).

Von diesem Einstieg mit der 2. Hälfte erhofft sich B. einen leichteren Zugang zu „‚Sehweise', Problematik und Absicht des letzten der kanonischen Evangelien" (II 7), doch könnte auch ein anderer Grund maßgeblich im Spiel sein: Joh 13–21 beinhaltet die Selbstoffenbarung Jesu vor den Jüngern, in denen sich die späteren Glaubensgemeinden vorabgebildet sehen können. Hier wird „der Weg Jesu als Fortgehen zum Vater", sein Weg „durch den Tod hindurch in die Herrlichkeit des Vaters" zum „vorbildlichen Weg für die Glaubenden" (vgl. II 28.29). Und gerade diesen „ekklesiologischen Leitfaden", die Bindung der Glaubenden an Jesus und das Leben der Kirche aus dem Vermächtnis Jesu, verfolgt B. in seinen Meditationsanregungen, was diesen ihre unmittelbare Aktualität verleiht. Das beginnt in 13,1–20 mit einem Text, von dem B. sagt, er habe „testamentarische Bedeutung für die Gemeinde Jesu zu allen Zeiten", insofern er Jesus zeigt als das (einzige!) „Grundgesetz, die Grundwirklichkeit und darum auch die absolute ‚Norm' für die Gemeinde" (II 47). Wie B. hier sich gegen juristische Verengungen des durch Jesus Christus erwirkten Freiheitsraumes (etwa durch eine lex fundamentalis) wehrt und den institutionskritischen Charakter des joh Modells des Füreinander, der rückhaltlosen Gegenseitigkeit, der Zusammenarbeit – was alles in der Liebe Jesu gründen soll – herausstellt (II 48.49), so stößt er immer wieder vor zu christlichen Zentralproblemen. „Da werden keine Randfragen des Christentums verhandelt, da geht es

immer um das Ganze" (II 64). Das sagt B. vom JohEv, das gilt aber auch für seine eigenen Meditationsimpulse. Ob er nun von der Liebe als dem „Grundbegriff der gesamten Jesus-Offenbarung", als „Gehalt und Essenz des Christentums" (II 63) handelt, von der notwendigen Selbstkritik in der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit als „Voraussetzung für eine bessere christliche Zukunft" (II 71), vom angefochtenen Glauben, von der eigenen Unsicherheit über den Weg, von der Jenseitsfrage, vom Problem der Religionen (II 90ff) oder von der Liebe zu Jesus, der Übernahme der Praxis Jesu, die zur christlichen Identität ganz wesentlich gehört (II 118ff) – immer geht es ihm um zentrale Fragen, nimmt er die Gegenwart in den Blick, wird der Text zum Spiegel und Anstoß. Hervorgehoben sei noch folgendes: Zu Kap. 15 vermerkt B. die „Akzentverschiebung" in der zweiten Abschiedsrede gegenüber der ersten von Kap. 14 und sagt: „hier kommt die ekklesiologische Thematik ausdrücklich zur Sprache" (II 141). Dementsprechend bewegen sich hier auch B.s Meditationen am ausführlichsten um das Wesen und die Situation der Kirche in der Welt. Hier wird die Kirche bestimmt als „der Ort, an dem es in erster Linie um die Autorität Jesu und seine ‚Sache' geht", so daß Jesu Wort und die Tat der Liebe zu „den wichtigsten Kriterien" werden, „an denen sich Kirchentum und kirchliches Handeln zu orientieren hat" (II 152.153). Wenn B. schließlich „Kirche, christliche Gemeinde als ... Kreis der ‚Freunde Jesu'" bestimmt (II 159), bräuchte er die Kluft zwischen joh Konzeption und den herrschenden Kirchentümern gar nicht mehr eigens zu betonen.

Nun ginge es zu weit, hier die Fülle anregender Impulse auch nur aufzuzählen, die sich mit Kirche, Gemeinde, Kirchengeschichte, Wahrheitsfindung, Traditionsbildung, Verkündigung, Prophetie, Gebet, Sammlung, religiöser Sprache, geistgewirktem Freimut, Stellung der Laien, der Frauen usw. beschäftigen. Hingewiesen sei noch darauf, daß B. am Ende des ersten Teilbändchens aus dem Abschiedsgebet Jesu (Kap. 17) das Thema der Einheit der Kirchen aufgreift. Auch dazu legt er Überlegungen vor, die originell sind und hilfreich. Etwa wenn er feststellt, „daß die Einheit der Kirche Christi trotz aller menschlichen ‚Spaltungen und Trennungen' niemals aufgehört hat" und daß sie als „unverfügbares göttliches Geschenk" keine „Sache von menschlicher Leistung und Organisation oder gar des ‚kirchlichen Amtes'" sei (II 287). Oder wenn er meint, wir müßten uns „angewöhnen, im Blick auf die Vielzahl der Konfessionen auch von einer felix culpa, einer ‚glücklichen Schuld' zu sprechen", weil sich so in den vielen Kirchen „auch eine größere geschichtliche Darstellung und Entfaltung der christlichen Fülle" ergeben habe (II 289f). B. bleibt aber nicht stehen bei allgemeinen Überlegungen zur Einheit in Mannigfaltigkeit, er zeigt auch ganz konkrete Wege, sie fruchtbar zu machen (II 294ff).

Im 2. Teilbändchen hat B. die Aufteilungen „Zur Exegese" – „Zur Meditation" aufgegeben; der Passionstext ist ihm selber Meditation. Er zeigt den Gehorsamsweg Jesu und so die Praxis, die es zu übernehmen gilt in einer Gemeinde, die auch bei Joh unter dem Kreuz konstituiert werde.

So versteht B. die Szene von 19,26f mit Maria und Johannes unter dem Kreuz, indem er sie von 13,1 und 13,34 her interpretiert. Eine symbolische Deutung auf die Kirche hin (bzw. die Sakramente von Taufe und Eucharistie) entnimmt B. dann auch der Öffnung der Seite Jesu, dem Herausströmen von Blut und Wasser in 19,34. Damit dürfte aber – ganz abgesehen von der Problematik dieser symbolischen Deutungen – die antidoketistische Funktion von V 34 und v. a. V 35 verkannt sein.

Der Interpretation der Ostergeschichten in Joh 20.21 schickt B. eine längere, klare und hilfreiche Einführung voraus über die Auferstehung Jesu in der heutigen Diskussion (III 139–148) und über die ntl Osterzeugnisse und ihre Bedeutung (III 148–159). Wahrer Osterglaube setzt nach B. „die lebendige Betroffenheit durch die Gestalt Jesu" voraus, denn er bekenne Jesus von Nazaret als „den Lebendigen" (III 155), und dies ganz konkret in der Übernahme seines in Joh 13–21 überlieferten und gedeuteten Vermächtnisses, seiner Praxis.

Damit schließt sich der Kreis; denn dieses herauszustellen, ist das Hauptanliegen B.s, das als roter Faden seine Kommentierung und seine Meditationsanregungen durchzieht. Person und Sache Jesu erfahren auf diesem Weg der Joh-Interpretation eine faszinierende Aktualisierung.

Ottenhofen Josef Hainz

Marzotto, Damiano: **L' unità degli uomini nel vangelo di Giovanni.** – (Brescia): Paideia Editrice (1977). 295 S. (Associazione Biblica Italiana. Supplementi alla Rivista Biblica 9) kart. Lire 8000.–

Das Buch untersucht die Aussagen des Joh-Evangeliums über die „Einheit des Menschen".

Joh 17 begegnet die Wendung „damit sie eins seien" (V. 11. 20–23). Was meint der Hagiograph damit und wie kann diese Bitte, die Inhalt des sog. „Hohepriesterlichen Gebetes" ist, erfüllt werden? Vf. will mit der Beantwortung der letztgenannten Frage auch einen klärenden Beitrag zum gegenwärtigen ökumenischen Gespräch leisten. Die bisherigen Untersuchungen zu diesem Thema bzw. zu den besagten Stellen nennt Vf. unbefriedigend.

Methodisch geht Vf. von der Einheitlichkeit eines joh Gesamtkonzeptes aus, innerhalb dessen die Aussagen über „Einheit" angesiedelt sind. Die „spiralförmige" (23) Gedankenführung des vierten Evangelisten veranlaßt Vf., nicht nur in den genannten Wendungen des 17. Kap. das Motiv der Einheit zu erkennen, sondern das gesamte verwandte Wort- und Vorstellungsfeld „Einheit" zu berücksichtigen. Mit dem Motiv „Einheit" verknüpft sind für Vf. die Ausdrücke „verlorengehen", „zerstreuen", „sammeln", „glauben an", „ziehen", „spalten", sowie Begriffe wie „Herrlichkeit", „dein Name", die zusammen mit den sog. „Immanenzformeln" in Zusammenhang mit „Einheit" vorkommen. Die davon betroffenen Stellen und Abschnitte (10,1–21; 10,22–42; 11,45–54; 12, 20–36; 4,27–42; 6,1–15; 17) sollen in ihrem näheren Kontext sowie im Rahmen des gesamten Ev gesehen und erklärt werden (23f). Umrahmt wird diese Exegese der joh „Einheits-Texte" (109–240) von der Frage nach atl-jüdischen bzw. innerneutestamentlichen Vorgaben (37–108) und der Frage nach dem Verhältnis zu Qumran, Hellenismus und Gnostizismus (241–261).

Auf der Suche nach atl Vorgaben (37–67) findet Vf. bei Jeremia das Motiv von der „Zusammenführung der Völker", bei welcher Jahwe sich wie ein Hirte verhält, der seine Herde sammelt und behütet. Ebenso trifft er bei Ezechiel, Dt 30, Deutero-Jesaja, Micha und 2 Makk auf dieses Leitthema.

Eine Durchsicht der apokryphen Literatur (69–79) zeigt, daß die genannten atl Motive aufgenommen und vereinzelt weiterentfaltet worden sind.

Im Judaismus (81–96), als globalem zeitgenössischen Hintergrund des Joh-Ev, entdeckt Vf. das „Gesetz" als Einheitsprinzip. Tempel und Hoherpriester stehen als Zeichen der Einheit da. Diese Einheit kann alle umfassen, die sich um das „Gesetz" und den „Tempel" unter der Königsführung Jahwes scharen.

Im Neuen Testament (97–104) stößt Vf. zunächst auf die Aussagen vom „Verlorenen". Mit dem Bild vom Hirten, der das verlorene Schaf sucht und in sein Haus zurückbringt, und mit dem Ausdruck „zusammenführen" (synagein) wird die aktuelle irdische Mission Jesu gekennzeichnet. Aber es kommt als ein wesentlicher und entscheidender Aspekt hinzu, daß sein „Sammeln" eschatologischen Charakter hat. Diese Mission wird von Jesus initiiert und von seinen Jüngern weitergeführt. Hierin sieht Vf. in begrenztem Maße die Gegenwartseschatologie des Joh-Ev vorgegeben.

Das lukanische Doppelwerk berichtet von der ersten „Gemeinschaft der Gläubigen", zusammengeführt durch den hl. Geist und den durch die Mission der Apostel geweckten Glauben.

Auffallende Gemeinsamkeiten von Joh 17 und Teilen der Didache (bes. 9–10) lassen Vf. fragen, ob die liturgisch geprägte Didache und Joh nicht auf gemeinsame liturgische Überlieferungen, die von der jüdischen Liturgie beeinflußt sind, zurückgreifen (105–108).

Diesen vergleichenden Untersuchungen folgt die Analyse der joh Textabschnitte.

Da in Kap 17 die eindeutigsten Aussagen über das Thema „Einheit der Menschen" vorliegen, beginnt Vf. mit der Analyse zunächst jener Stellen, die dieses Thema vorbereiten oder nur weniger ausdrücklich behandeln (Joh 10,30; 12,20–36; Jer 31).

Aufgrund der bisherigen Textanalysen läßt sich sagen: Es ist eine aus der Einheit von Vater und Sohn resultierende Einheit, die Jesus und die Menschen, die auf ihn hören, zusammen mit dem Vater zur Gemeinschaft verbinden.

Vf. analysiert sodann zwei „geringere" (151) Textabschnitte: 4,27–42 (151–156) und 6,1–15 (157–167). Der Abschnitt über die „messianische Ernte" beleuchtet das Thema „Einheit" durch den Gedanken an jene „eschatologische Sammlung der Glaubenden", die bereits im AT verheißen wurde (136). Im Auftrag, „die Brotreste" zu sammeln, „damit nichts verlorengeht", sieht Vf. wiederum jenes Motiv von der Sammlung der Zerstreuten aufgegriffen. Da der Auftrag den „Jüngern" gegeben ist, dürfte hiermit die Teilnahme der Jünger am „Erlösungswerk" Jesu angesprochen werden. Diese Interpretation von 6,12 und Kontext ist ungewöhnlich und überraschend. Das „Sammeln von Brotresten" meint zunächst, daß man das irdische Brot bzw., theologisch gesehen, das „unvergängliche Brot" hochschätzen müsse und nicht verlorengehen lassen dürfe (vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV/2, 23).

Den Gipfel der joh Aussagen über „Einheit" bildet Kap. 17, bes. V. 11.21–23 (169–200). In der Strukturanalyse von Joh 17 (170–171) schließt sich Vf. der kaum überzeugenden Analyse von E. Malatesta an. Zwingende Konsequenzen scheint diese nämlich für die folgende „Exegese" (172–195) nicht gehabt zu haben. Hier ist man gespannt darauf, was die im Herbst d. J. erscheinende Untersuchung „Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17" von H. Ritt (Würzburg) an neuen Erkenntnissen erbringen wird.

Trotzdem muß man Vf. bescheinigen, daß seine „Exegese" den wohl richtigen Gedankengang erfaßt, in den die Aussagen vom „Gebet um Einheit" eingebettet sind. Anfang, Mitte und Vollendung dieser „Einheit" ist das Einheitsverhältnis von Gott Vater und Sohn. Die Vereinigung der Gläubigen mit Vater und Sohn und auch untereinander (199), die hier Inhalt der Fürbitte Jesu ist, ist Inhalt und Zweck der Sendung Jesu, die z. B. umschrieben wird mit der Wendung: „ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart" (17, 6: 179; vgl. 198). In der näheren Erklärung dieser Wendung scheint Vf. nicht ganz konsequent zu sein, wenn er „Name" einmal als „Vater-Name" erklärt (174), dann den Begriff mit dem „Wort" (logos), das der Sohn schenkt", identifiziert (198; vgl. 187) oder die „Offenbarung des Namens des Vaters" als „Vermittlung der Herrlichkeit" bezeichnet (198). Sicherlich haben alle diese Gedanken und Begriffe miteinander zu tun, aber „Name" dürfte Joh schon überlegt und eindeutig verwenden. Dabei haben das Alte Testament und das Judentum nicht d i e beeinflussende Rolle gespielt, die Vf. annehmen möchte (195f; vgl. dazu F. G. Untergaßmair, Im Namen Jesu. Der Namensbegriff im Johannesevangelium, fzb 13, Würzburg ²1977).

Abschnitt 19,23–42 (201–214) zeigt kein besonderes Stichwort für „Einheit", jedoch wird das „unzerteilte Kleid" als Symbol für „Einheit" verstanden. Insgesamt geht es Vf. hier aber darum, die Bedeutung des Kreuzesgeschehens global als „Werk der Einheit" (201) zu sehen.

Eine weitere symbolhafte Aussage erkennt Vf. (V. 21,1–23) im Bild vom Netz, das nicht reißt. Dieses Bild versinnbildet das Motiv vom „Sammeln" und „Heranziehen". Den Aposteln und unter ihnen bes. Petrus ist die Weiterführung des „Einigungswerkes" aufgetragen (218).

In der diese Textanalysen abschließenden Zusammenfassung (221–240) hebt Vf. hervor, daß man nicht so sehr von einem einzigen und einheitlichen Thema „Einheit" im Joh-Ev sprechen könne, sondern vielmehr von einer Anzahl von Motiven, die alle auf einen Punkt hinzielen: die Sendung Jesu als Werk der Einheit zu schildern.

Von dieser „Einheit" sprechen bereits das AT und das Judentum. Im Werk Jesu gehen jene Verheißungen und Erwartungen auf und finden ihren historischen Fortgang bzw. ihre eschatologische Erfüllung. Bei aller berechtigten Vorrangstellung des AT und des Judentums als tatsächlichen Einflußfaktoren für Joh scheint der Vergleich mit anderen geistigen „Umweltfaktoren" des vierten Evangelisten, nämlich mit dem Hellenismus (249–253) und besonders mit dem Gnostizismus (255–261) zu kurz gekommen zu sein. Trotz der wesentlichen Unterschiede zwischen dem christlichen Joh-Ev und den Zeugen des Gnostizismus, die Vf. klar herausstellt (258–261), sollte gerade die immer wieder betonte Eigenart von Joh 17 dazu veranlassen, hier für einen Vergleich das gnostische Material möglichst vollständig heranzuziehen.

Abschließend formuliert Vf. seinen Beitrag zum gegenwärtigen ökumenischen Gespräch (263–268). Die johanneischen Aussagen über „Einheit der Menschen" beinhalten nicht ein auf unsere Zeit zugeschnittenes Patentrezept. Vielmehr erinnern sie an das, was Jesus für die Einheit getan hat und daran, daß dieser für immer das „Einheitsprinzip" darstelle (264f).

Rez. gewinnt am Ende der Lektüre und des Studiums des Buches folgenden Gesamteindruck:

1. Die vorgenommene Absicht, die johanneischen Aussagen über „Einheit" zu erfassen und zu erklären, ist in verständlicher und übersichtlicher Weise erreicht worden. Es ist eine besondere Stärke des Vf.s, kurze und klare Zusammenfassungen der oft etwas in die Länge gezogenen Einzelabschnitte (Analyse der johanneischen Textabschnitte) anzubieten.

2. Die Durchsicht des atl-jüdischen Vergleichsmaterials ist in dankenswerter Breite geschehen und hat m. E. den eigentlichen Verstehenshorizont für die johanneischen Aussagen über „Einheit der Menschen" aufgezeigt.

3. Den Textanalysen ist im wesentlichen zuzustimmen. Daher sind die „Einheitsaussagen" inhaltlich im Grunde eruiert. Vf. hätte allerdings durch genaueres Studium des neuesten und profiliertesten Joh-Kommentars (von Schnackenburg) – Bd 3 konnte allerdings nur mehr in einer Anmerkung berücksichtigt werden – und wohl auch anderer neuerer Literatur zu Joh im Einzelurteil an Sicherheit gewonnen.

4. Unbefriedigend sind die „Strukturanalysen", die jeder Einzelexegese vorangestellt sind. Sie muten wie ein mathematisches Zahlen- und Buchstabenspiel an, dessen logische Stringenz und Effizienz für die Inhaltserhebung von Fehlerquellen subjektiven Urteilens erschüttert wird.

Bemerkenswert sind die Genauigkeit und Sorgfalt, mit denen Redaktion und Druck des Buches durchgeführt worden sind.

Paderborn Franz G. Untergaßmair

Langbrandtner, Wolfgang: **Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche.** Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung mit Berücksichtigung der koptisch-gnostischen Texte aus Nag-Hammadi. – Frankfurt a. M., Bern, Las Vegas: Peter Lang 1977. IX, 428 S. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie Bd 6) kart. Sfr 75,–

Der Vf. dieser Heidelberger theol. Diss. (Referenten: H. Thyen, C.D.G. Müller) hat sich ein ehrgeiziges Ziel gesetzt. Er will mit seiner Arbeit die divergierenden Ansichten der neuesten Diskussion über das Johannesevangelium zu einer Synthese zusammenfassen. Das geschieht dadurch, daß er im Johannesevangelium zwischen einer gnostischen Grundschrift und einer antignostischen Redaktion unterscheidet. Die Grundschrift sei Ausdruck eines frühen gnostischen Denkens, das dann innerhalb der joh. Gemeinde in Richtung auf den späteren Gnostizismus des 2. Jh.s weiterentwickelt worden sei. Gegen diese Strömung richte sich die Redaktion, die die gnostisierende Grundschrift durch Einschübe uminterpretiert habe. In den Johannesbriefen werde deutlich, daß die hinter ihr stehende Gruppe in der innergemeindlichen Auseinandersetzung schließlich den Sieg davongetragen habe. Die joh. Kirche sei so wohl „innerhalb zweier Generationen den Weg von einer gnostischen Theologie zu einer Glaubensform gegangen, die Parallelen zum späteren Frühkatholizismus aufweist, wobei das redigierte Johannesevangelium nur ein Übergangsstadium bildet" (404). Innerhalb dieser Entwicklung habe sich ein Wandel des Gottesbildes „von einem weltfernen zu einem mit der Liebe identischen Gott" (403) vollzogen. Das letzte Zitat erklärt den Titel des Buches.

Die hier notwendigerweise verkürzt und vereinfacht vorgetragene Hypothese wird von Langbrandtner in vier großen Abschnitten begründet und dargestellt. Das 1. Kap. dient der Ermittlung der Grundschrift und der Redaktion auf dem Weg über eine literarkritische Analyse und der Charakterisierung von zwei unterschiedlichen Theologien der voneinander abgegrenzten Teile. Der 2. Teil ist überschrieben: „Strukturmomente der Gnosis". Durch eine Untersuchung des Poimandres, der Berichte über Basilides, der Oden Salomos und der Nag-Hammadi-Schrift „Das Wesen der Archonten" will L. bestimmen, welche zentrale gemeinsame Aussage den divergierenden gnostischen Systemen zugrundeliegt. Er will also die G r u n d i d e e d e s G n o s t i z i s m u s herausfiltern, die als Kriterium dafür dienen kann, den gnostischen oder nichtgnostischen Charakter einer Schrift zu erkennen. Diese zentrale Vorstellung ist nach L. der kosmologische Dualismus in einer soteriologischen Ausprägung als Entscheidungsdualismus. Göttliche und materielle Welt werden als einander entgegengesetzt begriffen; das Heil liegt in der Entscheidung für die obere Sphäre Gottes. L. vergleicht diesen Dualismus mit dem der Sektenregel von Qumran, um die gnostische Eigentümlichkeit hervorzuheben. In Qumran findet sich nicht die kosmologische Begründung des Entscheidungsdualismus. Dagegen zeige sich in der joh. Grundschrift ein Dualismus, der mit dem gnostischen Dualismus „voll zur Deckung zu bringen ist" (191). Im 3. Kap. vergleicht L. dann im einzelnen theologische Positionen des Johannesevangeliums mit Schriften von Nag-Hammadi und mit den Oden Salomos. Nach einem Vergleich mit dem Philippusevangelium werden folgende Themen angesprochen: Die Funktion von Abstammung, Präexistenz, Prädestination und Entscheidung; die Funktion des ethisch-praktischen Vollzugs des Glaubens; Sakramente – Dasein und Fehlen; die Funktion von Auferstehung, Weg und Anodos; der Erlöser; Tendenzen der Mythologie. In einem Resümee versucht Vf. eine religionsgeschichtliche Einordnung der von ihm abgegrenzten Grundschrift. Sie gehöre in ein frühes Stadium in der Entwicklung des Gnostizismus (372f). Der abschließende Teil der Arbeit beschäftigt sich mit den Johannesbriefen. Sie markieren nach der Redaktion der joh. Grundschrift eine weitere Etappe in der Überwindung der frühjohanneischen Gnosis.

Vf. konnte die 1975 eingereichte Diss. nicht für die 1977 vorgelegte Publikation überarbeiten. Er schreibt im Vorwort: „Eine Umarbeitung, besonders die Berücksichtigung der neueren Literatur und der neu erschienenen gnostischen Texte, ist mir wegen des inzwischen erfolgten Eintritts in den Schuldienst zeitlich nicht mehr möglich" (IX). Das ist natürlich zu bedauern, da die Erforschung der Schriften von Nag-Hammadi gerade in den letzten Jahren beträchtliche Fortschritte gemacht hat. Doch soll hier nicht auf Einzelfragen zur Interpretation der Nag-Hammadi-Texte eingegangen werden. Vielmehr soll gefragt werden, ob es L. gelungen ist, den gnostischen Charakter eines Teils des Johannesevangeliums nachzuweisen. Vorausgesetzt, es habe wirklich eine joh. Grundschrift in der Abgrenzung L.s oder auch in anderer Gestalt gegeben, ist es dann richtig, sie als gnostisch zu bezeichnen, oder nicht? L. sieht selbst die Unterschiede zwischen der von ihm abgegrenzten Grundschrift und den anderen gnostischen Schriften,

die er heranzieht. Er argumentiert deshalb mit dem Modell einer Genealogie. Die Grundschrift repräsentiere eine frühe Form des Gnostizismus, der im 2. Jh. dann voll entwickelt ist. Kriterium für die Bestimmung der Grundschrift als gnostisch ist der kosmologische Entscheidungsdualismus, den L. in ihr wiederfindet. Dieses Kriterium gewinnt L. auf dem Weg über eine sehr „spirituelle" Exegese, indem er die anderen gnostischen Inhalte als sekundär betrachtet. Natürlich ist es legitim und notwendig, gewissermaßen den gnostischen Kern zu bestimmen, das Gemeinsame innerhalb der vielen Divergenzen. Doch muß dieser Kern m. E. etwas umfassender gedacht werden als bei L. In ihn gehört auch der anthropologische Dualismus und die Lehre von der Gnosis als der Erkenntnis, Teil der göttlichen Welt zu sein. Der Gnostiker erkennt einen vorgegebenen Zustand und findet in dieser Erkenntnis sein Heil. Nun fehlt aber ein solcher anthropologischer Dualismus in der erschlossenen Grundschrift. Für diese ist das Heil nicht Aufdeckung des schon bestehenden menschlichen Zustands, sondern eine Neukonstitutierung im Glauben an den Offenbarer. L. sieht die Schwierigkeit, die er auf folgende Weise löst: „Einen anthropologischen Dualismus, den z. B. auch die Oden Salomos nur andeuten, kennt die Grundschrift dagegen nicht. Vielleicht kann man daher bei der Grundschrift von einer noch nicht voll entwickelten dualistischen Theologie sprechen" (191). Wenn aber auch der für zentral erklärte gnostische Dualismus noch nicht ganz in der Grundschrift enthalten ist, was hilft dann eigentlich das Etikett „gnostisch"? M. E. sollte man Erscheinungen des 1. Jh.s zunächst einmal unbefangen aufnehmen, ohne sie sogleich in genealogische Beziehungen zum Gnostizismus zu setzen. Vorbildlich ist die Art, in der J. Gnilka die Gegner, gegen die sich Paulus in Phil 3 und 2 Kor stellt, charakterisiert hat (J. Gnilka, Der Philipperbrief, Freiburg-Basel-Wien 1968 = HThK X, 3,211/8). Auch diese hat man als frühe Gnostiker gezeichnet. Doch zeigt es sich, daß man präzisere Aussagen machen kann, wenn man ohne solche Etikettierung genau interpretiert. Gnilka verweist auf die philonische Vollkommenheitslehre, mit der sich das Vollkommenheitsbewußtsein der paulinischen Gegner berühre. Es ist richtig, zunächst die Welt des 1. Jh.s in einer umfassenden Weise in den Blick zu nehmen, wenn man eine Schrift des 1. Jh.s erklärt; erst danach lohnt sich der Weg ins 2. Jh.

Mainz Theofried Baumeister

Person, Ralph E.: **The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils.** An Inquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicea and Ephesus. – Basel: Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag (1978). VI, 248 S. (Theologische Dissertationen Bd 14) kart. DM 32.80

Dieses Buch, eine Diss. aus Basel, ist die Arbeit eines presbyterianischen Geistlichen aus den Vereinigten Staaten. Vielleicht erklärt sich von daher der durchgehende Gesamteindruck, Probleme unkompliziert und unbefangen zu sichten und zu bearbeiten – etwas, was uns Theologen von „diesseits" des Großen Teiches oft abgeht, leider nicht selten zum Schaden der Sache. Auch der Stil des Buches ist so leicht und flüssig, das man es gerne und ohne Schwierigkeiten liest, selbst wenn man die englische Sprache nicht als Muttersprache hat.

Wie Einleitung und Auswertung ausdrücklich formulieren, möchte das Buch den ökumenischen Gesprächen der Gegenwart dienen. In der Tat stellt sich Vf. ein Problem, dessen ökumenische Relevanz unbestritten ist: Wie verhalten sich Schrift und Tradition? Dies wird freilich nicht systematisch bedacht, sondern an einem gewichtigen historischen Modell erarbeitet: An der Art und Weise, wie die Konzilien von Nikaia und Ephesos Schrift und Tradition handhabten bzw. in ihre theologischen Entscheidungen einbrachten.

Vf. kommt hinsichtlich des ersten der beiden genannten Konzilien zu Einsichten, von denen er meint, sie seien abweichend von den üblichen Darstellungen: Nahezu alle Bischöfe seien antiarianisch eingestellt gewesen. Der eigentliche Gegensatz habe zwischen östlicher und westlicher Theologie bestanden. Eben deshalb sei man bemüht gewesen, eine Formel zu finden, die den unterschiedlichen Perspektiven hinsichtlich der Trinitätslehre Rechnung trug. Die Rolle des Kaisers dürfe nicht überbewertet werden.

Ob diese Darstellung im einzelnen stichhaltig ist (sie füllt immerhin etwa die Hälfte des Buches), mag der Kirchen- und Dogmenhistoriker beurteilen. Zu den im Titel anklingenden und besonders den Systematiker interessierenden Fragestellungen kommt man erst im zweiten Teil des Buches (genaugenommen im letzten Viertel).

In den Texten von Nikaia, legt Vf. dar, kommen die Termini „Schrift" und „Tradition" kaum vor. Auch findet sich in ihnen keine Spekulation über ihren Stellenwert und ihre Autorität. Unreflektiert werden sie einfach als Autoritäten verwendet. Indem sich das Konzil als Akt der katholischen und apostolischen Kirche versteht, gehe es selbstverständlich davon aus, sich auf dem Boden der Schrift zu bewegen. Die arianische Lehre betrachtete es ebenso selbstverständlich als unbiblisch.

Fragt man nach der Beziehung zwischen Schrift und Tradition, so ist nicht die Frage nach deren jeweiliger Autorität zu stellen (diese Fragestellung ist modern), sondern nach ihrer jeweiligen Funktion, ihrem Gebrauch. Was also in Nikaia einzig interessierte, war, wann und wie Schrift, wann und wie Tradition zu gebrauchen seien. Diese funktionale Betrachtung des Problems führt zu einer dialogalen Zuordnung von Schrift und Tradition (Vf. spricht vom „dialogical mode" der Sicht von der Beziehung zwischen beiden). Um es vorwegzunehmen: Eben diese Weise, das Problem Schrift/Tradition anzugehen, erscheint dem Vf. für die Gegenwart, besonders für das ökumenische Gespräch, wichtig und bedeutsam. „Scripture and tradition always function together" (219), und dies eben dialogisch. Sie sind weniger Offenbarungsquellen als vielmehr Offenbarungszeugen, wobei die Schrift den zeitlichen Primat hat. Ephesos, das im Buch nur relativ kurz behandelt wird, hat sich nur noch theoretisch zu dieser dialogalen Perspektive bekannt, war im übrigen einer „autoritären" Sicht verpflichtet in seinen Entscheidungen und Handlungen.

Wenn auch diese systematischen Erkenntnisse und Ergebnisse mindestens für den Raum deutschsprachiger Theologie der Sache nach nicht unbedingt neu sind, so ist doch der Aufweis reizvoll, daß die heutige Sicht des Problems älteste, kirchlich-theologische Tradition besitzt (Nikaia).

Schwäbisch Gmünd Harald Wagner

Léthel, François-Marie: **Théologie de l'Agonie du Christ.** La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur. – Paris: Beauchesne (1979). 129 S. (Théologie Historique Bd 52) kart. FF 24.–

„Unser Heil ist von einer göttlichen Person auf menschliche Weise gewollt geworden." Auf diese prägnante Formel bringt der junge Karmelit François-Marie Léthel die soteriologische Grundeinsicht Maximus des Bekenners. Es ist L. gelungen, auf engstem Raum und mit bisher kaum erreichter Klarheit die zentrale Frage zu erhellen, welche die patristische Christologie und Soteriologie im 7. Jh. in der Auseinandersetzung mit dem Monotheletismus noch einmal in eine Krise und dadurch zu einer weiteren, entscheidenden Klärung geführt hat: die Frage nach der menschlichen Freiheit Christi – insbesondere im Blick auf sein inneres Ringen in Getsemani.

Im ersten Teil seiner Studie (21–54) untersucht L. die Position des Patriarchen Sergius, wie sie sich im sog. Psephos äußert – eine Position, die als „byzantinischer Monotheletismus" bezeichnet und von einem sie verzerrenden „vulgären" und „propagandistischen" Monotheletismus abgehoben wird (27). Das Grundproblem, das letztlich die monotheletistische Krise heraufführt, sieht L. in einer ontologischen Schwierigkeit, deren Wurzeln bereits bei Gregor von Nazianz zu suchen sind, insbesondere im 12. Kapitel seiner 4. Theologischen Rede, einem Text, der in der monotheletistischen Kontroverse immer wieder diskutiert wird. Die Schwierigkeit liegt wesentlich in der Unfähigkeit, zwischen Verschiedenheit und Entgegengesetztheit (altérité et contrariété) zu differenzieren. Bei Gregor äußert sich dies in trinitätstheologischem Kontext so, daß er die Hypothese eines vom Willen des Vaters verschiedenen Willens Christi nur im Sinne einer Entgegengesetztheit verstehen kann und deshalb zurückweisen muß (29–35). Im christologischen Kontext des 7. Jh.s führt dieselbe Schwierigkeit bei Sergius zu folgender Konsequenz: Er kann einen anderen als den göttlichen Willen in Christus nur als entgegengesetzten, ja sogar widerstrebenden, verstehen, und muß ihn deshalb ablehnen (36–45). L. hebt in diesem Zusammenhang den Sachverhalt hervor, daß Sergius paradoxerweise die Hypothese einer menschlichen Freiheit Christi gewissermaßen überzeichnet, um ihre Unhaltbarkeit um so deutlicher behaupten zu können. Damit aber wirft er mit noch nie dagewesener Schärfe ein theologisches Problem auf, das er allerdings der erwähnten Schwierigkeit wegen nicht zu lösen vermag.

L. zeigt im zweiten Teil des Buches, wie Maximus mit diesem Problem konfrontiert wird und sich in einer längeren Entwicklung einer Lösung annähert (59–85). Den entscheidenden Durchbruch sieht L. in

dem um das Jahr 641 verfaßten Opusculum 6, dem dann auch der zentrale Abschnitt seiner Analyse gewidmet ist (86–99). Dabei erweist sich die in früheren Werken für die Christologie fruchtbar gemachte Distinktion von Wesensprinzip und Existenzmodus (λόγος-τρόπος) eines Seienden, die aus der kappadokischen Trinitätstheologie stammt, als entscheidendes Hilfsmittel für die von Maximus erarbeitete Lösung. Damit bestätigt sich die Einsicht der gesamten neueren Maximusforschung, daß dieser Distinktion im Denken des Bekenners eine äußerst wichtige Rolle zukommt. Christi Ja zum Willen des Vaters in Getsemani kann mittels dieser Begrifflichkeit und der ihr zugrunde liegenden Differenzierung von Natur und Person auch auf seinen menschlichen Aspekt hin deutlich gemacht werden: als Gehorsam einer echt menschlichen Freiheit, die zwar im „Wie" (im τρόπος) ihrer personalen Verwirklichung ganz von der innergöttlichen Willenseinheit des Sohnes mit dem Vater getragen ist und mit dieser in völliger Konformität steht, ohne daß jedoch diese Einheit im „Wie" die Verschiedenheit im „Was" (im λόγος) aufhöbe. Das Problem von Andersheit und Entgegengesetztheit ist auf das chalkedonensische Prinzip von Einheit in Verschiedenheit hin überstiegen. Echte menschliche Freiheit kann nun in Christus als Angelpunkt des Heiles gedacht werden. Allerdings verliert diese menschliche Freiheit ihre Heilsbedeutung, sobald sie aus der Bezogenheit auf den Logos herausgelöst wird: Nur als menschliche Freiheit einer göttlichen Person ist sie soteriologisch relevant. Indem L. diesen Sachverhalt bei Maximus eindringlich unterstreicht, macht er zugleich eine Aussage, die auch für unsere heutige Problematik in Christologie und Soteriologie von großer Bedeutsamkeit ist.

Im Folgenden sei kurz auf einige m. E. besonders interessante Punkte im Buch von L. hingewiesen.

1. Eine äußerst wertvolle Einsicht betrifft das Verhältnis der von Maximus inspirierten Lateranssynode von 649 zum Konzil von Chalkedon. L. zeigt, daß die Definition von 649 mehr ist als nur eine Explikation der Zweinaturenformel, da nun dank Maximus „die soteriologische Konsistenz des Handelns und Leidens Christi zum ersten Mal in ihrer Irreduktibilität auf das Faktum der Inkarnation erkannt werden konnte" (17). Es liegt somit eine Akzentverschiebung von den Naturen auf die Geschichte Christi, auf die Acta et Passa seiner konkreten Existenz, vor. Dieser neue Gesichtspunkt – der vom 6. ökumenischen Konzil von 681 nur bedingt aufgenommen wurde (vgl. 112, Anm. 18) – setzt indessen die Frage nach der ontologischen Konstitution Christi durchaus voraus: die Geschichte Jesu ist theologisch nur relevant, weil sie die menschliche Geschichte des göttlichen Logos ist. Dieses spezifische Verhältnis von „historischer und ontologischer Achse" (110) macht gerade das Besondere der Formel von 649 aus. Diese setzt Chalkedon voraus, ohne sich darauf reduzieren zu lassen.

2. In unmittelbarem Zusammenhang damit steht eine neue Sicht jener Position, die L. als byzantinischen Monotheletismus definiert. Dieser ist keinesfalls als bloße Verlängerung des severianischen Monophysitismus aufzufassen. L. sieht in ihm – insbesondere in der Ausdrucksform, die er im Psephos findet – eine ursprüngliche theologische Leistung, da er das Problem der menschlichen Freiheit Christi in seiner ganzen Schärfe – wenngleich in der Negation – bloßlegt. Diese positive Sicht des Monotheletismus, die allerdings von den politischen und propagandistischen Implikationen weitgehend absieht, verdient eine weitere Vertiefung. Eine solche hätte vor allem auch zu untersuchen, ob L.s These, wonach Maximus ohne den Psephos kaum je dazu gekommen wäre, die Frage nach der menschlichen Freiheit Christi zu stellen (103), in dieser Form aufrecht erhalten werden kann.

3. Interessant ist der Hinweis L.s auf S. 99, daß Maximus den menschlichen Gehorsam Christi ausdrücklich als auf den Vater gerichtet versteht. Dieser Gehorsam situiert sich also für ihn nicht auf der Ebene des Verhältnisses der Natura assumpta zum Logos – gewissermaßen als Gehorsam sich selber "als Gott" gegenüber –, sondern im Horizont der sohnschaftlichen Beziehung Christi zum Vater. Er ist mithin nicht eine Frage des Verhältnisses der beiden Naturen, für das Maximus eine andere Ausdrucksweise, nämlich den Begriff συμφυΐα, verwendet (Léthel beachtet den ebenfalls sehr wichtigen Begriff περιχώρησις leider zu wenig!), sondern Vollzug zwischen Personen. Allerdings ist sein Subjekt nicht eine menschliche Person, sondern die Person des Logos ὡς ἄνθρωπος, d. h. als göttliche Person in der menschlichen Natur.

4. In der Formel „die Naturen, aus denen, in denen und die Christus ist", sieht L. zu Recht ein wichtiges Instrument der dytheletischen Argumentation von Maximus (78–87). Dabei bezeichnet er die Addition des dritten Elementes („die er ist") zur bereits von der neuchalkedonischen Christologie geschaffenen Verbindung der Präpositionen „aus" und „in" als schöpferische Tat des Bekenners (79) und erwähnt sodann die entsprechende trinitarische Formulierung, die Maximus in Ep. 15, 552 A verwendet: „die Personen, in denen oder die die eine Gottheit ist". Hier wäre ergänzend auf die Tatsache hinzuweisen, daß diese Formulierung wohl auf Gregor von Nazianz, Or. 39, 11 zurückgeht. Dieser Text des Nazianzeners wird in der Ekthesis des Sergius zitiert (vgl. deren Edition von R. Riedinger in BZ 69 [1976], 21, Zeilen 15–16), und war also Maximus unzweifelhaft bekannt. Es liegt somit offenbar ein ähnlicher Sachverhalt vor wie bei der Distinktion logos/tropos: Maximus übersetzt die trinitätstheologische Einsicht, daß die eine göttliche Natur nicht nur in drei Personen, sondern genauer noch die drei Personen ist, in die christologische Aussage, Christus sei nicht nur aus und in den zwei Naturen, sondern er sei die zwei Naturen. Damit bestätigt sich einmal mehr die schon von H. U. von Balthasar erkannte Einsicht, wonach Maximus in der Behandlung christologischer Probleme grundsätzlich auf die (kappadokische) Trinitätslehre zurückgreift.

5. Der eben angesprochene Zusammenhang von Theologia und Oikonomia, eine grundlegende Komponente im Denken von Maximus, ist auch der Hintergrund einer entscheidenden Frage, die durch L.s Buch zumindest angeregt, wenn auch nicht beantwortet wird: Wie ist es möglich, daß die Freiheit Gottes (des Logos) zur Aktuierung – zum τρόπος – der menschlichen Freiheit werden kann, ohne diese in ihrem Wesen und ihrer Eigenart – ihrem λόγος – aufzuheben? Eine Antwort auf diese Frage müßte wohl unter Berücksichtigung des mysterialen Charakters dieses Verhältnisses in der Richtung gesucht werden, daß Freiheit als konstitutives Merkmal der menschlichen Gottebenbildlichkeit und somit als Prinzip einer „Reziprozität" von Gott und Mensch gesehen wird. Ansätze zu einer solchen Sicht gibt es bei Maximus durchaus.

Abschließend eine Bemerkung zum formalen Aspekt des vorliegenden Buches. Es zeichnet sich aus durch einen klaren Aufbau und vor allem durch einen Stil von vorbildlicher Nüchternheit und Sachlichkeit, der die Lesbarkeit sehr erleichtert. Negativ wäre in diesem Zusammenhang höchstens das Fehlen von Indices sowie einige typographische Unsauberkeiten (falsche Sperrungen) gegen Ende des Buches (104, 108, 118) zu vermerken.

Hinsichtlich der verwendeten Methode mag man bedauern, daß die Textbasis vor allem im Abschnitt über Maximus selber eher schmal ausgefallen ist. Eine vermehrte Bezugnahme auf die spirituellen und asketischen Werke von Maximus (vor allem auf den Liber Asceticus) aber auch auf die Ambigua wäre wünschenswert. Interessant und anregend sind hingegen die theologiegeschichtlichen Hinweise auf frühere Autoren sowie auf Thomas (insbesondere im Anhang über die Frage der γνώμη).

Die erwähnten Einschränkungen trüben die Qualität des Buches im Ganzen nur wenig. Dieses stellt einen wichtigen Beitrag zu einem zentralen Thema der Maximusforschung dar. Zugleich vermag es m. E. bedenkenswerte Impulse für die heutige Soteriologiediskussion zu geben.

Zürich Felix Heinzer

Jaspert, Bernd: **Die Regula Benedicti – Regula Magistri – Kontroverse.** – Hildesheim: Gerstenberg Verlag ²1977. XXII, 522 S. (Regulae Benedicti Studia. Supplementa Bd 3) Lw. DM 69.–

Diese mit hervorragender Gründlichkeit erstellte Untersuchung demonstriert bis ins einzelne die Geschichte einer geistigen Revolution, die nach einer dreißigjährigen Kontroverse zur nunmehr allgemeinen Erkenntnis führte, daß die große Leistung des „Patriarchen des Abendlands", des Mönchsvaters Benedikt, nicht darin bestand, daß er in einer einmaligen Konzeption jene Mönchsregel verfaßte, die dem Geistesleben und der gesamten Kultur des Abendlandes bleibende Impulse gab. Benedikt hatte vielmehr eine Vorlage für sein Werk, die er aber in genial überlegener Weise nur zum Teil übernahm und souverän überarbeitete, so daß seine Mönchsregel zum bleibenden Standardwerk nicht nur des abendländischen Mönchtums, sondern des Mönchtums überhaupt wurde. (Der französische Benediktiner A. Genestout hatte als erster entdeckt, daß Benedikt fast das ganze Vorwort des „Magisters" und die Kapitel 1–2 und 4–7 aus dessen Regel mehr oder weniger wörtlich übernahm und außerdem im ganzen Aufbau seiner Kapitel 1–66 dieser seiner Vorlage folgt). Benedikts große

Leistung besteht darin, daß er als echter Römer das, was der Magister weitschweifig aussagt, klassisch knapp und klar zusammenfaßt, das Unwesentliche und ferner alle autoritären Äußerungen und Anordnungen wegläßt und vor allem der Brüderlichkeit und Liebe weiten Platz einräumt. Wie es zum Nachweis der Abhängigkeit der Regel Benedikts von der Regula Magistri kam, zeigt Vf. mit großer Akribie. In der nunmehrigen 2. Auflage von Jasperts Untersuchung wurden nicht nur die Druckfehler korrigiert, sondern auch neuere Werke berücksichtigt, die inzwischen erschienen sind. Ein Werk, das in der Mönchsgeschichte seinen Platz behalten wird.

Beverungen Oda Hagemeyer

Borobio, Dionisio: **La doctrina penitencial en el Liber Orationum Psalmographus.** – Bilbao/Bilbao: Universidad de Deusto/Mensajero 1977. 546 S. (Publicaciones de la Universidad de Deusto. Teologia-Deusto 10) kart.

Der „Liber Orationum Psalmographus" (LOP), eine Gebetssammlung aus der zweiten Hälfte des 6. Jh.s, ist einwandfrei ediert von J. Pinell, Liber Orationum Psalmographus. Colectas de Salmos del Antiguo Rito Hispánico (Barcelona – Madrid 1972); er ist nach Ansicht des Vf.s des hier vorzustellenden Werkes Leander v. Sevilla zuzuschreiben (33, 42). Die im LOP enthaltenen Gebete waren Bestandteil des Ferialoffiziums einer Kathedrale, das einen starken Bußgehalt aufwies (u. a. wurde jeden Tag Ps 50 Vg. gebetet). Von da her stellte sich Vf. die Aufgabe, die Bußtheologie des LOP zu analysieren. Da der LOP primär an den Psalmen orientiert ist, bietet Vf. eingangs Übersichten über neuere exegetische Erkenntnisse zu den Psalmen sowie über neuere Publikationen zu den Themen Sünde und Umkehr. Die Psalmen, die im LOP verwertet sind, werden sorgfältig aufgelistet (63–66).

Die Bußlehre des LOP wird mit Hilfe eines begrifflichen Schemas, das äußerst detailliert ist, erhoben: betende Gemeinschaft – der barmherzige Gott – Sünde und ihre Dimensionen – Kampf gegen die Sünde – Umkehr – Sündenvergebung, Versöhnung mit Gott – kirchliche Dimension – eschatologische Dimension. Ein Beispiel aus der begriffsstatistischen Akribie: die kirchliche Dimension der Buße wird erhoben, indem Vf. das Umfeld der Begriffe ecclesia, hereditas, possessio, plebs, populus, congregatio, grex, civitas untersucht. Wenn Vf. auch sagt, der LOP biete keine originelle Lehre (376), so stellt er doch einen Baustein der kirchlichen Bußtradition dar. Der LOP spricht nicht ausdrücklich vom Bußsakrament. Für die Dogmengeschichte ist die Erkenntnis wichtig, daß Buße hier als antizipierende Aktualisierung des Gerichtes Gottes aufgefaßt wird (520ff), ein wesentliches Interpretament für die tridentinischen Aussagen über das Bußsakrament als „iudicium". Ein weiterer dogmatischer und dogmengeschichtlicher Ertrag besteht in der im LOP zutage tretenden Überzeugung, daß dieses Gebet bei allen, nicht nur bei den leichten und alltäglichen, Sünden, wirksam sei, daß das Officium gleichsam als Sakrament betrachtet wurde (533, 540–543).

Den größten Einfluß auf den LOP hatten die Enarrationes des Augustinus, weitere theologische Quellen sind Cassiodor, Hilarius, Hieronymus, Ambrosius, das Breviarium in Psalmos, von den Spaniern Pacian, Gregor von Elvira und Isidor. Der gedankliche Hintergrund ist antiarianisch (544ff).

Münster Herbert Vorgrimler

Ullmann, Walter: **Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter.** – Berlin, New York: de Gruyter 1978. VIII, 368 S. (Sammlung Göschen 2211) kart. DM 19.80

Die deutsche Übersetzung des erstmals 1972, 1974 in 2. Aufl. erschienenen Werkes des bekannten englischen Historikers und ihre Veröffentlichung in der Sammlung Göschen macht für den deutschen Sprachraum, der ursprünglichen Absicht des Verfassers gemäß, das Buch „dem allgemein interessierten Leser und dem Geschichtsstudenten, für den" es „in der Hauptsache bestimmt ist" (V) leicht zugänglich.

Seinem Leserkreis sich anpassend hat Vf. den Text von allem gelehrten Ballast befreit. Auf das Wesentliche beschränkte „bibliographische Hinweise" (318–349), die nach Kapiteln und nach Seitenzahl geordnet geboten werden, sind gedacht als Wegweiser in die detaillierte Fachliteratur (VI), als deren souveräner Kenner sich der Autor in den stets wissenschaftlich fundierten Darlegungen erweist, die gleichsam die Summe seiner jahrzehntelangen Lehr- und Forschungsarbeiten darstellen (VI). – Was der Leser nicht erwarten darf, wird im Vorwort deutlich gesagt: „Kernpunkt ist das Papsttum, nicht die einzelnen Päpste" (IV). Das Buch will also „in erster Linie die Entwicklung des mittelalterlichen Papsttums als Institution in Umrissen aufzeigen" (IV), vom 5. bis 16. Jh., von der spätrömischen Zeit bis in die Anfänge des Reformationszeitalters. Im Verlauf der 13 Kap., die diesen Zeitraum von mehr als 1000 Jahren den wichtigsten Stationen folgend aufgliedern, werden Biographien einzelner Päpste nur zögernd geboten und nur, wenn ihre Persönlichkeit und ihre Regierung bedeutungsvoll waren für die Entfaltung der päpstlichen Idee, wie z. B. Gregor d. Gr., Nikolaus I., Grevor VII., Innozenz III., Bonifaz VIII u. a. m.; denn, und das ist eine der konsequent durchgezogenen Thesen des Autors: „das Amt absorbierte die Person des Papstes" (IV). Nicht der jeweilige Papst ist wichtig, sondern das Amt, die Institution, die er verkörpert. Für die Entwicklung dieser Institution aber ist von entscheidender Bedeutung die „Rolle Konstantinopels"; denn „in den entscheidenden Punkten wurde der Weg des Papsttums vielfach durch eine Herausforderung seitens Konstantinopels und die päpstliche Reaktion darauf bestimmt" (V). Dies ist die zweite ebenso konsequent durchgezogene These, deren Niederschlag sich in der Deutung der Vorgänge und Ereignisse immer wieder findet, der Angelsachsenmission Gregors d. Gr. (49f) ebenso wie der Kaiserkrönung Karls d. Gr. (72–79), der Kaiserkrönung Ottos d. Gr. (107–109) ebenso wie der Absichten Gregors VII. (140) und der Kreuzzüge (155f u. ö.), schließlich der Konzilien von Lyon II. (1274; 250) und Ferrara – Florenz (1438/39; 292f).

Trotz der freiwillig auferlegten Beschränkung wird aus der immensen Fülle des Materials kein wichtiges Ereignis, keine geistlich-geistige Bewegung übergangen. Besonderes Augenmerk richtet der Verfasser auf die grundlegend wichtige Entwicklung des Rechts und der Rechtsinstitutionen sowohl im kirchlichen wie im weltlichen Bereich. Auch der Entfaltung der weltlichen Herrschaftsformen, ihrer Ideologien und Rechtsgrundlagen als Gegenspieler der päpstlichen Herrschaftsideologien wird größte Aufmerksamkeit gewidmet. In der Unfähigkeit der Päpste, sich von dem in hartem Ringen durchgesetzten monarchischen Herrschaftsideal zu lösen, sieht der Autor die Ursache des Zerfalls der päpstlichen Stellung im Spätmittelalter, die in den letzten drei Kap. eindringlich dargestellt wird (237–315): „Hier liegt ein Paradox von wahrhaft historischen Dimensionen: durch sein unverfälscht monarchisches Wirken war das Papsttum zum Brennpunkt des europäischen Mittelalters geworden; sein Wirken in eben dieser monarchischen Rolle ließ es an der Schwelle zur Neuzeit zu einer verarmten Macht in Mittelitalien herabsinken" (315).

Der Umfang des verarbeiteten Stoffes und die Fülle des Gebotenen bieten zweifelsohne genügend Anlaß zu Kritik, auch im Detail. So mag man in manchen Punkten anderer Meinung sein, was etwa die Datierung der Donatio Constantini betrifft, oder die Deutung der Kaiserkrönung Karls d. Gr., die Rolle Gregors VII. und Bonifaz VIII. in der Auffassung der päpstlichen Herrschaftsideologie, um nur einige Punkte zu nennen (vgl. etwa auch die Rezension von H. Mayr-Harting, Journal of Theol. Studies N. S.. 24, 1973, 604–606). Dies ändert nichts daran, daß man das Buch als einen gelungenen Wurf bezeichnen darf, oder besser Entwurf; denn, wie gleich noch zu zeigen, bleiben trotz allem erhebliche Vorbehalte, die ich als Fragen formulieren möchte: Kann man über einen Zeitraum von mehr als 1000 Jahren, oder auch nur über einen kleineren Zeitraum hinweg von einer päpstlichen Idee, vom Papsttum als einer innerlich fertigen Größe sprechen, die sich nur noch zu realisieren hat? Ist die Zeit von Leo I. bis auf Leo X. wirklich nur eine Epoche in der Entfaltung der päpstlichen Idee? (Vgl. 310). Die bestechende Logik, mit der Vf. seine These durchdenkt, dürfte der komplizierten und oft irrational verworrenen Wirklichkeit der historischen Prozesse kaum gerecht werden.

Freilich nuanciert der Autor seine These im einzelnen immer wieder, wie man bei näherem Hinsehen erkennen kann. Wenn von Gregor VII. gesagt wird: „... als Papst verkörperte er das päpstliche Programm wie kein anderer vor und nur wenige nach ihm. Er brachte neue Lebenskraft in das Programm der Institution, das im Lauf der Jahrhunderte entstanden und herangereift war..." (137), so zeigt die Darstellung der Ereignisse doch auch deutlich auf, was er Neues bewirkte und dauerhaft einbrachte (137–152). Hier und an vielen anderen Beispielen päpstlicher Biographien erkennt man, daß die Geschichte des Papsttums eben doch auch die Geschichte der Päpste ist, wenigstens der großen, die ihre Auffassung vom Amt der Institution aufprägten und diese so weiterentwickelten. So gesehen wird man C. Morris zustimmen müssen, der in seiner Rezension des Werkes schreibt: „There was no one

papal idea, but many ideas about the papacy; no papal programme, but many programmes. There was indeed a papal tradition, but this itself changed from age to age." (The English Historical Review 88, 1973, 842–844.844). Im übrigen wird der rein religiöse bzw. theologische Aspekt der Idee des Papsttums, der am ehesten, trotz aller historischen Entwicklung, eine gewisse Homogenität aufweisen könnte, stark vernachlässigt, wohl auch mangels entsprechender Vorarbeiten. Nur so kann dann der Eindruck entstehen, als beschränke sich die Geschichte des Papsttums im Mittelalter hauptsächlich auf die Geschichte seines Verhältnisses zur weltlichen Macht bzw. zu den bestimmenden weltlichen Mächten, auf die Geschichte des Verhältnisses der Päpste zu den Machthabern ihrer Zeit. Aber wie gesagt, im Detail der Darstellung sprengt Vf. selbst immer wieder diese zu enge Sicht der Geschichte des Papsttums und stellt sie überzeugend hinein in den vielfältigen Strom historischer Entwicklungen, die vom 5. bis ins 16. Jh. zu beobachten und die ihm nicht entgangen sind.

Abschließend sei noch einmal die fließende und m. E. anziehende Art der Darstellung auch komplizierter Vorgänge dankbar erwähnt, so z. B. die aufschlußreiche Schilderung der päpstlichen Kurie und Verwaltung in Kap. 10 (214–236). Hervorgehoben sei auch die stets distanzierte, ruhige Art, mit der der Autor auch die heikelsten Themen aus der Papstgeschichte (etwa Honoriusfrage; saeculum obscurum; Renaissancepäpste) behandelt, ohne in jenen schulmeisterlich belehrenden oder gar beleidigend polemischen Ton zu verfallen, der manche Werke zur Papstgeschichte heute leider kennzeichnet. Ullmanns Arbeit ist ein gelungener Wurf und Entwurf, mit dem auseinanderzusetzen für jeden Historiker reizend ist und lohnend zugleich.

Regensburg Karl Josef Benz

Hildegard von Bingen: 1179–1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen. Hrsg. von Anton Ph. Brück. – Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1979. XVI, 461 S., 20. S. Abb. (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte Bd 33) Lw. DM 54.–

Das umfangreiche Werk (461 Seiten) mit zahlreichen Abbildungen ist ein würdiger Gedächtnisband für das 800. Todesjahr der heiligen Äbtissin vom Rupertsberg. Leben und Wirken der Heiligen wird nach verschiedenen Seiten hin untersucht. Besonders ihr Nachleben und ihr Kult finden eine ausführliche Darstellung. Die Festschrift bietet den derzeitigen Stand der Hildegardisforschung, die noch 1978 durch die kritische Edition ihres Hauptwerkes „Sci vias" (Corpus Christ. Cont. Med. XLIII und XLIII A) einen wertvollen Impuls erhalten hat.

Die 23 Beiträge vermögen dem Leser die mittelalterliche Heilige näherzubringen. Doch der Leser wird nicht nur über Hildegard, sondern auch über ihre Umwelt ausreichend informiert (Odilo Engels 1–29). Besonderer Wert wurde auf die Darlegung der theologischen Anschauungen dieser „prophetissa teutonica" gelegt. Friedhelm Jürgensmeier widmet diesem Begriff einen längeren Beitrag (273–293). Bei einem Prophet gehe es nicht um die Befriedigung von Neugier, sondern auch immer um die Kritik an der eigenen Zeit. Gerade Hildegard von Bingen kann als Zeitkritiker angesprochen werden – allerdings legte sie als Heilige die Maßstäbe Gottes, nicht der Menschen an.

Ein Beispiel dafür, daß sich die Heilige nicht hat mit dem Zeitgeist abfinden wollen, legt Gerhard Müller in seinem Aufsatz über deren Stellung zu der Sekte der Katharer vor (171–188). M. ist es in hervorragender Weise gelungen, die Bedeutung der Theologie der hl. Hildegard für die heutige Zeit aufzuzeigen. Er tut dies, indem er nachweist, daß die Aussage „Gott und Welt in Christus untrennbar und unvermischt geeint" das „tragende Fundament und die gestaltgebende Mitte der Theologie der hl. Hildegard" (188) ist. Damit ist die zentrale Bedeutung der Christologie in der hildegardschen Theologie formuliert. Christus, der Gottessohn, ist dort Mitte und Ziel der Schöpfung – und der Geschichte –, nicht in teilhardschem Sinne, sondern vielmehr in paulinischem Verständnis (vgl. Kol 1,15–18). Von diesem Punkt aus läßt sich auch die Geschichtstheologie der Heiligen verstehen. Geschichte hat bei ihr einen Bezug zu Gott, der nicht den Menschen als Menschen, sondern als Geschöpf Gottes im Mittelpunkt stehen läßt. M. schreibt: „Und jede Gottlosigkeit muß im Verlust der Welt als Schöpfung für den Menschen enden, wie es in der modernen chaotischen Ausbeutung und Vernutzung der Welt als bloßem Material menschlichen Machtwillens greifbar wird" (188).

Doch auch der Beitrag Margot Schmidts über Hildegard als „Lehrerin des Glaubens" (95–157) vermittelt tiefe Einsichten. Besonders die Ausführungen „der Spiegel der Kirche" (147–151) verdienen Beachtung. Sch. weist auf die Affinität der Gedanken von „Lumen gentium" zur Ekklesiologie der Heiligen hin (149). In der Tat müßte die Kirchenkonstitution des letzten Konzils noch mehr in historischer Hinsicht untersucht werden.

Allerdings hätte man sich für eine Festschrift das Thema „Hildegard und die Kirche" noch etwas intensiver behandelt gewünscht. Das Interdikt von 1179 kommt nur kurz in dem Beitrag Adelgundis Führkötters OSB zur Sprache (51–52). Es wäre doch gerade für die heutige Zeit interessant zu wissen, wie sich eine Heilige dem kirchlichen Amte gegenüber verhalten hat.

Es ist keineswegs so, daß beim Lesen dieser Festschrift nur der Theologe auf seine Kosten kommt. Auch Heimatforscher steuerten ihren Teil bei: W. Seibrich legt die Geschichte des Klosters Disibodenberg dar und W. Lauter schreibt über die Beziehungen der Heiligen zu Frankfurt / Main.

Drei weitere Beiträge weisen auf die Bedeutung der „ersten deutschen Ärztin" hin. Heinrich Schippergers, der sich durch zahlreiche Untersuchungen als Kenner der Materie ausgewiesen hat, stellt „Menschenkunde und Heilkunst" (295–310) der Heiligen vor. Irmgard Müller schreibt über „Krankheit und Heilmittel im Werk Hildegards von Bingen" (311–349). Peter Riethe bietet eine „medizinische Lithologie" (351–370). Alle drei Beiträge lassen die Bedeutung dieser Frau auf dem Gebiete der Medizin ahnen. Sie ist ein wichtiger Meilenstein innerhalb der abendländischen Medizingeschichte.

In mehreren Beiträgen wird auch die Verehrung und der Kult der hl. Hildegard dargestellt. Ihre Verehrung im Bistum Mainz (Helmut Hinkel, 385–411) kommt ebenso zur Sprache, wie die Verbreitung ihrer Schriften in Japan (W. Lauter). Johanna Isenbarth OSB aus der Abtei St. Hildegard, Eibingen, kann mit ihren Ausführungen zeigen, daß das Erbe der Heiligen noch heute gepflegt wird (455–460).

So wird die Festschrift ganz der Bedeutung der Heiligen für unsere Zeit gerecht. Im Hinblick auf die eventuelle Erhebung der Heiligen zur Kirchenlehrerin hätte man sich eine Bibliographie (zuletzt 1970) gewünscht.

Troisdorf Joseph Overath

Gutiérrez, David: **Los Agustinos en la edad media 1357–1517.** – Roma: Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini 1977. VI, 277 S. (Historia de la Orden de San Agustin Vol. I/2) Ppb.

Das Historische Institut des Augustiner-Eremitenordens in Rom ist seit Jahren mit einer Geschichte seines Ordens beschäftigt, die in vier Bden den Zeitraum von der Ordensgründung im Jahre 1256 bis zur Gegenwart umfassen soll und in mehreren Sprachen erscheint. Bd II, die Darstellung der Ordensgeschichte von 1518 bis 1648 aus der Feder von D. Gutiérrez, liegt schon seit einigen Jahren vor. Die deutsche Fassung des spanischen Originals wurde 1975 in Rom unter dem Titel: „Die Augustiner vom Beginn der Reformation bis zur katholischen Restauration", herausgegeben. Nun läßt der gleiche Vf. mit Band I/2 die Darstellung des vorhergehenden Zeitraumes, die Ordensgeschichte vom Amtsbeginn des Generalpriors Gregor von Rimini (1375) bis zum Beginn der Reformation, folgen. Der Darstellung liegt ein einfaches, in der Ordensgeschichtsschreibung oft verwandtes Schema zugrunde. Der Vf. behandelt zunächst die den gesamten Orden und seine Leitung betreffenden Angelegenheiten, dann die Geschichte der einzelnen Provinzen und Kongregationen. Es folgt eine Würdigung des religiösen und intellektuellen Lebens sowie die Darstellung der Tätigkeit auf dem Felde der Seelsorge und Ketzerbekämpfung, wobei besonders Wert auf die Auflistung der Heiligen und Gelehrten des Ordens gelegt wird. Diesem Teil, zu dem R. Arbesmann den Abschnitt „Precursores y representantes del humanismo" (192–211) beigesteuert hat, folgt als Abschluß ein Kapitel über die Agustinas, die dem Augustiner-Eremitenorden angeschlossenen Frauenklöster.

Die ungewöhnliche Abfolge, in der die Geschichte des Augustiner-Eremitenordens erscheint, hat vorwiegend technische Gründe. Sie ist aber auch von der Sache her verständlich. Die Jahre von 1357 bis 1517 waren für den Augustiner-Orden wie für das gesamte Ordenswesen „uno de los periodos más funestos", um den Vf. zu zitieren (3). Während die keineswegs unbedeutende wissenschaftliche Tätigkeit der Augustiner-Eremiten wiederholt Gegenstand der Forschung gewesen ist, sind andere in diesen Zeitraum fallende Lebensäußerungen und Tätigkeiten bisher kaum ausreichend untersucht worden; was bedeutet, daß für eine Gesamtdarstellung der spätmittelalterlichen Ordensgeschichte in einigen Teilbereichen wie z. B. der Seelsorge und der Fürsorge für die angeschlossenen Frauen noch Pionierarbeit zu leisten war. Der bekannte spanische

Ordensgelehrte, der seine Kompetenz schon in zahlreichen Beiträgen zur Wissenschafts- und Bibliotheksgeschichte seines Ordens unter Beweis gestellt hat, konnte dennoch die ihm gestellte Aufgabe mit Glanz erfüllen und ein Werk vorlegen, das in seiner Präzision und mit seiner Informationsfülle für den deutschen Leser eine glückliche Ergänzung der zwischen 1969 und 1976 erschienenen vielbändigen Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten von Adalbero Kunzelmann darstellt.

Berlin Kaspar Elm

Napiórkowski, Stanisław C., OFMConv.: **Solus Christus, zbawcze pośrednictwo według księgi zgody** (deutsch: Solus Christus, die Heilsmittlerschaft nach dem Konkordienbuch). – Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski 1978. 229 S. (Veröffentlichung der Katholischen Universität Lublin) kart. Zł. 150

Wer die im Kreis der Lubliner Universität entstandenen Arbeiten, besonders ihre „Kanonisch-theologischen Jahrbücher" verfolgt und wegen ihres wissenschaftlichen Niveaus schätzen gelernt hat, wird dieser von der Theol. Fak. angenommenen Habil.-Schrift ein besonderes Interesse entgegenbringen. Ihr Thema ist nämlich nicht nur für den Kirchenhistoriker bzw. Reformationsforscher von Belang, mit ihm will Vf. vielmehr auch Brücken zwischen den Konfessionen bauen und einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch leisten.

In dieser Arbeit geht es, kurz gesagt, um das Problem, ob die von protestantischer Seite besonders in neuerer Zeit gegen die römisch-katholische Mariologie geltend gemachte alleinige Mittlerschaft Christi, ausgedrückt in der Formel Solus Christus, durch die Bekenntnisschriften der Reformation, zusammengefaßt im Konkordienbuch, voll und ganz abgedeckt werden kann. M. a. W.: Daß das Bekenntnis „Solus Christus" auch für die Katholiken wie für die Protestanten die christliche Wahrheit prägnant wiedergibt, steht für den Vf. natürlich von vornherein fest. Bezeugen nicht aber die Bekenntnisschriften der Reformation unter Voraussetzung und im Rahmen dieser Wahrheit auch noch die Heilsmittlerschaft des Wortes, der Sakramente oder des kirchlichen Amtes?

Dieser Frage geht nun Vf. in sehr genauen kirchen- und dogmengeschichtlichen Analysen der einzelnen Bekenntnisse nach. Er gibt zu, daß viele ihrer antirömischen Wendungen mit den spätmittelalterlichen Verhältnissen der Kirche erklärt werden können; grundsätzlich schließt aber auch für die Reformation die alleinige und vollkommene Mittlerschaft Christi andere Vermittlungen nicht nur nicht aus, sondern sogar ein. Und den diese These erhärtenden exakten Interpretationen ist die Überzeugungskraft nicht abzusprechen.

Die Intention des Vf.s geht jedoch nicht nur dahin, die protestantische Theologie auf wesentliche Aspekte ihrer Bekenntnisse hinzuweisen und dadurch dem ökumenischen Gespräch neue Impulse zu geben, sondern auch durch eine neue Interpretation der römischen Mariologie der protestantischen Kritik Rechnung zu tragen. Diesbezüglich sollte, so der Vorschlag des Vf.s, an die Stelle des bislang üblichen Modells der Mediatio ad Christum die Mediatio in Christo treten. In dieser Formulierung käme nämlich sowohl das reformatorische Solus Christus als auch eine größere ökumenische Offenheit der römischen Mariologie zur Geltung.

Wenn auch an diese höchst instruktive Arbeit im Ganzen und im Einzelnen keine kritischen Anfragen zu stellen sind, die Arbeit schon wegen der fast lückenlosen Berücksichtigung der Literatur zu diesem Thema eine wissenschaftlich eindrucksvolle Studie darstellt, sei doch die abschließende Frage nicht unterlassen, ob hier nicht die faktische Geltung des Konkordienbuchs im Protestantismus überschätzt wird. Gemeint sind wohlgemerkt nicht die einzelnen Bekenntnisse außer der Konkordienformel, sondern die letztere sowie das Konkordienbuch, das doch schon nach seiner Edition nicht einmal von allen lutherischen Landeskirchen anerkannt worden ist. Die vom Vf. diesbezüglich (z. B. 199) angeführten Verlautbarungen betreffen nur die Bedeutung der Bekenntnisse, worunter vor allem die Augustana gemeint ist, aber nur bedingt das Konkordienbuch. Das vom Vf. geführte Gespräch gilt also nur den Lutheranern, sofern sie als Protestanten nicht auch schon das reformierte Erbe vertreten.

Hingewiesen sei schließlich auch noch darauf, daß die am Schluß der Arbeit gebotene kurze deutsche Zusammenfassung einen nur sehr beschränkten Eindruck von der Qualität dieser Arbeit vermittelt.

Münster Paul Wrzecionko

Becker-Huberti, Manfred: **Die tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard v. Galen 1650 bis 1678.** Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform. – Münster: Aschendorff (1978). XII, 410 S. (Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens Bd 6) Lw. DM 98.–

Polemische Schriften haben bis in die jüngste Vergangenheit das historische Bild des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard von Galen einseitig als „Kanonenbischof" gefärbt. Vf. hat sich in seiner Diss. die nicht leichte Aufgabe gestellt, „die pastorale Wirksamkeit Christoph Bernhards quellenmäßig aufzuzeigen" (4). Ungedruckte Quellen suchte er in den Archiven zu Assen, Münster, Oldenburg, Rom und Wiesentheid (364); weitere Nachrichten konnte er den Quelleneditionen und zahlreichen zeitgenössischen Drucken entnehmen (364–369). Bei der Gliederung des Stoffes dienten ihm die von seinem akademischen Lehrer A. Schröer 1973 in einem Festvortrag über Galen angeschnittenen Themen als Raster.

Im 1. Abschnitt (6–16) werden die religiös-kirchlichen Verhältnisse im Fürstbistum beim Regierungsantritt Galens geschildert, wobei deutlich wird, daß bis dahin die tridentinischen Reformversuche seines Vorgängers kaum Früchte getragen hatten.

Der Bischofsspiegel des Tridentinums leitet im 2. Abschnitt über zu einer kurzen Vita und ersten Würdigung der „Galenschen Hirtentätigkeit" (31) und stellt die bischöfliche Behörde vor. Die Tätigkeit der Weihbischöfe, Generalvikare und Offiziale wird behandelt (17–40), während der Geistliche Rat erst in einem späteren Kap. folgt. Hier schon wird ein wesentlicher Charakterzug Christoph Bernhards deutlich. Galen duldete weder Konkurrenz noch Widerspruch (56). Weihbischof Sternenberg und zwei Domherren wurden aus ihren Ämtern entfernt; ein neuer Weihbischof erst gar nicht mehr bestellt.

Ähnlich unnachgiebig zeigte sich der Fürstbischof in der Durchsetzung seiner Rechte gegenüber dem Domkapitel und den Archidiakonen, die ihrerseits entschieden auf altes Herkommen pochen konnten.

Die Darlegungen im 3. Abschnitt (41–67) über diese konkurrierenden Jurisdiktionsträger zeigen, daß bei einer konzilianteren Haltung Galens die Prälaten durchaus zu einer fruchtbaren Mitarbeit in der kirchlichen Reformarbeit hätten gewonnen werden können.

Detailliert geht Vf. im 4. Abschnitt (68–143) auf die Errichtung und Wirksamkeit der Galenschen Reforminstitutionen ein: Geistlicher Rat, Synoden und Visitationen, wobei er besonders die rege Synodaltätigkeit hervorhebt. Trotz der 43 Diözesansynoden (einmal, 1655, war Galen selbst anwesend), 28 Pastoralbriefen (eine einmalige Erscheinung) und einer teils vom Fürstbischof selbst durchgeführten Visitation, mußte die pastorale Tätigkeit, wie Vf. feststellte, „offensichtlich hinter der politischen zurückstehen" (108).

Breit angelegt ist der 5. Abschnit über die Reform des Weltklerus (144–220). Galens tridentinisch geprägtes Priesterbild wird Leitschnur für die Bemühungen um die Reform der klerikalen Ausbildung und eine gehobene priesterliche Spiritualität. Während die Durchsetzung der Zölibatsverpflichtung und die Hinwendung des Klerus zur Gemeindeseelsorge auf Dauer erreicht werden konnten, kam die notwendige Gründung eines tridentinischen Klerikalseminars und die bereits von seinem Vorgänger betriebene Errichtung einer Universität wegen fehlender Geldmittel nicht zustande.

Da Vf. zum Thema Schule, Studium, Universität auf eigenes Quellenstudium verzichtete und nur Lokalliteratur zu Rate zog, kommt er zu korrekturbedürftigen Deutungen. Ein päpstliches Zulassungsdokument für eine Universität in Münster vom 2. Mai 1625 existiert z. B. nicht (191). Und der erfolgreiche Abschluß eines philosophischen Lehrgangs, wie er von den Jesuiten in Münster angeboten wurde, war zum Studium an einer Universität durchaus nicht erforderlich (189). Vielmehr sind Logik, Physik und Metaphysik bereits die philosophischen Fächer eines Universitätsstudiums. Eine Qualifikation zum Universitätsstudium wie heute kannte man damals nicht. Wenn an der Jesuiten-Akademie in Münster bereits philosophische und theologische Vorlesungen vorgetragen wurden (und das ist kein Sonderfall), dann bedeutet dies, daß die Ausbildung der Kleriker bei den Jesuiten nach Inhalt und Aufbau einem Universitätsaufenthalt gleichwertig kam; es fehlte lediglich der akademische Abschluß. Die Studienjahre in Münster wurden z. B. von den Universitäten Köln und Paderborn voll angerechnet.

Aufschlußreich sind dann die Darlegungen über die Bemühungen Galens zur Reform der Volksseelsorge im 6. Abschnitt (221–312). Ziel aller Maßnahmen ist die Verlebendigung des Gemeindelebens durch die Einführung der katholischen Reform. Erst Galen verkündet die tridentinischen Reformdekrete und hat sie weitgehend in die Praxis umsetzen können (225). Er sorgt für eine geordnete Seelsorge, richtet verfallene oder entweihte Gotteshäuser wieder her, ermahnt Klerus und Gläubige zu häufigerem Sakramentenempfang, verpflichtet die Pfarrer

und Vikare zu regelmäßiger Predigt und Christenlehre und fördert Heiligenverehrung, Prozessionen und Wallfahrten.

Die Aufzählung der Galenschen Donationen (313–328) und die Liste der Mitglieder des Münsterer Domkapitels (337–349) bilden zusammen mit der Chronologie der Visitationen (350–363) und einem ausführlichen Register (380–410) nicht nur dem Lokalhistoriker eine willkommene Handreichung.

Vf. konnte in seiner Untersuchung zeigen, daß der „Soldat in der Soutane" durchaus den großen deutschen Reformbischöfen des 17. Jahrhunderts beizuzählen ist. Dabei unterließ er es nicht, auf negative Seiten seines Charakters und die durchgängige Vorrangstellung der Politik vor der Seelsorge aufmerksam zu machen. Denn allein seiner Initiative und Tatkraft ist die Durchführung der katholischen Reform im Bistum zu verdanken. „Galen war einer der bedeutendsten Bischöfe Münsters" (336).

Corrigenda: Eine Anzahl Druckfehler z. B. S. 85: corservatorium statt conservatorium; S. 110: 1969 statt 1669; S. 219: consursum statt concursum; S. 247 Anm. 187: bidendum statt bibendum.

Bochum Karl Hengst

Stutzer, Dietmar: **Die Säkularisation 1803.** Der Sturm auf Bayerns Kirchen und Klöster. – Rosenheim: Verlag Alfred Förg 1978. 319 S., Lw.

„Gesichertes und weithin auch neues geschichtliches Wissen in unwissenschaftlicher Form" (7) darzubieten ist keine leichte Aufgabe, und Kritik vom (in der Sprache des Vf.s zu reden) fachhistorischen Standpunkt an einem solchen „Wagnis" (8) könnte von dem, der die Geschichte der Säkularisation von 1803 und die Lücken ihrer Erforschung nicht kennt, leicht als unbillig empfunden werden. Sehr hoch gesteckt ist der Anspruch des recht gut ausgestatteten Buches. Er wird verfehlt, und auf die mit dem Untertitel des Buches angesprochenen Fragen geben die zahllosen Mikrologien schwerlich befriedigende Antworten und sicher nicht die „Gesamtbilanz des Klostersturms" (296f) in Kurbayern. Das feststellen heißt nicht, dem Vf. Dank und Anerkennung versagen für seine Bemühungen, die „beispiellosen Umwälzungen" der Säkularisation in Bayerns Wirtschaft und Gesellschaft, insbesondere im Leben der Landbevölkerung von bisher wenig oder nicht beachteten Quellen her, d. h. hauptsächlich der Klosterliteralien des Hauptstaatsarchivs in München zu beschreiben. Für den an wirtschafts- und agrargeschichtlichen Fragen vorrangig interessierten Vf. ist die Säkularisation auch „ein Drama des wirtschaftstheoretischen und wirtschaftspolitischen Denkens" (194). Welche Werte der bayerische Staat mit der Säkularisation „übernommen und welche er zerstört hat", habe er „nie gewußt und weiß es bis heute nicht" (183). Daß das soziale Sicherungssystem Bayerns („des ersten Sozialversicherungsstaats", S. 283) auf benediktinischen Vorstellungen und dem Versorgungssystem der altbayerischen Klöster und Stifte (267ff) sich gründe, ist eine interessante These, die es jedoch „ideengeschichtlich erst noch zu klären (284) gilt.

Anlaß zur Kritik an einem mit vielen Details und seitenlangen Quellenauszügen befrachteten und insgesamt anregenden Buch geben nicht nur sprachliche Nachlässigkeiten, Stilblüten (z. B. S. 260: „Vielleicht hatten die Steingadener Prämonstratenser um 1750, als sie die Wieskirche bauten, ihre wirtschaftlichen Kräfte und sogar ihre rationale Vernunft verbraucht") und reißerische Kapitelüberschriften (wie S. 164: „Der Radikalenerlaß von 1803"; S. 170: „Die Nachttöpfe der Nonnen von Geisenfeld"; S. 214: „Alte Suppenhühner für die Prälaten") sondern mehr noch vorschnelle, häufig von immer kleiner werdenden Maßstäben und Diminutivformen historischer Zustände und Prozesse mitbestimmte Urteile. Sie fordern umso mehr die Kritik heraus, als das Buch verspricht, „geschichtliches Wissen so aufzubereiten und darzubieten, daß auch der Nichtfachmann leichten Zugang zu diesem Wissensstoff findet" (8). Die Gefahr, daß hierbei das Nicht-Wissenswerte, nur die Neugierde flüchtig Befriedigende, als Gründlichkeit mißverstanden, historische Erkenntnisse schon früh erstickt, scheint dem Rezensenten nicht immer gebannt.

S. 55 wird „das Kurfürstentum Bayern in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts der wohl kirchenfeindlichste Staat auf deutschem Boden" genannt. S. 24 ist die Rede von „1000 Niederlassungen des Prämonstratenserordens in Europa im 13. und 14. Jahrhundert" – es waren höchstens 600–650. Eine „Landgrafschaft Hessen-Kassel (!) noch zu Lebzeiten von Martin Luther" (58) gab es nicht. Philipp den Großmütigen als „Kasseler Landgraf" (58) zu bezeichnen geht ebensowenig an wie Peter v. Osterwald von „Hessen nach Bayern" (62) kommen zu lassen. Osterwald ist in Weilburg (Fürstentum Nassau-Weilburg) geboren, mit 14 Jahren zur katholischen Kirche übergetreten und nach Studien in Leipzig, Jena, Halle, Straßburg, Aufenthalten in der Benediktinerabtei Gengenbach und in der Reichsstadt Augsburg, seit 1744 als Lehrer an Regensburger Abteien und dann im Dienst des Fürstbischofs Johann Theodor tätig gewesen und 1761 von dessen Neffen, Kurfürst Max III. Joseph, zum Direktor des Geistlichen Rates in München ernannt worden. Daß das von Preußen ausgehende Säkularisationsprojekt von 1742/43 „die geistlichen Fürstentümer innerhalb des bayerischen Staatsgebietes unberührt gelassen" (57) habe, trifft nicht zu. Der Begriff der „toten Hand" (56) ist nicht erst in der Aufklärung aufgekommen. Fehler wie „Augustinerchorherrenklöster" (22ff) statt Augustinerchorherrenstifte, „Premontré" (23f) statt Prémontré, „Luneville" (68f) statt Lunéville, „Kurfürst Maximilian II. Josef" (72) statt Kurfürst Maximilian IV. Josef, „Kloster Ebersbach" statt Kloster Eberbach usw., sollten nicht vorkommen. Nicht zuletzt aber wäre, wenn die „Begegnung der mobilen Gesellschaft von heute" (8) mit der Geschichte wirklich gefördert werden soll, dem interessierten „Nichtfachmann" mit einer kritischen, bibliographisch einwandfreien und ausgewogenen Zusammenstellung weiterführender Literatur eine Hilfe zu geben gewesen.

Fribourg/Schweiz Heribert Raab

Adolph, Walter: **Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943.** Bearbeitet von Ulrich von Hehl. – Mainz: Grünewald (1979). XLII, 304 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen Bd 28) Ln DM 38.–

Diese Aufzeichnungen sind deshalb besonders wertvoll, weil sie nicht nur zeitlich in unmittelbarem Zusammenhang mit den Ereignissen stehen, sondern auch von jemandem niedergeschrieben sind, der daran maßgeblichen Anteil hatte. A. war nämlich seit 1930 Geistlicher Sekretär der Katholischen Aktion im Bistum Berlin, von 1933 bis 1936 Leiter der Fachschaft der katholisch-kirchlichen Presse in der Reichspressekammer, dazu seit 1932 Schriftleiter des Berliner Kirchenblattes. Noch bedeutsamer ist, daß er einer der engsten Mitarbeiter des damaligen Bischofs von Berlin Konrad Graf von Preysing war. Das ergab viele Begegnungen mit Kardinal Bertram und anderen Bischöfen. A. hat für seinen Bischof manche Entwürfe gefertigt, er gewann Einblick in fast alle Probleme der weltanschaulichen und politischen Auseinandersetzung der Kirche mit dem Nationalsozialismus. In seinen Aufzeichnungen werden viele Persönlichkeiten mit ihren Aktivitäten unmittelbar lebendig gezeichnet. Man erinnere sich, daß es damals um die Freiheit der kirchlichen Presse ging, daß man der Kirche durch die sog. Sittlichkeitsprozesse zu schaden suchte. Die Devisenprozesse und die staatspolizeiliche Suche nach zu verfolgenden Geistlichen und Laien, endlich der Kampf um die Erhaltung der katholischen Schule, alles das spielt hier eine wichtige Rolle. Darüber findet man Dokumente, Entwürfe, Gesprächsnotizen, Berichte über die damalige öffentliche Meinung und vor allem auch die Meinungsäußerungen von Bischöfen und des Autors. Es ist festzustellen, daß dieser jeweils klar erkennen läßt, wer da schreibt oder spricht und wessen Meinung er wiedergibt.

Der Hrsg. hat gute Arbeit geleistet. Viele Personen und Begebenheiten kommen ja vor, wozu man in den Fußnoten gute Orientierung findet. Querverbindungen zwischen den Aufzeichnungsnummern werden angegeben. Ein „Chronologisches Register" (283–292) fügt die in den Aufzeichnungen erwähnten Ereignisse in deren Abfolge ein. Das ausführliche „Personen-, Orts- und Sachregister" (293–304) ist eine gute Benutzungshilfe.

An sich entzieht sich der Inhalt dieses Buches einer Kritik, es sei denn, man gestehe dem Rez. zu, seine eigenen Erinnerungen zu den hier dargestellten Ereignissen kurz und nur zum Teil einzubringen. Er ist nämlich der anonyme „Geheimsekretär" von S. 47, der 1933–1938 von Münster aus und 1939–1947 als Kaplan in Berlin den Ereignissen nahe war. Er darf deshalb wohl etwas zu dem Bild des Bischofs von Münster, Clemens August v. Galen anmerken, wie es in den Aufzeichnungen von A. herauskommt. Er hat diesen Bischof jedenfalls besser gekannt als A.

War dieser wirklich der „hundertprozentige Autoritätsmensch nach oben und unten" (186, 236)? Gehörte er zu den Männern, die selten ein kritisches Wort erreicht, mit denen man nicht beratend sprechen könne? Als Mann von „unten" weiß ich das besser, denn ich könnte die Ratgeber nennen, mit denen Bischof v. Galen sich besprach; ich weiß auch, was ich ihm selbst sagen durfte. Sein Ausspruch: „Ich weiß genau, daß mein Kaplan da anderer Meinung ist, aber jetzt bin ich eben Bischof". Er nahm einem eine andere Meinung nie übel und verlangte nur in wichtigen Dingen auf Grund entsprechender Argumente eine Zustimmung. Da behielt er sich Entscheide aus bischöflichem Amtsbewußtsein und oberhirtlicher Verantwortung vor.

Autorität nach „oben"? Wenn man das Wort von Kardinal Bertram nimmt, Galen meine, „er könne den deutschen Episkopat kommandieren wie seine westfälischen Bauern" (130), dann verkennt man, daß dieser eher etwas zuviel Respekt vor der Erfahrung und der Bedeutung der Kardinäle und besonders älterer Bischöfe und Priester hatte (232). Freilich hat er diesen gegenüber seine Meinung immer geltend gemacht, um sie zu dem zu veranlassen, was er für richtig hielt. Dabei mußte er auch mal zugeben: „Dazu werde ich den Herrn Kardinal nicht bewegen können." Schärfer hat er sich nie geäußert, niemals auch über Kardinal Bertram, dessen Kritik ihm nicht verborgen geblieben sein wird.

Man liest bei A., daß Galen „dem System des Dritten Reiches innerlich viel näher gestanden hätte als dem parlamentarischen System von Weimar (22, 229). Das stimmt sogar, insofern er nicht zugestehen wollte, daß alle Gewalt vom Volke ausgehe, die vielmehr nur von Gott her legitim sein könne. Das stimmt auch, weil er bedachte, daß viele Parlamentarier nicht unabhängig wären, und weil er meinte, man könne über Wahrheit und Recht doch nicht einfach durch Abstimmung eines Parlaments befinden. Auch daß es „sein innerlichster, persönlicher Wunsch sei, mit dem Dritten Reich zum Frieden zu kommen" (22), ist richtig, gilt aber nur unter der Voraussetzung, daß Staat und Partei die Rechte Gottes und der Kirche im Sinne des Konkordates voll und ganz gewahrt hätten. Der staatlichen Gewalt als Garant der gesetzlichen Ordnung und der Wohlfahrt des Volkes gestand er sogar gewissensbindende Autorität zu.

Je länger je mehr mußte er freilich einsehen, daß der Staat selbst von den christentumsfeindlichen Tendenzen bestimmt war. Auch da fühlte er sich nicht berechtigt, zum Ungehorsam gegen die Obrigkeit aufzufordern und Widerstand zu leisten, es sei denn gegen offenkundigen Frevel gegen Gottes Gebote und gottgegebene Menschenrechte. Gegen die nationalsozialistische Weltanschauung hat er klar genug Stellung genommen, so daß man sich nur wundern kann, bei A. S.201 zu lesen: Galen habe „letzten Endes doch mit dem nationalsozialistischen System sympathisiert". Wer sonst unter den Bischöfen sah so früh und so klar, was da gespielt wurde, daß er schon 1934 einen solchen Osterhirtenbrief geschrieben hätte wie der Bischof von Münster? Sofort mit Beginn seines Bischofsamtes begann er, sich durch Lektüre der wichtigsten Parteiorgane ein klares Bild über die NS-Weltanschauung zu machen (so gegen 229). Wie anders mußten wir z. B. am 6. April 1938 in Rom zur Kenntnis nehmen, wie vertrauensselig Kardinal Innitzer gegenüber einer angeblichen Sinnesänderung Hitlers war, und daß die beiden Begleiter des Kardinals zugeben mußten, daß sie keine der Schriften der weltanschaulichen Propaganda des NS kannten.

In den Aufzeichnungen von A. wird offenbar, daß eine unterschiedliche Auffassung darüber bestand, wie man mit den Nazis verfahren solle. Kardinal Bertram hoffte auf die Wirkung einwandfrei formulierter diplomatischer Briefe, die nie so gegensätzlich waren, daß Verhandlungen über die Ausführung des Konkordates abgeschnitten wären. Er soll Bischof Galen mit dem Elefanten im Porzellanladen verglichen haben. Dieser habe kein Fingerspitzengefühl (130). Als man auch in Berlin einsah, daß man zu den Gläubigen klar und kämpferisch sprechen müsse, wie der münstersche Bischof es tat, da stellt er fest, daß man dort „münstere" (137, 219). Dabei mußte Kardinal Bertram einsehen, wie wenig Einfluß seine Eingaben hatten. Bischof v. Galen erzählte, wie dieser ihm gesagt habe: „Man sagt immer, der Erzbischof von Breslau täte nicht genug für die Kirche dem Staat gegenüber. Soll ich Ihnen mal zeigen, was ich alles schon dahin geschrieben habe?" Er zeigte eine volle Mappe. „Soll ich Ihnen auch zeigen, welche Antworten ich bekommen habe?" Er zeigte eine leere Mappe.

Wenn Bischof v. Galen auch nicht daran glaubte, daß die Nazis das Konkordat wirklich einhalten wollten, so berief er sich doch darauf, was A. (130) für komisch hält, wenn man „nicht gleichzeitig die hinterhältliche Taktik der Partei in der Nichteinhaltung" brandmarke. Wollte der Bischof von Münster denn durch die Bezugnahme auf das Konkordat etwas anderes? Er sah in ihm eine letzte, wenn auch vielfach brüchige Absicherung kirchlicher Belange und konnte da Kardinalstaatssekretär Pacelli zitieren: „Man sagt manchmal, wir sollten das Konkordat aufkündigen. Wir könnten es. Sagen Sie, sollen wir es tun? Ich bin der Meinung, ein schlecht gehaltenes Konkordat ist immer noch besser als keines."

Wiederholt wird in den Aufzeichnungen gegen die Art und Weise, wie Bischof v. Galen den weltanschaulichen Kampf führte, eingewandt (185, vgl. auch 202, 236), er erkenne „die Gefährlichkeit der Situation nicht vom Grundsätzlichen her und sei demzufolge auch nicht zu einem allseitigen, konsequent durchzuführenden Gegenstoß innerlich bereit". Wenn A. doch nur an irgendeiner Stelle notiert hätte, wie diese Kritiker sich diesen Gegenstoß gedacht haben, mit welchen Motiven und Mitteln sie ihn hätten mit Aussicht auf Erfolg führen können! Wenn der Bischof von Münster von Einzelfällen ausging, dann bestimmte ihn das Bestreben, von unbedingt unanfechtbaren Tatsachen auszugehen, an denen exemplarisch die Tendenz und das Unrecht nachzuweisen waren. Übrigens braucht man nur seine Hirtenbriefe zu lesen, um festzustellen, wie sehr er die rechten Grundsätze vertrat.

Das möge hier genügen, um in einigen Fällen auf Äußerungen zum Bischof von Münster einzugehen. Darüber hinaus werden viele Persönlichkeiten mit ihren Anschauungen und ihrem Wirken lebendig dargestellt. Was A. schreibt: „Man muß in dieser Zeit sehr scharf visieren" (56), das hat er erstaunlich einsichtig und gut urteilend getan, nicht nur im Hinblick auf die damaligen Probleme, sondern auch in Kritik an den handelnden Personen. Es sieht so aus, als wolle er eine Lücke geschichtlicher Überlieferung auffüllen, die sein Bischof ihm gegenüber einmal aufwies, es würden später für die Forschung fehlen „die subjektiven Urteile und Gefühle der einzelnen Bischöfe", ihre „Gedanken und Erwägungen" (63). In entsprechenden Charakterisierungen liegt der Wert und der Reiz der Aufzeichnungen und doch liest man sie mit Unbehagen, was denn die Charakterisierung von Bischöfen, Domkapitularen usw. jeweils für die kirchenpolitische Auseinandersetzung bedeutet. Ob da A. nicht doch zu „scharf visiert" und, so sicher sie formuliert sind, in seine Urteile doch manche subjektive Gefühle einfließen läßt? Er hat leider für die weiteren Jahre keine Aufzeichnungen hinterlassen. Man würde gerne von ihm erfahren, was er etwa zu den Predigten des Bischofs von Galen 1941 zu sagen hätte. Daß A. aber im ganzen die von ihm beurteilten Zeitgenossen nicht herabsetzen, sondern gerecht beurteilen wollte, das bezeugen seine weiteren Schriften der späteren Jahre, besonders wohl „Sie sind nicht vergessen". Gestalten der jüngsten deutschen Kirchengeschichte. Berlin 1972 (vgl. auch XVIIIf).

Gesehen im Rahmen auch der späteren Schriften sind die Aufzeichnungen von A. ein Zeugnis seiner bedeutenden Persönlichkeit sowohl im persönlichen Einsatz als auch hinsichtlich der Dokumentation über einen wichtigen Abschnitt der Berliner und deutschen Kirchengeschichte.

Münster Hermann Eising

Das Bistum Linz im Dritten Reich. Hrsg. von Rudolf Zinnhobler. – (Linz): Oberösterreichischer Landesverlag (1979). XVIII, 468 S., 76 Abb. (Linzer Philosophisch-theologische Reihe Bd 11) Lw. DM 46.–

Die Geschichte des nationalsozialistischen Kirchenkampfes auf Bistums- oder Landesebene ist auch in Österreich bislang erst ansatzweise erforscht. Der von Rudolf Zinnhobler herausgegebene Sammelband „Das Bistum Linz im Dritten Reich" sucht diese Lücke für Oberösterreich zu schließen. Die insgesamt sechzehn Beiträge aus der Feder von dreizehn Autoren reichen von einer allgemeinen Darstellung der „Kirche Oberösterreichs zur Zeit des Nationalsozialismus" oder des Schicksals der (Franziskaner-) Klöster und Stifte im Bistum Linz über Porträts der beiden Bischöfe Gföllner († 1941) und Fließer bis hin zu Erinnerungsberichten über die Haltung der katholischen Jugend.

Die einzelnen Beiträge unterscheiden sich nach Umfang wie Qualität, ohne daß eine ordnende Hand spürbar wäre, die auf argumentative oder stilistische Schwächen, strikte Einhaltung des Themas, unbeholfenen Umgang mit wissenschaftlicher Zitierweise oder die vielen unnötigen Wiederholungen und Überschneidungen geachtet hätte. Gerade auch die Einleitung des Herausgebers bedürfte gründlicher Umarbeitung; das Nachwort bestätigt die Einwände des Rezensenten.

Auf eine Vereinheitlichung der Zitation ist verzichtet worden, ebenso darauf, die in den Anmerkungen der einzelnen Beiträge genannte Literatur in einem Literaturverzeichnis zusammenzustellen. Ein Register fehlt.

Auch wenn Neuland zu betreten war und vieles erst aus den Akten rekonstruiert werden mußte: Als Ergebnis sechsjähriger „intensiver Sammelarbeit" (VII) enttäuscht der Band trotz seines Umfangs, und zwar vor allem in formaler, aber auch in sachlicher Hinsicht. Er bleibt unter dem inzwischen erreichten Niveau der Kirchenkampfforschung.

Bonn Ulrich von Hehl

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

Die vorliegende „Kritische Dogmatik", welche Gotthold Hasenhüttl seinen Hörern widmet, stellt wohl den dogmatischen Grundkurs dar, den Vf. den Studenten in Saarbrücken hält. Darauf deutet nicht nur die Widmung hin. Der Aufbau der sieben Kap. verrät gleichfalls die Intention, eine dogmatische Grundinformation zu bieten. Die sieben Abschnitte tragen die Überschriften: Was ist Wahrheit? – Jesus Christus – Gott – Mensch – Kirche – Sakramente – Eschatologie.

Vf. erläutert seine spezifische Absicht, die sich in dem Titel „Kritische Dogmatik" ankündigt, im Vorwort wie folgt:

Dogmatik solle „systematische Rechenschaft über den christlichen Glauben geben, der einen allgemein verbindlichen Ausdruck gefunden hat" (10). Diese systematische Rechenschaft aber solle in diesem Werk als „Information ohne Denkverbot" (9) geboten werden. Das bedeutet für den Vf., es solle über die Dogmen der katholischen Kirche informiert werden, zugleich aber eine „emanzipatorische Arbeit" (9) geleistet werden, die im Verständnis der Dogmen alle „autoritären Fremdbestimmungen" und „falschen Begründungsversuche" (ebd.) überwinde. Die Dogmen müßten in „kritischer, kommunikativer Freiheit" (ebd.) erörtert werden. Dabei macht Vf. bereits im Vorwort darauf aufmerksam, es gehe ihm darum, die christliche Wahrheit des Glaubens in ein „neues Koordinatensystem" (ebd.) einzuzeichnen.

Wie führt Vf. sein Programm durch?

Die Kap. weisen – mit Ausnahme des 1. Kap. – eine formale Übereinstimmung im Aufbau vor: Es werden jeweils unter verschiedenen Gesichtspunkten zum Thema Jesus Christus, Gott etc. die im Denzinger enthaltenen Definitionen bzw. lehramtlichen Texte resümiert. Dabei werden weder eine geschichtliche Einordnung der aus sehr unterschiedlichen Jahrhunderten stammenden Aussagen vorgenommen, noch eine wenigstens skizzenhafte Zusammenschau mit den biblischen Aussagen geboten. Die lehramtlichen Texte werden rein als solche resümiert. Mit diesem Verfahren ähnelt diese Dogmatik den neuscholastischen Kompendien vergangener Jahrzehnte. Aber während dort wenigstens eine wenngleich ungeschichtliche bibeltheologische und theologiegeschichtliche Argumentationssequenz folgte, zusammengestellt unter dem leitenden Interesse, die lehramtlichen Texte zu stützen, kehrt sich bei H. die Sache um. Die Sätze werden – ohne biblische und patristisch-theologische Kriterien – einer radikalen Beurteilung bzw. Verurteilung unterworfen und neu interpretiert. Die Prinzipien der Evaluation und Neuinterpretation entfaltet H. im 1. Kap. unter der Überschrift ‚Was ist Wahrheit?'. Unter Berufung u. a. auf Jaspers, Heidegger, Erich Fromm präpariert H. hier zwei Wahrheitstypen heraus, einen objektivistischen und einen relationalen Wahrheitstyp. Alles, was Ausdruck eines „objektivierenden" Denkens ist, wird im Folgenden abgelehnt. Sämtliche lehramtlichen Texte werden im Rahmen des relationalen Wahrheitstypus neu interpretiert. Die geistige Struktur des Buches ist von daher denkbar klar und durchsichtig.

Aufgrund dieser eindimensionalen und ungeschichtlichen Struktur verführt die Dogmatik von H. geradewegs dazu, im Sinne einer neuscholastischen „Denzingertheologie" eine Aufrechnung der Häresien vorzunehmen. Die Ausbeute wäre beträchtlich, da nahezu kein Satz lehramtlicher Art ungeschoren davonkommt. Die alten Konzilien sind davon ebenso betroffen wie die mittelalterliche Sakramentenlehre, die tridentinische Rechtfertigungslehre, aber auch das evangelische Rechtfertigungsverständnis, das 1. Vatikanum oder die Barmer Erklärung. Der Rez. sieht sich – wegen der Konstanz des Verfahrens – von der Mühe entbunden, die fundamentalen Abweichungen im einzelnen aufzulisten, zumal Vf. selbst erklärt, daß eine Neuinterpretation der Glaubensaussagen „absolut notwendig" ist. „Diese Interpretation muß dann sehr oft außerhalb des Sinnes liegen, den die Kirche ihrer Aussage gegeben hat" (65).

Es soll im Folgenden so vorgegangen werden, daß zunächst die vom Vf. im 1. Kap. erarbeitete Kriteriologie dargestellt und kritisch reflektiert wird. In einem zweiten Schritt sollen dann an ausgewählten Beispielen die Anwendungen dieser Kriteriologie demonstriert werden. In einem dritten Schritt soll das Fazit gezogen werden.

1. Zwei Wahrheitstypen –

Zur Kriteriologie von Gotthold Hasenhüttls Dogmatik

In seinem ersten Abschnitt über zwei Wahrheitstypen parallelisiert Vf. die Jaspersche Differenz zwischen Glauben und Wissen (unter dem Stichwort relationale und objektivierende Wahrheit), Erich Fromms Unterscheidung von Sein und Haben, funktionales und metaphysisches Denken nach Ricoeur und Gadamer, begründendes Denken und kommunikativen Bezug unter Verweis auf Heideggers „Satz vom Grund". Die hier angesprochenen Differenzen, die bei den einzelnen Autoren sehr deutlich ein eigenes Profil tragen, werden vom Vf. in ein handliches Schema eigener Prägung gebracht: Vf. bestimmt den einen Wahrheitstypus als Bewegung des Vollzuges menschlicher Existenz, in der der Mensch zugleich beim anderen, in der Gemeinschaft ist und die Bedeutung des Vollzuges im Vollzug selbst unmittelbar gegeben ist. Alles Fragen nach Grund, Ziel, Zusammenhang wird dem anderen, wesentlich analytischen, objektivierenden Wahrheitstypus zugewiesen.

Vf. beteuert zwar, daß das relationale Wahrheitsverständnis, die Wahrheit im Vollzug, den anderen Wahrheitstypus fundiere (vgl. etwa S. 34). Vf. spricht sogar von einer „dialektischen Vermittlung", die einzige Art aber, wie er diese Vermittlung beschreibt, lautet: „Im Suchen des Grundes kann uns aufgehen, daß wir nicht weitere Gründe suchen müssen; die relationale Wirklichkeit würde sonst zerstört" (34). Die Verkürzung, in der dabei etwa der Heideggersche Gedanke vom Vf. assimiliert wird, erweist sich in der Polemik des Vf.s gegen die christliche Hoffnung auf die beseligende Gottesschau, wie die Polemik gegen den „roten Helden" Blochs, der bewußt auf das Nichts zugeht. Beides wird abgelehnt mit der Begründung: „Dort wo wir im Handeln wirklich ganz bei der Sache sind, ist jede weitere ‚letzte' Begründung überflüssig. Dies gilt für jeden Augenblick, in dem wir uns sachgerecht verhalten und in unserem Sein ganz von dieser Beziehung bestimmt werden" (238). „Unser geistiger Mangel soll uns nicht auf eine jenseitige Transzendenz verweisen, sondern im Diesseits diese ‚Transzendenz' ermöglichen, indem wir uns ganz in unser relationales Tun hineingeben und so eine Erfüllung empfangen, die in sich etwas Ganzes, Totales ist. Das bedeutet, daß wir nicht nur darauf verzichten, menschliches Dasein von der Wirkursache her (Schöpfung), sondern ebenso von der Finalursache her (Eschaton) zu erklären." Man sollte, wenn man sich auf Heidegger und seinen Wahrheitsbegriff beruft, doch wissen, daß für Heidegger Entschiedenheit etwas mit dem Vorlauf in den Tod zu tun hat und im Tod, der den Menschen angeht, das Nichts waltet. Desgleichen ist zu beachten, daß Heidegger zwar ein metaphysisches Denken des Grundes ablehnt, ständig aber über Fundierungsverhältnisse und Erfüllungsverhältnisse reflektiert, Sachverhalte also, in denen Grund und Ziel auf nichtmetaphysische Weise wiederkehren.

Das zuletzt angeführte Zitat weist darauf hin, wie Vf. im Vollzug, der seine Sinnhaftigkeit in sich hat, die Identitätsfindung des Menschen, seine Erfüllung, ja sein Heil sieht. Immer wieder finden sich Worte wie „Erfüllung", „Ganzes", „Totales" (vgl. S. 239). Im Abschnitt ‚Himmel – Hölle' heißt es dann in bezug auf den Himmel „wir Menschen ... sind der Himmel". „Für sich allein sein zu wollen, ist Unglück. Für einander da sein ist Himmel" (272). Man fragt sich verwundert, wo Vf. bei Jaspers, Ricoeur, Gadamer, Heidegger, Fromm entdeckt haben mag, daß nichtbegründendes, nichtmetaphysisches Denken bzw. philosophischer Glaube Erlösung, Heil, Erfüllung sei?

Um Mißverständnisse auszuschalten: Der Rez. ist mit dem Vf. der Meinung, daß die angeführten Unterscheidungen von Glauben und Wissen bei Jaspers, die Differenzierung zwischen einem begründenden technischen Räsonnieren und dem Denken durchaus ihren Sinn haben. Der Rez. ist mit dem Vf. der Meinung, daß ein rein verstandesmäßiges – im Gegensatz zum vernunftmäßigen – Denken in der Theologie wie in der Philosophie in Aporien führt. Das Fatale an der kritischen Dogmatik von H. ist es aber, daß er das Denken wiederum auf der Ebene des Verstandes, der technischen Rationalität ansiedelt, nur eine Reihe von Operationen und Fragen verbietet, den Verstand in die verschwimmende Unmittelbarkeit von Vollzügen bannt.

2. Konsequenzen für die Glaubenslehre

Die Konsequenzen aus diesem Wahrheitsverständnis ergeben sich logisch im Hinblick auf die einzelnen Sachgebiete, welche in der Dogmatik angesprochen werden.

Offenbarung ist infolgedessen nicht zu verstehen als Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. Hier würde von einem „Grund" her gedacht. Was ist, offenbart sich vielmehr in der Erfahrung, und Erfahrung ist Erschließung von Wahrheit, von Absolutem im Vollzug (vgl. S. 45–49). „Die Wahrheit ist also prozessual zu verstehen, wobei sie nicht irgendwo einen privilegierten Ort hat, sondern sich im ganzen Geschichtsprozeß realisiert bzw. realisieren kann. Der in Zeit und Geschichte vollzogene Dialog kann Wahrheit eröffnen und ist so ‚Vollzugsort' der Wahrheit." Mit diesem Satz wird die Mitte katholischer Dogmatik getroffen, insofern sie wesentlich von Jesus Christus als der Offenbarung Gottes und der Aufdeckung der Wahrheit des Menschen ausgeht.

Entsprechend dem zitierten Satz wird die Bedeutung Jesu Christi nicht gesehen in dem, was er ist. Hier würden schon wiederum Begründungen angegeben. Vielmehr geht seine Bedeutung in seinen Vollzügen auf. In der Praxis Jesu werden anthropologische Sachverhalte aufgedeckt (vgl. S. 70). Insofern hat Jesus Christus Modellcharakter für den Menschen. Der Glaube, d. h. der Vollzug des ersten Wahrheitstypus (!), ist in der abendländischen Tradition faktisch christologisch bestimmt. Das Homoousios von Nikaia erklärt sich aus der Tatsache, daß einerseits die Menschen mit Jesus Heilserfahrung gemacht haben, d. h. durch ihn in einen rechten menschlichen Vollzug hineingefunden haben. Auf der anderen Seite haben die damals unreflektierte Selbstverständlichkeit, von einem höchsten Gott zu sprechen, sowie die Unsterblichkeitssehnsucht dahin geführt, Jesus aufgrund der Heilserfahrung, die

man mit ihm machte, der göttlichen Sphäre zuzuordnen. Positiv wertet Vf. an der nizänischen Formel, daß damit bezeugt sei, in menschlicher Beziehung, in menschlicher Begegnung könne dem Menschen Göttliches zuteil werden. Dabei steht das Wort „göttlich" für Heil, Erfüllung, Ganzheit, Totalität, Identitätserfahrung im Vollzug (vgl. S. 76). Glaube an Jesus Christus meint in diesem Sinn „anthropologischen Selbstvollzug" (vgl. S. 93).

Im Hinblick auf Gott ergibt sich: Gott „ist Ausdruck für Beziehung, die trägt, die den Menschen in seinem Vollzug erfüllt, die Sinn gibt" (122). Dabei unterscheidet H. „Gott" nochmals vom Menschen, insofern diese Beziehung nicht einfach einen zwischenmenschlichen Kontakt meint, den der Mensch herstellen kann. Beziehung trägt vielmehr den Charakter des Geschenkes, des Sinn-Ereignisses. Als Synonym für die Bezeichnung „Gott" stehen so die Worte „Liebe" oder „göttliches Ereignis". Der Rez. konnte bei aller Mühe des Stellenvergleiches nicht entdecken, daß es hier um ein anderes Geschenk geht, als bei jeder Sinn-Erfahrung, die ja nie einfach hergestellt werden kann. So wird Gott „zum Prädikat menschlichen Lebens" (124). Dabei bedeutet „Prädikat menschlichen Lebens" nicht eine Eigenschaft am Menschen, vielmehr wird dieses Prädikat dem Menschen zuteil, wo er „in sich über sich hinausgeht auf das positiv Eindeutige hin" (124), d. h. sich findet in dem charakterisierten Vollzug. Aufgrund dieser Charakteristik ist es verständlich, daß Vf. im Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer lediglich den Ausdruck objektivistischen Denkens finden kann.

Man erspare dem Rez. die Wiederholung dieser Argumentationsfiguren in den verschiedenen Sachbereichen. Der kundige Leser kann sich leicht selbst denken, wie etwa die Rechtfertigung des Sünders durch Jesus Christus anthropologisch gewendet, die Sakramentenlehre rein symbolisch gedeutet, die Lehre von den Eschata in eine pure Präsenz transformiert wird. Erwähnt sei lediglich noch, daß die Mariologie in einer peinlichen Weise gnostisch wirkt: „Wo der Mensch frei von Entfremdung ist, dort sind Ehe und Jungfräulichkeit dasselbe. Und dort, wo Gott unter den Menschen geschieht, in ihrem Beisammensein, da ist die ‚jungfräuliche Mutter', da geschieht in der Weitergabe des rein positiven Lebens ‚Jungfrauengeburt" (180).

3. Das Fazit

Was ist das Fazit in dieser kritischen Dogmatik? Es ist die Reduktion christlichen Glaubens auf einen schmalen und armen Anthropologismus. So engbrüstig und abstrakt, wie hier im Eingangskapitel die Beziehung des Menschen auf die Wahrheit und damit die Wahrheit des Menschen umschrieben werden – ein Ansatz für die Einbeziehung von Wissenschaft, Wirtschaft und Technik, gesellschaftlicher Problematik in die Wahrheitsbeziehung des Menschen leuchtet nirgends auf – und dies dann Kapitel um Kapitel durchgehalten wird, bekommt man geradezu Lust, nach Feuerbach, Marx oder Nietzsche zu greifen, um den Glauben wenigstens auf ein etwas volleres Menschenbild reduziert zu sehen.

Der Rez. gesteht freimütig, daß er sich nach Lektüre dieser „Dogmatik" erschreckt gefragt hat, ob alle Publikationen um die Methode der dogmatischen Theologie, die biblische Begründung, die theologiegeschichtliche Einordnung lehramtlicher Aussagen, die Diskussionen um eine angemessene Hermeneutik so wenig gefruchtet haben, daß eine solche Publikation heute möglich ist.

Mit dieser scharfen Kritik soll dem Vf. nicht die gute Intention abgesprochen werden, dem Verständnis des Glaubens heute zu dienen, indem das Glaubensverständnis aus Verkrustungen eines objektivistischen Denkens freigesetzt wird. Dieses Vorhaben aber wird mit einem so unzulänglichen Instrumentarium durchgeführt, daß das Resultat eine Verzerrung eben dieses Glaubensverständnisses darstellt.

Münster Peter Hünermann

Seifart, Arnulf: **Der Gott der „politischen Theologie".** Die Entwicklung der Gottesdiskussion vom kämpfenden Nationalgott bis zur christlich motivierten Strategie des Guerillakrieges. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger Verlag (1978). XV, 377 S. brosch. DM 36.80

Diese überarbeitete und gekürzte Fassung einer 1976 dem Fachbereich Religionswissenschaften an der Justus-Liebig-Universität in Gießen vorgelegten Diss. setzt sich die interessante Aufgabe, den Gottesbegriff der neueren „politischen Theologie" zu analysieren und hinsichtlich seiner Christlichkeit zu beurteilen. Da dort zur theologischen Rechtfertigung immer wieder auf biblische Motive und Aussagen zurückgegriffen wird, hält sie es auch für notwendig, „den Problemkreis der christlichen Gottesfrage zunächst kritisch von den biblischen Quellen an bis hin zu ‚hoffnungsvollen' theologischen Entwürfen der Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung gesellschaftspolitischer und philosophisch-weltanschaulicher Einflüsse auf die Gottesvorstellung zu untersuchen" (1).

Die Arbeit hat drei Teile. Der erste bringt unter dem Titel „Zur Gottesdiskussion der Gegenwart" eine Übersicht über das christliche Gottesverständnis vom AT bis zur Gegenwart (3–133). Mehr als die Hälfte davon gilt der Gottesfrage im 20. Jahrhundert (54–133), die „politische Theologie" einbezogen (102–120 bzw. 133). Der 2. Teil („Das Ärgernis ‚politischer Theologie'", 135–256) soll anscheinend die politisch-theologische Hermeneutik der „politischen Theologie" und damit die Voraussetzungen von deren Gottesverständnis klären. Der 3. Teil versteht sich als „Grundlegung einer Stellungnahme" (257–334). Ein Literaturverzeichnis (335–350) und umfangreiche Register schließen den Band (351–377).

So vielversprechend das Thema klingt – die Ausführung enttäuscht in mehrfacher Hinsicht.

1. Aufgrund der formalen Mängel (Undurchsichtige Gliederung, Unmenge von Nebensächlichkeiten, Wiederholungen, zahlreiche lange Zitate und Paraphrasen) ist die Arbeit äußerst mühsam zu lesen. Eine Straffung des Textes auf die Hälfte des jetzigen Umfangs wäre sicher von Vorteil gewesen.

2. Der theologiegeschichtliche, dogmengeschichtliche und geistesgeschichtliche Vorspann hätte hier eine durchaus sinnvolle Funktion zu erfüllen. Er könnte nämlich die Sachfrage (den Gottesbegriff der „politischen Theologie") problemgeschichtlich erhellen helfen und zugleich auch die Maßstäbe zu ihrer systematischen Beurteilung überlieferungsgeschichtlich herausarbeiten. Beides ist nur zu einem geringen Teil gelungen. Der geschichtliche Abriß ertrinkt in Einzelheiten, der problemgeschichtliche Zusammenhang gerät über verschwommene Andeutungen kaum hinaus. Von einer besonderen Berücksichtigung gesellschaftspolitischer Einflüsse auf die Geschichte des christlichen Gottesverständnisses kann erst recht nicht die Rede sein (vgl. die Andeutungen 21f, 23, 86f): Die Geschichte des abendländischen Gottesverständnisses bleibt ein nebeneinander gereihtes Vielerlei von philosophischen und theologischen Überlegungen und Begriffen.

3. Noch verwirrender ist der 2. Teil der Arbeit, die Darstellung der hermeneutischen Grundlagen der „politischen Theologie". Schuld daran ist sicher auch, daß der Begriff „politische Theologie" völlig unreflektiert verwendet wird und deshalb auch auf alles mögliche bezogen werden kann. So stehen z.B. Metz und Moltmann unmittelbar neben Sölle und Helder Camara; Cox, Schillebeeckx und Camillo Torres neben Assmann, Gutiérrez und Shaull; Roland F. Smith und Cardenas neben A. Th. van Leeuwen, Gollwitzer und A. Rich usw. Ein seltsames Durcheinander auch bezüglich der behandelten Einzelfragen. Der 1. Abschnitt dieses 2. Teils ist überschrieben mit „Voraussetzungen theologischen Redens von Gott heute" (137–156). Er beginnt mit einer etwas undurchsichtigen Wiedergabe eines Aufsatzes von J. Sittler über die Gottesfrage (137–140). Dann wird die Frage des Wissenschaftscharakters der Theologie im Zusammenhang analytischer Philosophie besprochen (M. Gatzemeier, Barths Kritik an H. Scholz, W. Pannenberg) (140–150). Das nicht sehr aufregende Ergebnis: Theologie hat einen Sonderstatus in der Wissenschaft, bedingt durch die Voraussetzungen des Glaubens, des kirchlichen Dogmas und Lehramts (151–156). Die daran anschließenden Abschnitte diskutieren dann in lockerem Zusammenhang einige Fragen der politisch-theologischen Hermeneutik (156–194) und beziehen auch gleich die lateinamerikanische Theologie mit ein (194–209). Daß es hier eventuell erhebliche Differenzen gibt, wird nicht bemerkt. Der ganze zweite Teil dieses 2. Teils der Arbeit ist der Diskussion des Revolutionsthemas (Gewalt, Gewaltlosigkeit) gewidmet (210–256). Hin und wieder wird versucht, einen Bezug zur Gottesfrage herzustellen, aber daß dies das Hauptthema der Arbeit ist, wäre allein von ihrem 2. Teil her nicht zu erraten.

4. Der 3. Teil der Arbeit ist vielfach nur eine Wiederholung dessen, was bereits im 1. und 2. Teil gesagt worden ist. Weil im Begriff der „politischen Theologie" nicht differenziert worden ist, bleibt auch die Kritik nebulos. Am ehesten ist sie noch dort identifizierbar, wo sie Extrempositionen (wie etwa D. Sölle, R. Shaull, C. Torres usw.) im Auge hat. Das dürfte dann auch der Generalnenner der Kritik sein: „Politische Theologie" folgt dem Trend der angepaßten Säkularisierungstheologien des 20. Jahrhunderts, gegen die eigentlich schon die Dialektische Theologie den entscheidenden Einspruch formuliert hat.

Insgesamt also: Eine Unmenge von Einzelheiten, aber für die systematische Diskussion der Gottesfrage oder der „politischen Theologie" nichts wesentlich Neues.

Regensburg Siegfried Wiedenhofer

Klinger, Elmar: **Ekklesiologie der Neuzeit.** Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1978. 264 S. br. DM 58.–

Der Titel des Buches wäre mißverstanden, wollte man dabei eine umfassende Darstellung der Ekklesiologie der Neuzeit erwarten. Der Untertitel zeigt die spezifische Thematik besser an: „Grundlegung bei Melchior Cano"; der Zusatz „und Entwicklung" gilt der Frage, wie Melchior Canos Konzept geschichtlich weiterentwickelt bzw. auch umgestaltet wurde. Daraus erklärt sich, daß in dieser Untersuchung aus der Theologie der Neuzeit, vor allem im 19. Jahrhundert in Deutschland, solche Autoren gewählt wurden, bei denen dieser Zusammenhang erkennbar bleibt: z. B. Oberthür, Gengler, Zimmer. Hier hat Vf. Neuland betreten. Daß er im Zusammenhang der Reich-Gottes-Theologie die „Tübinger Schule", vor allem J. S. Drey, über die er früher 1969 eine große Monographie geschrieben hat (Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte), nur in einer Fußnote erwähnte (141, Anm. 45) ist auch mit der dabei gegebenen Begründung: „Dreys Dogmatikentwürfe sind nie erschienen" nicht recht einzusehen – angesichts von Dreys Apologetik und vieler seiner Aufsätze. Auch daß die zur Sache gehörenden Arbeiten von J. R. Geiselmann und F. X. Arnold keine Erwähnung fanden, ist nicht ganz verständlich. Die pauschale These aber: „Kirche und Theologie der Neuzeit sind bis heute noch so gut wie unerforscht" (16) scheint mir stark überzogen.

Der erste Teil der vorliegenden Arbeit gilt der eindringlichen Analyse von Melchior Canos theologiegeschichtlich bedeutsam gewordenen Hauptwerk: De locis theologicis.

Dessen Bedeutung wird so umschrieben: „Der Zusammenhang von Kirche und Theologie im Begriff einer Theologie, die um ihren eigenen Ursprung in der Kirche weiß, ist das zentrale Thema des Begriffs dogmatischer Theologie. Es wurde erstmals von Melchior Cano ... behandelt" (19). Deshalb nennt Vf. Canos Buch die „Grundlage neuzeitlicher Ekklesiologie". Seine Leistung beschreibt K. als „Integration von positiver und spekulativer Theologie im Begriff der Autorität" (39 Anm.).

Der Begriff Autorität wird in Canos Theologie und Ekklesiologie zum tragenden Element, zum Prinzip. In dem Begriff Autorität ist auch das für die Theologie bestimmende Moment des Geschichtlichen gegeben: „Autorität als Ort der Geschichte ist Prinzip der Theologie"; „Theologie hat ihren Ort in der Geschichte, und die Geschichte ist Ort der Theologie" (33). Autorität ist deshalb ein unentbehrliches ekklesiales und theologisches Prinzip. So kann auch gesagt werden: „Die Kirche ist Ort und Prinzip des Glaubens, Ort des Glaubens als Gemeinde und Prinzip als Autorität. Die Grundlegung der Kirche geschieht im Begriff der Autorität" (13). Sie „ist der Ort, wo die Autorität des Glaubens zu einem Prinzip des Handelns in der Geschichte wird und kirchliches Handeln in der Geschichte die Autorität des Glaubens hat" (63). So entsteht die Ekklesiologie als fundamentaler Traktat. Er wird zur Grundlage einer jeden Theologie, die auf sich als Ort in der Geschichte reflektieren will" (55). Die Autorität der Kirche ist konkret „universelle Feststellungskompetenz" (58), die sich durch „Verbindlichkeit und Allgemeinheit" (62) auszeichnet.

Es gibt auch eine Autorität für die Theologie. „Wo immer die Theologie Aussagen über den Glauben macht, ist sie Autorität. Wo immer die Autorität Zeugnis vom Glauben gibt, ist sie Ort der Theologie" (46).

Auf dieser Basis kommt M. Cano zu einer Einheit von Glaubensgemeinschaft und kirchlichem Amt (65). Auf dieser Grundlage kann er auch von der Unfehlbarkeit des Glaubens in der hörenden Kirche sowie von der Unfehlbarkeit der lehrenden Kirche sprechen, vor allem von der Unfehlbarkeit des Papstes (67). Unfehlbarkeit ist demnach ein Prädikat des Glaubens, nicht der Macht. „Der Papst kann es nicht kraft seiner Macht, sondern kraft seiner Autorität in Anspruch nehmen" (74). Allerdings heißt es auch: Autorität und Macht, Autorität und Gewalt sind nicht zu trennen (63). „Kraft der Autorität des Glaubens hat die Kirche Macht" (109).

Unfehlbarkeit besagt, „daß einzelne Sätze Glaubensautorität besitzen" (75). (Dieser Bestimmung von Unfehlbarkeit würde wahrscheinlich auch Hans Küng zustimmen; die in diesem Zusammenhang geäußerte scharfe Kritik an ihm halte ich für nicht ganz angemessen, das Beispiel von den „fliegenden Elefanten" (75) für nicht glücklich oder gar überzeugend.)

Wäre es, wenn die Kritik ein Recht hat und zu Wort kommt, nicht angebracht gewesen, auch ein kritisches Wort zu den wenig differenzierten Thesen von Melchior Cano zu sagen bzw. zu den daraus abgeleiteten Folgerungen wie etwa diesen: „Die Kirche ist nicht nur nicht dem Glauben jeweils untreu geworden, sondern kann ihm überhaupt nicht untreu werden. Denn sie ist ein Prinzip des Glaubens, und Prinzipien sind in ihrer Wirkung unfehlbar" (90, vgl. auch 64).

Von Melchior Cano macht das Buch einen großen etwas unvermittelten Sprung: zur Theologie bzw. zur Ekklesiologie am Beginn des 19. Jh.s in Deutschland.

Diese theologiegeschichtliche Epoche läßt nach K. einen Wandel im Begriff von „Macht und Autorität" erkennen. Als Ort und Prinzip des Glaubens wird in dieser Zeit die Religion und die Idee des Reiches Gottes bestimmt (120). Diese beiden Prinzipien werden so verbunden: Die Religion ist – nach der Auffassung der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert (im Gefolge der Aufklärung) – das Prinzip der Idee vom Reiche Gottes und folglich auch die Grundlage aller Theologie. Man kann sie im Begriff der Religion begründen. Denn die Reich-Gottes-Idee ist das „oberste Prinzip der Ableitung aller Inhalte der Religion als auch der Theologie" (152). Die Kirche wird in dieser Theologie gesehen als Ort der Idee des Reiches Gottes (159), aber sie ist damit nicht identisch: „Die Universalität der Kirche und ihres Christentums wird in der Reich-Gottes-Theologie ... im Horizont der Idee und nicht im Horizont konkreter Wirklichkeit gedacht" (170). Die Kirche ist, im Horizont von Religion gesehen, „die positive Religion des Christentums. Sie hat die Wahrheit seines Wesens in das Leben und Bewußtsein der Gesellschaft einzuführen" (183). Damit wird der Praxisbezug der Kirche und der Theologie angesprochen.

Diese ekklesiologischen Entwürfe untersucht K., wie schon gesagt, vor allem bei Oberthür, Gengler, ebenso bei Dobmayer, Galura und Brenner und später bei B. P. Zimmer. Er belegt sie mit vielen Zitaten. Allerdings: auch hier fehlt, ähnlich wie bei Melchior Cano, eine theologisch-kritische Würdigung etwa in dem Sinn, was zu der damaligen Konzeption von Reich Gottes, aber auch zum Begriff von Religion zu sagen wäre – und zwar von einem heutigen Verständnis dieser zentralen Begriffe. Nur durch eine in dieser Weise vorgenommene „Horizontverschmelzung" (Gadamer) wird Geschichte gegenwärtig und wirksam.

Ein dritter, allerdings äußerst kurzer Teil (240–250), wendet sich der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums und nach dem Zweiten Vatikanum zu: nach ihrem Ort und ihren Prinzipien. Dabei kommt Vf. zu der Feststellung – besonders im Blick auf die Intention des Konzils zum Aggiornamento und hinsichtlich der pastoralen Grundstruktur, dem „Praxisprinzip", der „Pastoral als einem Prinzip der dogmatischen Theologie des Zweiten Vatikanums" – (243): hier leben – wenn es auch auf dem Konzil selbst nicht bewußt wurde – die Anliegen und Grundstrukturen der „Aufklärungstradition der katholischen Theologie weiter", also die Ansätze der Theologie des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts. Die Parallelen sieht K. im Amtsverständnis, in der Sakramentenlehre, in der Stellung des einzelnen in der Kirche, im Verhältnis von Kirche und Staat, in der Lehre vom Volk Gottes (253). Diese Theologie hat nach der Meinung des Vf.s allerdings ein Wichtiges voraus: „Sie überwindet den Gegensatz von Dogma und Leben nicht pragmatisch, sondern prinzipiell".

Nun, wenn dem so ist, dann ist nichts dringlicher, als diese Theologie, die „die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums vorweggenommen, an prinzipieller Geschlossenheit übertroffen hat" (251), heute einzubringen. Eben das ist ja das Anliegen der vorliegenden Untersuchung. Man wird allerdings ergänzen müssen: Das Zweite Vatikanum ist vor allem auch zu verstehen von den vielen Impulsen und Motiven der gegenwärtigen Theologie und Ekklesiologie, um die es doch nicht schlimm bestellt sein kann, wie S. 251 angedeutet wird, ferner von dem Bestreben, der Verpflichtung zu entsprechen, ursprungsgetreu und situationsgemäß zu sein. Das Konzil hat ferner die Begriffe und die Sache von auctoritas und potestas nicht verschwiegen, aber sie in eine bemerkenswerte Verbindung zu ministerium und munus gebracht. Auch dies ist ekklesiologisch zu bedenken.

Das Buch ist eine bemerkenswerte Leistung; es hat mit großer Umsicht und Sorgfalt Neuland entdeckt und erforscht. Die entscheidenden Akzente werden mit einem wachen Problembewußtsein erspürt und mit großer Eindringlichkeit in einprägsamen, manchmal provozierend wirkenden Formulierungen und in gekonnten Wortspielen, allerdings auch in nicht wenigen Wiederholungen, vorgestellt. Auffallend ist die schon erwähnte wenig kritische Darstellung der in diesem Buch behandelten Autoren – im bemerkenswerten Unterschied zu der Kritik, die an gegenwärtigen Theologen und Theologien oder auch am Zweiten Vatikanum geübt wird.

Das Buch ist keine leichte Lektüre. Ein Grund sind der hohe Abstraktionsgrad und die abstrakte Redeweise sowie die vielen und z. T. sehr ausführlichen in den Text aufgenommenen (oft lateinischen) Zitate.

Wenn nach einem bekannten Wort Belehrung viel, Anregung aber alles ist, dann hat die vorliegende Arbeit in der Vielfalt ihrer Aspekte, Gesichtspunkte und Fragestellungen ihren Zweck erfüllt und ihr Ziel erreicht.

München Heinrich Fries

Brunner, Peter: **Bemühungen um die einigende Wahrheit. Aufsätze.** – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht (1977). 291 S., kart. DM 24.–

Wie nur wenige Aufsatzsammlungen ist diese geeignet, die Theologie aufhorchen zu lassen. Gerade in einer Zeit, in der der ökumenische Diskussionsstand nicht nur den katholischen Dialogpartner immer unmittelbarer vor die Frage stellt, was eigentlich lutherische Theologie ist, wo sie genuin vorzufinden ist und worauf sie im einzelnen letztlich gewillt ist sich festzulegen, meldet sich dankenswerterweise P. Brunner, der über Jahrzehnte im Mittelpunkt lutherischen theologischen Schaffens stand, mit einer Sammlung von zwölf Aufsätzen zu Wort. Dabei handelt es sich nicht um eine zufällige Sammlung, sondern, wie Vf. vermerkt, um eine „Auslese" aus seiner theologischen Arbeit des vergangenen Jahrzehnts. Die gleichsam klassische Zentriertheit aller zwölf Artikel auf die Urmotive der Wittenberger Reformation sowie die Feststellung des Vf.s, daß es sich in ihnen um „Zukünftiges" handelt, von dem er hofft, daß es auch noch von künftigen Generationen vernommen und bedacht werden wird (5 u. 6), können den Leser leicht zur Anschauung veranlassen, hier tatsächlich heutige gültige lutherische Theologie vorzufinden. Darin täuscht er sich sicher nicht – und man könnte von der Substanz her gesehen dieser lutherischen Theologie noch viel mehr Gültigkeit wünschen –, er muß jedoch gleichzeitig wahrhaben, daß sich noch andere recht unterschiedliche Ansätze heute auch lutherisch nennen.

Die Titel der Aufsätze geben ausreichend Auskunft über die Themen, die in der vom Vf. gewohnten Gelehrtheit, Umsicht und Vollständigkeit der Gesichtspunkte behandelt werden: Reform – Reformation. Einst – Heute. Elemente eines ökumenischen Dialoges im 450. Gedächtnisjahr von Luthers Ablaßthesen; Die Reformation Martin Luthers als kritische Frage an die Zukunft der Christenheit; Schrift und Tradition nach evangelischer Lehre; Gesetz und Evangelium. Versuch einer dogmatischen Paraphrase; Elemente einer dogmatischen Lehre von Gottes Basileia; Sacerdotium und Ministerium. Ein Diskussionsbeitrag in 9 Thesen; Realpräsenz und Transsubstantiation. Ist die Lehre von der eucharistischen Gegenwart Christi zwischen Katholiken und Lutheranern noch kirchentrennend?; Theologie des Gottesdienstes; Die Bedeutung des Altars für den Gottesdienst der christlichen Kirche; Theologie der Ehe als ökumenische Aufgabe; Jesus Christus und der Tod; Eschata. Theologische Grundlinien und Andeutungen.

Nach Angabe des Vf.s sind außer dem Aufsatz über die Eschata alle in einer konkreten dialogischen Situation entstanden, zumeist mit katholischen Theologen. Ihr Ziel ist ausgesprochen ökumenisch, nämlich die „Erkenntnis einigender Wahrheit" (5 u. 6). Da es Vf. um die Wahrheit geht, sind seine Abgrenzungen zur katholischen Theologie scharf. Jedoch nicht so sehr in der Abgrenzung selber, sondern vielmehr in der Begründung derselben sieht er den spezifisch lutherischen Beitrag, der zur christlichen Glaubensreflektion zu leisten ist. Relevant ist dabei, daß er diesen Beitrag nicht als einen beliebigen unter anderen versteht, sondern als einen, der die konfessionellen Grenzen überschreitet und die ganze Christenheit im Auge hat: „Wenn in der Reformation Luthers das schlechthin Entscheidende die Wahrheit des einen apostolischen Evangeliums ist, dann ist dadurch die konfessionelle Grenze unserer Besinnungen von vornherein gesprengt". „Dem entspricht die Tatsache, daß sowohl das reformatorische Zeugnis Luthers als auch die lutherischen Bekenntnisse, zumal das Augsburger, die Christenheit als Ganze im Auge haben, sich keineswegs als einen besonderen Zweig am Baum der Christenheit verstehen, sondern als Platzhalter für die eine wahre Kirche Gottes, die auch unter dem Papsttum in Verborgenheit noch erhalten ist und überall dort ist, wo der Glaube in der Wahrheit des Evangeliums lebt" (38). Dies gibt den Auslegungen von B. das Gewicht, das eine theologische Auseinandersetzung fruchtbar und lohnend erscheinen läßt.

Luthers Antwort auf die der Christenheit gemeinsame Heilsfrage liegt in seiner Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. An dieser Antwort ist die Einheit der abendländischen Christenheit zerbrochen (41, 42). Diese Feststellung B.s gibt Anlaß, seinen Aufsatz über Gesetz und Evangelium aus dem Jahre 1967 vorrangig zu studieren, denn hier will er das Wesentlichste lutherischer Theologie aussagen, was gleichzeitig die Grenze zum Katholizismus bildet. „Die Formel Gesetz und Evangelium bezeugt das innergöttliche Geschehen, in welchem Gott die Einheit seines ewigen Schöpfungsratschlusses und seines ewigen Heilsratschlusses auf dem Weg zwischen den Prota und den Eschata angesichts der eingebrochenen Sünde durchhält, ein innergöttliches Geschehen, das allerdings unmittelbar auf den Menschen bezogen ist und sein ewiges Geschick bestimmt" (83). Auf diese kurze Formel bringt B. seine spannend zu lesende Darstellung der Geschichte Gottes mit dem Menschen. Aus katholischer Sicht ließen sich je nach theologischer Schule Diskussionen über B.s Verhältnisbestimmung vom Urstand des Menschen und dem Zustand nach dem Sündenfall und demjenigen nach der Taufe führen. Dabei kann es aber keinesfalls das Interesse katholischer Theologie sein, die Sündhaftigkeit des Menschen oder die richtende Schärfe der lex accusans abzuschwächen, denn dies würde auf Kosten der Erlösungstat Christi und der Alleingültigkeit des Glaubens im Rechtfertigungsvorgang gehen, zumal B. ja durchaus die Werke der Liebe als conditio sine qua non für die Echtheit des Glaubens postuliert (94). Ist dem so, so fragt sich allerdings, wie weit hier allgemein Christliches, d. h. durchaus auch Katholisches oder spezifisch Lutherisches ausgesagt wird. Wohl ist in der Schärfe der Aussage ein lutherisches Spezifikum gegeben. Muß aber die Schärfe der Aussage – die sicher mannigfaltige Konsequenzen haben kann – zur Konsequenz der Kirchentrennung führen? B. stellt selber diese Frage in den ersten zwei Aufsätzen seines Bandes, in denen er den Problemkomplex Reform, Reformation und Kirchenspaltung behandelt.

Die Reformation M. Luthers charakterisiert B. so: „Revelatio evangelii, nicht reformatio ecclesiae ist der Ursprung, aus dem alles weitere hervorging" (17). Erst an diese Enthüllung des Evangeliums unter den damaligen Umständen knüpft sich der Begriff der reformatio an (25). Die revelatio evangelii ist Grund und Ursache der reformatio. Beides ist Gottes Werk. Das menschliche Reformieren bleibt Notbehelf, bis die revelatio evangelii die Christenheit als ganze durchdringt und Gott durch die Kraft seines Wortes sie neu schafft. Darum ging es Luther und nicht um die Verbesserung bestimmter Lebensordnungen (26). Was ist nun der Inhalt dieses Evangeliums? „Jesus Christus in der Einheit seiner Person und seines Werkes, er ist das Evangelium. Denn er, er allein ist der, der unsere Verlorenheit vor Gott auslöscht ...". Die Reformation Luthers besteht „... in nichts anderem als darin, daß er diese allgemein christliche Erkenntnis von Jesus Christus als dem Salvator ernst genommen hat" (50). Dieses Ernstnehmen bedeutet aber, daß alles Konkurrierende – Opfermesse, Bußpraxis, Mönchtum, Ablaß, Wallfahrten, Papsttum usw. – neben diesem Christus nicht standhalten konnte und somit die Einheit der Kirche in die Brüche ging (53–54).

An dieser Stelle bedauert B. ein Doppeltes: das Erblassen dieser Erkenntnis Luthers in den Kirchen der Reformation und das Fehlen derselben im Katholizismus. Wegen des Verlassens der altkirchlichen Christologie könne man von einem weiten Bereich des Protestantismus als von einem „Protestantismus ohne Reformation" sprechen (55–56). Für den Katholizismus dagegen gilt: Trotzdem dort heute klarer und fester als im Protestantismus an den allgemein christlichen Voraussetzungen der reformatorischen Erkenntnis Luthers, insbesondere der christologischen festgehalten wird und diese Kirche voll von wichtigen Reformen ist, ist sie „... nach wie vor aufs Ganze gesehen immer noch eine Kirche ohne Reformation" (57).

Warum? Dieser Frage geht B. anhand der neueren katholischen ökumenischen Entwicklung nach. Im Bereich der katholischen Lutherforschung sei man bereit, Luthers Rechtfertigungslehre zu rezipieren. Auch die Beschäftigung katholischer Theologen mit der Confessio Augustana würde zur Erkenntnis führen, daß in den Artikeln 1–21 keine Häresien enthalten sind. Hinsichtlich der restlichen Artikel würden wohl Unterschiede verbleiben, aber diese dürften für die katholische Kirche doch duldbar sein. Seinerseits jedoch sieht B. diese Konstruktion daran scheitern, daß der Rechtfertigungsartikel doch nicht in die katholische Kirche integrierbar ist (30). Wohl könne man sich über das Verhältnis von Glauben und Werken sowie über die Gnadenfrage einigen. Die absolute Grenze der katholischen Integrabilität der Confessio Augustana zeige sich aber beim „sola scriptura" als Spiegelbild des „solus Christus". „Rechtfertigung und Glaube schließt unmittelbar ein solches Verhältnis der Glaubenden zum Worte Gottes ein, daß sich keine Instanz, und sei es das Konzil aller Bischöfe mitsamt dem Bischof von Rom, zwischen den Glaubenden und dieses Wort Gottes schalten kann" (31). Das magisterium ist folglich immer noch für B. die große Kontradiktion zur reformatorischen Rechtfertigungslehre.

Und zwar das magisterium, hinsichtlich dessen seiner Ansicht nach Luther noch der Meinung sein konnte, alte und neue Traditionen der katholischen Kirche auf seiner Seite zu haben. Inzwischen sei aber durch das Primatsdogma und die Mariendogmen in dieser Sache die Tür ins Schloß gefallen. Das Wesen der durch die revelatio evangelii herbeigeführten Kirchentrennung des 16. Jh.s enthülle sich erst, wenn man sie im Lichte der dogmatischen Entwicklung der Lehre vom Papsttum betrachte. Die Verurteilung Luthers durch den Papst habe ja nicht seiner Rechtfertigungslehre gegolten, sondern der in dieser Lehre mitgesetzten Beziehung zum Wort Gottes und der damit gezogenen Grenze gegenüber der potestas magisterii des Papstes. Die Grenze zwischen Katholizismus und Luthertum sei darin markiert, daß die revelatio evangelii unmittelbar auch eine Enthüllung vom Wesen der Kirche mit einschließe, eine Ekklesiologie, die das magisterium vom Vatikanum I ausschließt (32–33, 54).

Der katholische Kommentar hierzu fällt nicht leicht. B. sagt in diesen beiden Aufsätzen nämlich Wichtiges und Wertvolles, das sich immer lohnt gesagt und bedacht zu werden, denn es ist Wesensbestand christlicher Wahrheit. Vieles deckt sich voll mit katholischer Lehre, gerade das Grundlegende. Dort, wo er lutherisches Proprium vorweist und aufgrund der Rechtfertigungslehre und unter Berufung auf den Reformator die Abschaffung von Messe, Bischofsamt und Papsttum als heilsnotwendige Institute verlangt, dort meldet sich katholischerseits das existentielle Interesse, mit B. darüber ins Gespräch zu kommen, ob diese „heilsnotwendigen Institute" nicht doch so verstanden und verwirklicht werden können, daß sie nicht mit dem allein heilsnotwendigen Christus praesens konkurrieren, sondern vielmehr zu ihm hinführen. Diesem Gespräch scheint sich B. allerdings dadurch zu versperren, daß er die katholischen Reformen, insbesondere die im Zusammenhang mit Vatikanum II erfolgten – die im einzelnen und gebündelt katholischerseits nicht anders verstanden werden können wie als Reform einzelner Dinge und Institutionen, um sie durchsichtiger zu machen und klarer auf Christus hin zu orientieren –, nicht in diesem Sinne erkennen kann, sondern an seiner Anschauung festhält, daß der katholische „Reformatio"-Begriff wegen der Einkreisung der Schriftautorität durch Tradition und Lehramt letztlich nicht fähig ist, Kirche tatsächlich zu reformieren (13–15). Wohl stammen diese Artikel aus den Jahren 1967/68, wurden aber umgeändert 1977 wieder abgedruckt.

Ohne Widerspruch zum Vorausgegangenen entfaltet B. in seinem Aufsatz über „Schrift und Tradition nach evangelischer Lehre" einen für das ökumenische Gespräch fruchtbareren Ansatz. Er unternimmt hier die Verhältnisbestimmung von der Schrift her, auf die die Tradition bezogen ist, so daß er durchaus Schrift und Tradition als Notwendigkeit ansieht, insofern nämlich, als Tradition das Christusurzeugnis enthält und somit auch der Abwehr von neuer dogmatischer Tradition dient.

Im Aufsatz über „Gottes Basileia" geht es B. um die Einbindung und Einordnung der innergeschichtlichen Heilstaten Gottes in die Spanne von vorgeschichtlicher Protologie und Eschatologie (ausführlicher kommt dieses Anliegen im letzten Artikel des Bandes über die Eschata zur Sprache). In dieser Spanne gewinnt die richtende und rettende Parusie des Kyrios als der „Basileia Gottes über Sünde, Tod und Teufel" (114–115) erst die richtige Dimension. Relevant ist in diesem Zusammenhang seine Feststellung, daß Ekklesiologie nur möglich ist im Horizont futurischer Eschatologie (116). „Auf daß in dem einen Sohne viele Söhne daseien beim Einbruch der himmlischen Basileia, dazu ist der Menschheit die Zeit der Kirche gewährt" (117). In der Zeit vor dem Jüngsten Gericht soll der verlorenen Welt Jesu Wirken durch die göttlich gestifteten Mittel zuteil werden. Durch den Empfang der Heilsbotschaft in Wort und Sakrament, durch die Vergebung der Sünden und dadurch, daß die Gerechtfertigten als Gerechtfertigte der Erscheinung Jesu Christi entgegengehen, ist Basileia Gottes an den einzelnen Menschen schon in Verwirklichung begriffen (117). Kirche ist das „eine, unbezweifelbare, apokalyptische ‚Vorzeichen' der kommenden Parusie" (118). Sie ist aber auch selber schon als Gemeinschaft derer, die in den einen Leib des einen Christus eingegliedert sind, „Bereich der Basileia des Kyrios". Diese Verwirklichung der Basileia Gottes ist allerdings verborgen auch für die Augen des Glaubens (120).

Im Aufsatz „Sacerdotium und Ministerium" erörtert B. die lutherische Amtslehre. Mindestens katholischerseits bedarf es keiner Diskussion, daß seine Ausführungen über das „Opferpriestertum" nach dem Tridentinum überholt sind (vgl. H. Schütte, Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche [Düsseldorf 1974] 250–268, 416–418 und die hier angeführte Literatur). Vf. selber sieht aber hier einen gravierenden Gegensatz der katholischen Position zum NT (131). In den Fragen der Unwiederholbarkeit der Ordination, des Amtscharismas und der Amtsvollmacht geht er entschieden über das auch lutherischerseits üblich Zugestandene hinaus, so daß hier durchaus eine Gesprächsgrundlage mit der katholischen Theologie gegeben ist (136, 139).

Noch gewichtigere Übereinstimmungen zeichnen sich im Artikel über „Realpräsenz und Transsubstantiation" ab. Luther selber habe die Transsubstantiationslehre zwar abgelehnt, da sie über den Gehalt der Schrift hinausgehe, aber darin kein kirchentrennendes Moment gesehen. Auch die Confessio Augustana verwirft die Transsubstantiationslehre nicht (146–147). Was lutherischerseits abgelehnt wird, ist die Dogmatisierung der Transsubstantiationslehre, d. h., verworfen wird letztlich eine Vollmacht der Kirche, etwas, was über den Gehalt der Schrift hinausgeht, zu dogmatisieren. In den neueren diesbezüglichen katholischen Entwürfen sieht Vf. aber weitgehende Übereinstimmungen: Rahners Interpretation des Tridentinums stimmt mit den lutherischen Bekenntnisschriften überein. Schoonenberg steht dem Calvinismus nahe und Schillebeeckx nimmt das lutherische Anliegen auf (150–155). Somit ist für B. zwischen katholischer Transsubstantiationslehre und lutherischer Lehre von der Realpräsenz kein kirchentrennender Gegensatz mehr gegeben, denn offenkundig gelingt es in seiner Sicht der katholischen Theologie, das Dogma so zu interpretieren, daß es nicht mehr über den Gehalt der Schrift hinausgeht (158–161). Es ist hier wohl ein interessanter Ansatzpunkt gegeben, um mit B. ins Gespräch darüber zu kommen, daß das Dogma und das Lehramt, an denen er so Anstoß nimmt, tatsächlich nichts anderes wollen und tun, als den Gehalt der Schrift wiederzugeben und zu sichern, auch wenn dies im einzelnen in recht zeitbedingter Form geschehen ist, die es offenkundig nichtkatholischer Theologie über lange Zeitspannen nicht möglich macht, dies einzusehen.

Im beachtenswerten Aufsatz über den Gottesdienst setzt sich B. mit gegenwärtigen Fehlformen auseinander und zentriert das gottesdienstliche Geschehen wieder auf das Wesentliche. Gottesdienst ist pneumatische Gegenwärtigsetzung des Jesusgeschehens in seinem Heilsgehalt (182). Und zwar hängt vom richtigen Verständnis dieses Heilsgehaltes, von der rechten Erkenntnis der Inhalte des Christusheiles das rechte Verständnis des Gottesdienstes ab (177). B. sagt in diesem Aufsatz Wahrheiten aus, die auch katholischerseits dringend beachtet werden sollten.

Im Aufsatz über die Bedeutung des Altars vertritt B. die These, daß dieser nur im Vollzug des Mahles die Stätte der epiphanen Präsenz des für uns aufgeopferten Leibes und Blutes unseres Herrn ist (211). (Vgl. die ausführliche Besprechung dieses Aufsatzes durch H. B. Meyer in ZfkTh 100 [1978] 512–514).

Im Aufsatz über die „Theologie der Ehe als ökumenische Aufgabe" stellt B. fest, daß für Luther die Ehe zwar kein Sakrament im eigentlichen Sinne gewesen sei, daß er dies aber nicht als kirchentrennend empfunden habe (220). Durch die Übereinstimmung der neueren evangelischen Exegese mit dem Vatikanum II und der neueren katholischen Theologie, insbesondere im Verständnis des neutestamentlichen Mysterions und der Abstufung unter den Sakramenten, sei auch heute in der Frage der Sakramentalität der Ehe kein kirchentrennendes Moment zu sehen (229). Übereinstimmung sieht B. auch in der These der Ehe als weltlichen Stand sowie in der Bewertung der Geschlechtlichkeit und in der Unauflöslichkeit der Ehe. In der zu diesem Themenkomplex gehörenden Frage des Zölibates allerdings sieht er weiterhin wegen der kirchenrechtlichen Gestaltung desselben ein kirchentrennendes Moment.

Wegen der grundsätzlichen, zum überkonfessionellen christlichen Bestand gehörenden Wahrheiten, die Brunner mit echter theologischer Autorität in diesem Band zur Sprache bringt, ist ihm zu danken. Lutherische Theologie möge auch künftig grundsätzlich und scharf bleiben, jedoch offenere Augen haben, um sich selbst in gesteigertem Maße auch in den anderen, insbesondere älteren Traditionen zu finden. Das ist sie sicher dem Reformator, auf den sie sich beruft, schuldig.

Paderborn Hans Jörg Urban

Lapide, Pinchas / **Moltmann,** Jürgen: **Jüdischer Monotheismus – Christliche Trinitätslehre.** Ein Gespräch. München: Kaiser (1979). 91 S. (Kaiser Traktate 39) kart. DM 10.50

Das Gespräch, das der orthodoxe jüdische Theologe und der evangelische Systematiker auf einem evangelischen Pfarrkonvent miteinander führten, kreist um die biblische Gotteserfahrung, die Messiasfrage und das heilsgeschichtliche Verhältnis von Juden und Christen. Das Wagnis, trotz aller geschichtlichen Hypotheken ein solches Gespräch über die zentralen Themen im Nachkriegsdeutschland wieder zu führen, verdient große Anerkennung, auch wenn in diesem Dialog nicht Neuland betreten wird (vgl. C. Thoma, Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978).

Die Gesprächspartner sind der Überzeugung, daß Juden und Christen erheblich mehr miteinander verbindet als voneinander trennt (45, 47). Die entscheidende Gemeinsamkeit sehen sie zu Recht in der Revolution, die der biblische Glaube an den Einen Gott für Religion und Philosophie bedeutet.

Im Rückgriff auf jüdische Denker wie A. Herschel und F. Rosenzweig liegt für sie die Besonderheit der biblischen Gotteserfahrung, die nicht zufällig an den großen Leidensstationen der Geschichte aufgebrochen sei (Ägypten, Babylon, Golgotha, Auschwitz), im „Pathos Gottes". Das von der griechischen Philosophie übernommene Quasidogma von der Leidensunfähigkeit Gottes habe für Juden und Christen über Jahrhunderte die biblische Erfahrung verstellt, daß Gott sich selbst mitteilt, die Leiden seines Volkes mitleidet. Mit F. Rosenzweig müsse man sagen, daß Gott und Geschichte gemeinsam auf ihre Erlösung warten, Gott seine „Einung" nur zusammen mit der eschatologischen Einung der Geschichte finde (37ff, 44). L. sieht sich allerdings nicht wie M. in der Lage, Rosenzweig zuzustimmen, die Selbstmitteilung Gottes schließe logisch eine Unterscheidung in Gott selbst mit ein (50), was eine Offenheit des jüdischen Monotheismus für den trinitarischen Monotheismus bedeuten würde. Eine zweite grundlegende Gemeinsamkeit des Gesprächs liegt in der Anerkennung der Heilsbedeutsamkeit des je anderen Weges. Mit Berufung auf das Ausstehen der endgültigen Gottesherrschaft verwahren sich beide Theologen entschieden gegen „Monopolansprüche selbstherrlicher Heils-Chauvinisten" und plädieren für eine „Eintracht-in-der-Vielfalt", in dieser Haltung liege der „Prüfstein für einen neuen Dialog zwischen Christen und Juden" (85). Beide sehen in der Trennung bis zum Ende der Geschichte eine von Gott gewollte und darum legitime Vielfalt (68, 70). L. hält für den Juden die Vermittlung Jesu zu Gott für überflüssig, weil die Juden schon auf dem Weg zum Vater sind (67), er anerkennt aber die Heilsbedeutsamkeit Jesu im Heilsplan Gottes aufgrund seiner einzigartigen Wirkungsgeschichte (61f). M. betont die bleibende Verwurzelung der christlichen Gotteserfahrung in der jüdischen (82), er anerkennt zugleich ein legitimes jüdisches Nein zu Jesus: Es ist nicht so, daß alle Juden „das Glaubensbekenntnis der Christen akzeptieren müßten" (70). Beide sehen das Nein Israels zu Jesus als Instrument im göttlichen Heilsplan, um auf diesem Weg den Gott Israels in die Heidenwelt zu tragen (58, 64). So seien Israel und Kirche in heilsgeschichtlicher Arbeitsteilung „praeparatio messianica" für das Reich Gottes (65).

Dieser zu irenische Dialog sollte sich durch einige kritische Anfragen stören lassen. Macht L. es sich nicht mit seinem Gegenüber zu leicht in seiner trivialen Darstellung der heidnischen Religion (9f) und in der schnellen Abwertung griechischer Philosophie (25ff, 55, 66)? Ist die Feststellung so einfach, daß die Dogmen der frühen Kirche ein Abrücken von der Botschaft des Neuen Testaments bedeuten und darum ohne Verlust von den Christen wieder aufgegeben werden könnten (ebd.)? Kommt bei M. die Revolution innerhalb des biblischen Gottesbildes, die Juden und Christen voneinander scheidet, nicht zu schwach zum Ausdruck? Beschränkt sich M. am Ende nicht auf eine bloß ökonomische Trinität, wenn er offenläßt, ob man nicht vielleicht mit E. Brunner „die Trinitätslehre nur als Lehre von einer geschichtlichen Selbstunterscheidung Gottes auffassen" könne (69)? Wie ist ohne Rückgriff auf die kritisch betrachtete (52) Zweinaturenlehre zu verstehen, daß Gott sich im Kreuz Christi „für die Erfahrung der Geschichte geöffnet" habe (44), wenn anders der Tod Jesu nicht bloß zwischen Gott und Gott spielt? Und wie steht es mit der Freiheit Gottes, wenn er nur mitsamt seiner Schöpfung seine Einung finden kann? Woher nehmen beide das eindeutige Wissen, wie die Geschichte weitergelaufen wäre, wenn Israel zu Jesus ja gesagt hätte (58, 80f)? Ist schließlich die die heilsgeschichtliche Spannung verharmlosende Gewißheit, daß für Israel die Frage nach Jesus als dem Christus bis zum Ende der Zeit aufgeschoben werden kann (70f), mit dem ntl Befund vereinbar? Nicht trotz, sondern wegen dieser kritischen Einwürfe kann man dem mutigen Dialog nur eine Weiterführung wünschen, was allerdings ein behutsameres Vorgehen notwendig macht.

Bonn Hanspeter Heinz

Mosiek, Ulrich: **Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche.** Band III: Der Bischof und die Teilkirche. – Freiburg: Rombach (1978). 176 S. (rombach hochschul paperback Bd 91) Ppb. DM 24.–

Mit dem Band III „Der Bischof und die Teilkirche" liegt das „Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche", dessen Band I „Grundlagen", 1975, und Band II „Struktur der Kirche im überdiözesanen Bereich", Anfang 1978, erschienen sind[1], nunmehr vollständig vor. Ulrich Mosiek hatte das Manuskript des Bandes im Januar 1978 noch abschließen können, bevor ihn am 12. Februar 1978 überraschend der Tod ereilte. Die weitere redaktionelle Betreuung haben seine Mitarbeiter übernommen.

In der schon aus den vorhergehenden Bänden bekannten Weise zeichnet M. die Strukturen der Teilkirche, indem er, der Legalordnung des CIC weithin folgend, die Dokumente ausgiebig zitierend, unter Einarbeitung der nachkonziliaren Gesetzgebung die geltenden Rechtsnormen, oft nur paraphrasierend, wiedergibt.

Nach der Einleitung (13–15) über die Gebietseinteilung der Diözese als Grundlage der strukturellen Gliederung werden im I. Kap. (17–58) über das bischöfliche Amt die hierarchische Stellung des Bischofs im allgemeinen, die bischöflichen Gewalten im besonderen, die Rechtsstellung der Residentialbischöfe, die Besetzung der Bischofsstühle, die Koadjutoren und Hilfsbischöfe und die neue Rechtsfigur des Bischofsvikars behandelt. Das II. Kap. (59–117) bringt die mit dem Bischofsamt verbundenen diözesanen Dienste zur Darstellung: bischöfliche Kurie, Dom- und Stiftskapitel, Diözesankonsultoren, Priesterrat, Seelsorge- und Diözesanrat, Diözesansynode, interimistische Leitung der Diözese und die neuen Strukturen überpfarrlicher Gremien: Region und Regionaldekan, Dekanat und Dekan, Pfarrverband. Das III. Kap. (119–147) handelt vom Pfarramt und seinen Hilfsorganen: von Pfarramt und Pfarrer, Pfarrgemeinderat, den außer dem Pfarrer in der Seelsorge tätigen Geistlichen und vom Kirchenrektor. Das Werk schließt mit dem Verzeichnis aller seit 1960 in den drei Bänden eingearbeiteten Dokumente (149–152) und mit einem ausführlichen Gesamtregister für alle drei Bände (153–176). Besonderer Wert wurde wieder darauf gelegt, zu jedem Paragraphen weiterführende Literatur anzugeben.

Die verfassungsrechtlichen Strukturen der Teilkirche haben infolge der konziliaren Aufwertung des Bischofsamtes und der Wiederentdeckung der Teilkirche und ihrer Bedeutung für die Gesamtkirche einige fundamentale und zahlreiche weitere Neuerungen erfahren, die nach einer umfassenden Darstellung verlangen. Dieser Aufgabe hat sich M. gestellt und sie wäre ihm vollends gelungen, hätte er sie mit voller Arbeitskraft zu Ende führen können. Daß ihm das nicht vergönnt war, darauf ist es wohl auch zurückzuführen, daß auf die durch die Neuregelungen aufgeworfenen Probleme nicht hingewiesen ist.

Die konziliare Fundamentalaussage, daß die Kirche Volk Gottes ist, das in der rechtlichen Gestalt der communio fidelium und deren Ausformungen in Erscheinung tritt, wurde in Nr. 11 des Konzilsdekrets Christus Dominus in der Definition konkretisiert: Die Diözese ist Teil des Gottesvolkes, portio Populi Dei. Die Diözese kann daher nicht mehr als territorial bestimmter Verwaltungsbezirk (vgl. 17) oder als Verwaltungsgebiet (Bd II 18) bezeichnet werden. Die Kirche als Ganze, die Teilkirchen und deren Untergliederungen sind wesentlich personale Gemeinschaften. Dem territorialen Element kommt nur determinativ-abgrenzender, aber kein konstitutiver Charakter zu. Die verfassungsrechtlichen Teilgemeinschaften werden auch in Zukunft aus naheliegenden Gründen in der Regel territorial determiniert werden; vgl. die Weisungen für die CIC-Reform in Nr. 8 der Principia quae CIC recognitionem dirigant. Diese Grundnorm gilt auch für die Pfarrei; sie ist personal gebildete, in der Regel territorial determinierte unterste Organisationsform innerhalb der Teilkirche und kann nicht mehr als Verwaltungsbezirk der Diözese bezeichnet werden (119). In Zukunft soll in weitaus größerem Umfang als bisher die Bildung nicht territorial bestimmter Gemeinden möglich sein. Die in c. 216 § 4 CIC statuierte Beschränkung der bischöflichen Vollmacht zur Bildung von Personalpfarreien (14) ist bereits durch MP Ecclesiae Sanctae vom 6. 8. 1966 I Nr. 21 § 3 aufgehoben. Seither fällt die Entscheidung über die Bildung von Personalpfarreien in die alleinige Kompetenz des Diözesanbischofs, der dazu allerdings den Rat des Priesterrats einholen muß. Die Problematik von ›Pfarrei und Gemeinde‹ wird nicht angegangen.

Die Applikationspflicht der Diözesanbischöfe, wie die Residentialbischöfe in der vom Vaticanum II geprägten Rechtssprache zu bezeichnen sind, wurde mit Dekret vom 25. 7. 1970 nicht nur revidiert (25 Anm. 21), sondern in Konsequenz der Neuregelung des Liturgischen Jahres und des Kalenders von Grund auf neugeordnet: Außer an allen Sonntagen besteht die Verpflichtung zur ‹applicatio missae pro populo› nur mehr an all den Tagen, die in der betreffenden Diözese gebotene Feiertage sind. Der S. 25f gebotene Katalog ist mithin überholt. Das Amtsgeheimnis des Hl. Offiziums (30, 31) und seine Verletzung ist durch Regolamento

[1] Vgl. ThRv 73 (1977) 44–48. 75 (1979) 233–236.

generale della Curia Romana vom 22. 2. 1968 Art. 39 § 2 in Verbindung mit der Instructio de secreto pontificio vom 4. 2. 1974 neu geordnet; an die Stelle des Amtsgeheimnisses des Hl. Offiziums ist das päpstliche Geheimnis getreten, dessen Verletzung nur mehr mit Spruchstrafen (poenae ferendae sententiae) geahndet wird (Instr. Art. II n. 2). Die S. 30 und 31 erwähnten Vollmachten sind dadurch hinfällig. – Das Amt des Bischofsvikars (55–58) ist zwar „im Hinblick auf die Weihbischöfe" geschaffen worden (57); doch ist damit seine systematische Einordnung in das II. Kap. über das bischöfliche Amt nicht gerechtfertigt. Die Rechtsstellung des Bischofsvikars gehört im Anschluß an die Normen über den Generalvikar im II. Kap. § 5 behandelt (vgl. 59). Die Behauptungen, „durch die Schaffung des neuen Amtes (des Bischofsvikars) wird die im CIC umschriebene Stellung des Generalvikars keinesfalls angetastet" bzw. es ließe sich „eine Änderung der Stellung des Generalvikars nicht erkennen" (57), sind in dieser undifferenzierenden Weise nicht haltbar. Die Stellung des Generalvikars ist insofern betroffen, als ihm die Aufgabengebiete, die dem zum Bischofsvikar bestellten Hilfsbischof übertragen wurden, entzogen sind, da die Weihbischöfe allein von der Autorität des Diözesanbischofs abhängen (Nr. 26 Abs. 2 Christus Dominus; MP Ecclesiae Sanctae I. Nr. 13 § 2).

Das Domkapitel ist weder „an sich" noch sonstwie „nicht identisch mit der Diözesankurie" (60). Aufgrund der durch Konkordat bzw. Zirkumskriptionsbullen des 19. Jh.s je verschieden geprägten Entwicklung sind die Domkapitulare nach deutschem Teilkirchenrecht in nach Diözesen unterschiedlichem Umfang in der Diözesankurie in leitenden Funktionen eingesetzt. Insgesamt hätte hinsichtlich der dem Generalvikar zugeordneten Behörde (Ordinariat, Generalvikariat) auf das deutsche Teilkirchenrecht näher eingegangen werden müssen. Nicht nur nach Badischem Konkordat Art. II 7, III 3, sondern auch in anderen deutschen Diözesen, ausgenommen die bayerischen, gibt es nichtresidierende (Ehren-) Domherren, die bei der Bischofswahl dieselben Rechte wie die residierenden Kanoniker haben. Entsprechende Hinweise fehlen S. 46f, 68, 72. Das Amt der Pfarrkonsultoren (66f) hat durch die mit MP Ecclesiae Sanctae I Nr. 20 § 1 verfügte Neuordnung der Amotionsverfahren von Pfarrern seine Funktion verloren und ist damit hinfällig geworden. Hervorzuheben sind die ausgewogenen Ausführungen über die Räte auf der diözesanen Ebene, wenngleich durch die Gewichtung der Aufgabenbereiche des Priesterrates (86) das falsche Bild entsteht, es sei dessen primäre Aufgabe, sich mit Fragen des priesterlichen Selbstverständnisses zu befassen. Nach gesamtkirchlichem Recht ist der Priesterrat das Beratungsorgan des Bischofs bei der Leitung der Diözese für alle Fragen des pastoralen Wirkens und des Wohls der Diözese. Bei der Diözesansynode (101–104) hätte man sich das Ringen um die Teilnahme von Laien umfassender dargestellt gewünscht. Unverständlich ist, wie die neuen überpfarrlichen Strukturen und Ämter (z. B. Region und Regionaldekan) in der Überschrift (111) als „Gremium" bezeichnet werden konnten. Der Pfarrverband gehört der unteren Ebene an und dementsprechend die Darstellung in das III. Kap. über die Pfarreien eingeordnet; außerdem handeln Ziff. 1–3 des Abschnitts IV. „Der Pfarrverband" nicht von diesem, sondern vom Dekanat nach deutschem Teilkirchenrecht (114–116).

§ 14 Der Pfarrgemeinderat (128–134) besteht im wesentlichen aus der wörtlichen Wiedergabe der ›Rahmenordnung für die Strukturen der Mitverantwortung in der Diözese‹. Die mit dem Pfarrgemeinderat gegebenen Probleme (z. B. der Kompetenz, des Vorsitzes, der Vermögens- und Finanzverwaltung: Kirchenvorstand, Kirchenverwaltung, Verwaltungsrat), die in den deutschen Diözesen unterschiedlich gelöst sind, werden nicht berührt. Unbefriedigend ist der Abschnitt über den Diakon (136f), dessen allgemeine Rechtsstellung stärker von der durch seinen Einsatz bedingten Rechtsstellung abgehoben werden muß. Nicht genannt sind unter den in einer Pfarrei tätigen Geistlichen der Subsidiar und der einer Pfarrei Adskribierte. Die Ausführungen über die einer juristischen Person voll inkorporierte Pfarrei (139f) wie auch der Anhang über die vicaria perpetua (140f) sind in § 15 unter den „außer dem Pfarrer in der Pfarrseelsorge tätigen Geistlichen" falsch plaziert. Außerdem ist zu beachten, daß nach c. 471 § 1 eine Pfarrei nicht nur einer Körperschaft (139), sondern auch einer Anstalt inkorporiert sein kann; statt „Korporation" (139) muß es daher „juristischen Person" heißen. Bei Verwendung der Arbeit von R. A. Strigl, Die Vicaria Perpetua als Ersatzform der Kanonischen Pfarrei, München 1964 (= MThSt Kan. Abt. 19) wäre die ständige Pfarrvikarie zutreffender dargestellt worden. Leider fehlt auch jeglicher Hinweis auf die nichtgeistlichen Mitarbeiter, besonders im pfarrlichen Bereich. Wenngleich für diese dem Teilkirchenrecht überlassenen Materien von der Deutschen Bischofskonferenz erst im Herbst 1978 mit einer Einzelnormierung begonnen wurde (vgl. Rahmenstatuten für Pastoralreferenten und Gemeindereferenten und Richtlinien für Pfarrhelfer, denen weitere Ordnungen folgen sollen), so waren die Leitlinien schon im Frühjahr 1977 in den ›Grundsätzen zur Ordnung der pastoralen Dienste‹ beschlossen. Überdies hatten eine Reihe von Diözesen bereits Ordnungen für diese Dienste erlassen. In diesem Zusammenhang sollte auch eingegangen werden auf die anderen Dienste (z. B. Küster/Mesner, Organist, Chorleiter), auf die Ministranten, die ja auch ein Kirchenamt ausüben, nicht zuletzt auf den Dienst der Pfarrhaushälterin. –

Auffallenderweise ist bei den Dokumenten wie bei der Literatur die ›Nachkonziliare Dokumentation‹, Bd. 1–58, Trier: Paulinus-Verlag 1967–1977, nicht aufgeführt; in ihr sind die Dokumente in den von den deutschen Bischöfen approbierten Übersetzungen und mit Einführung und Kommentar dargeboten. – Die Beschlüsse der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland sollten nach der Offiziellen Gesamtausgabe zitiert werden.

Wer sich über die vielfältigen Neuerungen im Bereich der teilkirchlichen Strukturen informieren will, erhält in Bd III den nötigen Überblick und einen ersten Einstieg in das stärker als andere Bereiche vom Teilkirchenrecht geprägte Rechtsgebiet. Dafür sei Ulrich Mosiek vielmals gedankt.

München Heribert Schmitz

Riedel-Spangenberger, Ilona: **Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung (cc. 1128–1132 CIC) und das Herrenwort Mk 10,9.** Eine Untersuchung zur Theologie und Geschichte des kirchlichen Ehetrennungsrechts. – Frankfurt am Main, Bern, Las Vegas: Peter Lang (1978). 227 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie Bd 102) kart.

Diese Münstersche Diss. beginnt mit der Feststellung, daß das kirchenrechtliche Institut der ‚Trennung von Tisch, Bett und Wohnung' in den Ländern, in denen eine zivile Ehescheidung möglich ist, keine reelle Bedeutung mehr hat. Die Möglichkeit, die eheliche Lebensgemeinschaft aufzuheben, wobei die Partner trotzdem rechtlich mit einander verheiratet bleiben, wird als Lösung ehelicher Konflikte praktisch nicht mehr in Erwägnung gezogen. Die hohe Zahl der Kirchenaustritte infolge der Unzulänglichkeit dieses überholten Instituts zwingt Theologen, Seelsorger und kirchliche Eheberatungsstellen, zu versuchen, durch pastorale Maßnahmen Ehekonflikte anders als durch Trennung zu lösen. Trotzdem widmet die Autorin ihre Diss. gerade diesem Institut, und zwar in der Hoffnung, es könnte durch eine vornehmlich theologische und geschichtliche Untersuchung in ein ‚heilsmittlerisches Recht', das auch in der Gebrochenheit einer Ehe deren Unauflöslichkeit glaubwürdig zum Ausdruck bringt, übersetzt werden.

Sie sieht Öffnungen zu einer Neubesinnung. Vorerst sind kirchlicherseits keine grundsätzlichen Bedenken dagegen geäußert, daß die Reform des Ehescheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschlands das Schuldprinzip durch das Zerrüttungsprinzip ersetzt hat; vielmehr wurde Zustimmung gezeigt. Sodann verwendete das Zweite Vatikanische Konzil eine vom Kirchenrecht abweichende Begrifflichkeit, um der aus dem Glauben gelebten Ehe gerecht zu werden. Es wählte zur Bezeichnung der Ehe das Wort ‚Bund' und möchte damit von der rechtlich-sachlichen Auffassung des ‚Ehevertrags' loskommen.

Obwohl auch ich meine, daß weitere theologisch-kanonistische Entwicklungen der Gedanken des Konzils im Sinne der Autorin unentbehrlich sind für eine wirklich pastorale Erneuerung des kanonischen Eherechts, sollte man doch immer bedenken, daß das Konzil selbst diese Weiterentwicklungen nicht gesehen hat; daher sollten auch solide Untersuchungen verschiedener Richtungen in die Diskussion einbezogen werden, wie etwa: Urbanus Navarrete, Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II, in: Periodica de re morali canonica liturgica 56 (1967) 357–383; 554–578; 57 (1968) 131–167; 169–213 (auch separat); Indissolubilitas matrimonii rati et consummati; opiniones recentiores et observationes, ib. 58 (1969) 415–489.

Der zweite Teil beschreibt die geschichtliche Entwicklung des Instituts der Scheidung von Tisch und Bett bis zum Konzil von Trient einschließlich. Wichtig für die Theologie der Autorin ist ihre Auslegung der Matthäustexte, welche die kanonische Tradition zu ‚Unzuchtklauseln' verengt hat (5, 32; 19, 9). Sie versteht ‚porneia' als Unglauben, genauer als „jene vom Menschen ausgehende Absage an Gottes Heilsangebot und seine Gnade in der Ehe, die im Unglauben = ‚porneia' ihren Ausdruck findet. Rechtlich kann daraus gefolgert werden, daß eine Ehe unter Christen durch das Verharren eines Partners im Unglauben beendet wird, es sei denn dem Unglauben wird ein Akt des Glaubens, die Versöhnung entgegengesetzt" (148).

Im § 5, ‚Gattentrennung und Ehescheidung in der alten Kirche (1.–5. Jh.)' konnte die Autorin leider noch nicht die Untersuchung Ceretis, Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva, Bologna, 1977, benutzen; namentlich seine Auslegung des c. 8 des Konzils von Nikäia (325). Der canon bestimmt, daß Novatianer, wenn sie zur katholischen Kirche kommen, nach Handauflegung, im Klerus bleiben können; zuerst aber sollen sie schriftlich erklären, daß sie die Lehre der katholischen und apostolischen Kirche annehmen und ihr folgen, das heißt Gemeinschaft zu haben (communicare) mit Bigamisten und Renegaten, die Buße getan haben und mit der Kirche versöhnt sind. Nach der gewöhnlichen Auslegung würde ‚bigami' nur Wiederverheiratete nach legitimer Be-

endung einer vorigen Ehe bezeichnen. Cereti macht wenigstens wahrscheinlich, daß ‚bigami' auch wiederverheiratete Geschiedene umfaßt. Die Wahrscheinlichkeit, daß das erste ökumenische Konzil erklärt hat, daß diese Haltung gegenüber geschiedenen Wiederverheirateten Lehre und Praxis der katholischen und apostolischen Kirche war, ist natürlich für das Thema dieser Diss. außerordentlich wichtig. Übrigens würde auch eine frühere Veröffentlichung Ceretis (Giovanni Cereti, Matrimonio ed indissolubilità: nuove prospettive, Bologna 1971) der Richtung dieser Diss. durchaus entsprechen.

Der dritte Teil beschreibt das geltende Recht des kirchlichen Gesetzbuches, einschließlich das Verfahren zur Gattentrennung. Der vierte Teil befaßt sich mit möglichen Reformen auf Grund der Ehetheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Erkenntnisse anthropologischer Wissenschaft. Hier wird auch die Revision des Trennungsrechtes durch die Päpstliche Kommission für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches berücksichtigt, soweit die Entwürfe damals in den ‚Communicationes' der Kommission veröffentlicht waren. Schließlich wird versucht, eine mögliche rechtliche Regelung ehelicher Konflikte zu skizzieren: der Inhalt von Ehevertrag und Sakrament soll zur Deckungsgleichheit gebracht werden, damit eindeutig wird, unter welchen Bedingungen eine Ehe christlicher Ehebund zu nennen ist, deren Wesensmerkmale sind: die auf dem Glauben basierende Lebensgemeinschaft, Einheit und grundsätzliche Unauflöslichkeit; eheliche Trennung ist grundsätzlich ausgeschlossen, es sei denn, ihre Grundlage, der Ehevollzug aus dem Glauben, existiere nicht mehr; Ehepartner haben das Recht und die Verpflichtung, im Falle einer Konfliktsituation eine kirchliche Beratungsstelle aufzusuchen; die Feststellung des grundsätzlich nicht vorhandenen Glaubens oder Willens, die Ehe ‚im Herrn' zu leben, kann zu dem Urteil Anlaß geben, daß die betreffende Ehe kein ‚Ehebund' und ungültig war; das kirchliche Gericht soll das Gutachten der Beratungsstelle prüfen; nach seiner einmal bekundeten Ablehnung christlicher Eheführung kann ein Ehepartner keine neue kirchliche Eheschließung mehr erbitten; der Partner aber, der sich zu christlicher Eheführung bekennt, kann zu einer neuen Ehe ‚im Herrn' berechtigt sein.

Es bleiben einige ziemlich zentrale Fragen offen. Kann ein ‚gültiger Ehebund' ungültig werden? Ist eine nicht ‚im Herrn' geschlossene Ehe zwischen Getauften notwendig ‚ungültig'? Bleibt der ‚unwillige' Partner, auch nach Wiederverheiratung des ‚willigen' Partners, auf immer unfähig, einen christlichen Ehebund einzugehen? Sind die rechtlichen Aspekte des Ehebundes nicht so mit den personalen Aspekten verworben, daß sie nur zusammen beurteilt werden können? (Vgl. dazu meinen Artikel: La conception du mariage dans le Code, le Concile et le ‚Schema de Sacramentis', in: Revue de droit canonique 27 (1977) 135–146.) Doch ist diese Diss. als ein sehr positiver Beitrag bei der Suche nach einem reellen pastoralen kirchlichen Eherecht anzuerkennen.

Nijmegen P. Huizing

Neumann, Johannes: **Menschenrechte – auch in der Kirche?.** – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1976). 200 S., kart. DM 14.80

Vf. geht davon aus, daß „die Kirche in den letzten Jahren mehrfach nachdrücklich von den Verantwortlichen der Staaten die Achtung der Menschenrechte und der Würde der menschlichen Person gefordert" hat (8). Daran knüpft er die Frage, ob und in welchem Umfang Grundrechte aus der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 in die Kirche übernommen werden können, ob es darüber hinaus in der Kirche spezifisch kirchliche Grundrechte geben kann und ob es vielleicht sogar Grundrechte geistlicher Art gibt.

Aus der intensiven Bejahung der Menschenrechte durch Papst Johannes XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil postuliert Vf. „die Anerkennung der gleichen Grundsätze auch für den innerkirchlichen Bereich" (31). Als vorkonstitutionelles Recht bedürfen die Menschenrechte der gesetzlichen Konkretisierung im kirchlichen Recht. In dem Entwurf für ein Grundgesetz der Kirche von 1971 erscheinen Menschenrechte, die durch positives Recht in der Substanz begrenzbar sind, nach heutigem Verständnis also diesen Namen nicht verdienen. Am Beispiel der Glaubens- und Gewissensfreiheit zeigt Vf., daß Menschenrechtserklärungen aber auch nicht einfach unbesehen in die innerkirchliche Ordnung übernommen werden können. Den Grundsatz der rechtlichen Gleichheit, der vom Zweiten Vatikanischen Konzil deutlich ausgesprochen wurde, sieht Vf. kaum gewahrt, wenn die Zulassung zu gewissen Ämtern und Funktionen „allgemein und grundsätzlich vom Geschlecht oder vom ledigen Stand abhängig gemacht" werden (63f). Als Aufgabe der Kirche sieht er, die allgemeinen Menschenrechte „in eine für den innerkirchlichen Bereich sinnvolle Form umzuprägen" und „spezifisch christliche, aus dem Evangelium ableitbare ‚Rechte' zu formulieren und als Normen, die der Eigenart der Kirche besonders entsprechen, zu kodifizieren" (68). In einem Katalog derartiger Rechte, denen auch Pflichten entsprechen, werden aufgeführt: Recht zur Solidarität und Mitverantwortung, auf Einheit, Gottesdienst, religiöse Unterweisung, geistliche Ausbildung und Freiheit der theologischen Forschung, freie Standeswahl.

Dem theoretischen Teil (9–87) folgt ein weiterer Teil (89–192), in dem nach der Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche in Geschichte und Gegenwart gefragt wird. Vf. erkennt an, daß bei der Ausbildung der abendländischen Rechtsordnungen der Einfluß der Kirche humanisierend gewirkt hat. In auffallendem Gegensatz dazu sieht er die „Kompromißlosigkeit der Kirche, wenn es um Fragen des Glaubensgutes ging" (89). Diese Diskrepanz läßt er deutlich werden in dem Verhältnis des bischöflichen und päpstlichen Lehramts zur Theologie als Wissenschaft. Nach einer Rückschau auf Ketzerverbrennungen und Inquisition wendet er sich der Frage der Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche anhand der Ordnungen für Lehrbeanstandungsverfahren vor der Glaubenskongregation und der Deutschen Bischofskonferenz zu. Während dem Verfahren vor der Glaubenskongregation erhebliche Mängel angelastet werden, wird das Lehrbeanstandungsverfahren vor der Deutschen Bischofskonferenz als ein Versuch gewertet, „der an den Prinzipien von Recht und Billigkeit orientiert ist" (154) und „einen guten und wesentlichen Schritt zur Verwirklichung und Sicherung wesentlicher Menschenrechte in der katholischen Kirche Deutschlands" bedeutet (179).

Den allgemeinen Postulaten des Vf.s wird man zustimmen können. Trotz der ausdrücklichen Frage nach spezifisch christlichen Grundrechten ist er aber nicht zu einem tragfähigen Ansatz für die Begründung einer kirchlichen Grundrechtslehre vorgestoßen. Seine Ausführungen über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und wissenschaftlicher Theologie sind nicht frei von einseitiger Polemik. Wenn er beispielsweise im Anschluß an ein Zitat von Pius XII. die Frage stellt, „welches Wissenschaftsverständnis dieser Aussage zugrunde liegt, welche die wissenschaftliche Erkenntnis schlicht als ‚persönliche Meinung' qualifiziert" (94), wird man an den Vf. zurückfragen wollen, welches Vorurteil ihn veranlaßt, jede persönliche Meinung schlicht als wissenschaftliche Erkenntnis auszugeben. Bezeichnend dafür ist auch, wie er aus der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute (Art. 62, II) zitiert (98f). Da wird ein Satz aus dem Zusammenhang genommen und verabsolutiert, während der unmittelbar vorausgehende Satz, der nicht in das Konzept des Vf.s paßt, verschwiegen wird. Es scheint ihm auch ganz entgangen zu sein, daß viele bedeutsame Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, also Äußerungen des kirchlichen Lehramtes kaum vorstellbar wären ohne die Vorarbeit der wissenschaftlichen Theologie in den vorausliegenden Jahren.

Das Buch hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck.

Regensburg Matthäus Kaiser

Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme – Grundsätze – Methoden. Hrsg. von Dietmar Mieth u. Francesco Compagnoni. – Freiburg Schweiz/Freiburg, Wien: Universitätsverlag/Herder (1978). 186 S. (Studien zur theologischen Ethik 3) kart. DM 34.–

I. Im vorliegenden Bd sind 5 Referate zusammengefaßt, die während des deutschsprachigen Kongresses der Moraltheologen und Sozialethiker in Freiburg/Schweiz, vom 19. – 23. September 1977, vorgetragen wurden. Die Hrsg. haben zusätzlich zwei Beiträge aufgenommen, die vom Leiter des Arbeitskreises 3 (Ginters) und dem Leiter des Arbeitskreises 4 (Korff) erstellt wurden.

Die Grundfrage des Kongresses war die nach der Möglichkeit einer autonomen Moral und ihrer Relation zu einer spezifisch christlichen Moral, auch Glaubensethik genannt. Unter den Moraltheologen wurde darüber seit vielen Jahren diskutiert. Als Exponenten einer unterschiedlichen Einschätzung der autonomen Moral waren vor allem Alfons Auer (Autonome Moral u. christl. Glaube, Düsseldorf 1971) und Bernhard Stoeckle (Grenzen der autonomen Moral, München 1974) aufgetreten. Aus dogmatischer Sicht hatte Josef Ratzinger, durch seine Kommentare zu den Konzilsdekreten im LThK und andere Veröffentlichungen (vgl. Auer, Autonome Moral, 147f u. 202), zur Belebung der Diskussion beigetragen. Im Sinne seiner letzten, korrigierenden Stellungnahme (Prinzipien christlicher Moral, Einsiedeln 1975, 43–66) hat sich, gleichzeitig zum Kongreß, die Deutsche Bischofskonferenz während ihrer Herbstversammlung 1977 zu grundlegenden Fragen der Ethik geäußert (vgl. Herder Korrespondenz 31, 1977, 545f).

Den Anstoß zur intensiven Diskussion über das Verhältnis zwischen autonomer Moral und Glaubensethik gab die Enzyklika „Humanae vitae" vom 25. 7. 1968. „Wollte Papst Paul VI. in seiner Enzyklika ‚Humanae vitae' eine spezifisch katholische oder christliche Lösung des Problems der Geburtenregelung anbieten?" – fragte Josef Fuchs in seinem Artikel „Gibt es eine spezifisch christliche Moral?" (Stimmen der Zeit 185, 1970, 99–112), der wohl zu den kompetentesten Beiträgen aus dieser Anfangszeit gehört. Es geht um die Frage, „ob sich die christliche Moral inhaltlich von einer an der Würde des Menschen ausgerichteten Moral unterscheidet – oder gar zu ihr im Widerspruch steht" (ebd. 99).

II. Die Organisatoren des Kongresses 1977 waren gut beraten, daß sie gleich zu Beginn Josef Fuchs mit dem Referat auftreten ließen: „Autonome Moral und Glaubensethik" (vgl. Ethik im Kontext des Glaubens, 46–74). Seinen Standpunkt hat F. seit 1970 nicht verändert, aber hier differenzierter dargelegt. Teilweise sind die Sätze, um Mißverständnissen vorzubeugen, mit Einschüben überladen. Autonomie wird als „Rationale Autonomie" bzw. „sittliche Rationalität" verstanden. „Sittliche Rationalität will besagen, daß wir Menschen selbst an sich Zugang und Einsicht im Bereich sittlicher Normativität haben... Ohne grundsätzliche Einsehbarkeit und Verstehbarkeit sind sittliche Verbindlichkeiten als solche ein Nonsens" (60f). Die Evidenzfrage wird zum Hauptproblem (68). Zuvor hatte F. differenziert: Quoad nos unterscheidet sich die christliche Moral material-inhaltlich nicht von einer human-autonomen Moral. Beide Male ist nämlich die „sittliche Rationalität", d. h. die „grundsätzliche Einsehbarkeit und Verstehbarkeit" des sittlich Geforderten, der einzig mögliche Ansatzpunkt. Forderungen der Gerechtigkeit und des ehelichen Verhaltens sind in ihrer Materialität für Christen und Humanisten objektiv die gleichen (51f). Quoad se ist die christliche Moral, weil sie einen glaubend offenbar gewordenen „totalen Sinnhorizont" in sich birgt, „die Moral katexochen", zu der alles gehört, was an humaner Moral in anderen Ethiken gefunden wurde. Der Inhalt wird durch den christlichen Sinnhorizont nicht verändert (52). Zwar bringt das Christusereignis einen „neuen Gesamthorizont und -sinn", auch hinsichtlich der Ethik. Aber das Christusereignis liegt „nicht unmittelbar" auf der sittlich normativen, sondern auf der religiösen Ebene (65). „Selbst wo Offenbarung über sittliche Werte und sittliches Verhalten spricht, muß sittliche Einsichtsmöglichkeit in das dort Gesagte (per se) bestehen" (62). F. betont dies im Gegensatz zum Moralpositivismus. Soweit ist ihm auch zuzustimmen.

Im Hinblick auf die scholastische und vor allem thomistische Tradition wäre es schwer zu beweisen, daß das Unvernünftige (= Menschenunwürdige) sittlich geboten sein kann. Denn die Scholastik hat den Begriff ‚Vernunft' mit einer ganz bestimmten Anthropologie gekoppelt. Zwischen ‚unvernünftig' und ‚menschenunwürdig' kann ein Gleichheitszeichen gesetzt werden. Ohne Zweifel liegt dieses anthropologische Vorverständnis auch den Ausführungen von F. zugrunde. Er hat sogar passim darauf verwiesen. Aber die Definition von Autonomie als Rationalität bzw. Einsichtigkeit und Verstehbarkeit beschwört immer wieder das Mißverständnis herauf, daß die Vernunft einseitig aktiv, als Einsicht suchende, und nicht zugleich passiv, als Vorgegebenes und Eingegebenes vernehmende, verstanden wird. Wird zudem die Autonomie auf die rationale Einsichtigkeit begrenzt (was ich F. nicht unterstelle), dann darf der Christ nicht mehr behaupten, daß sittlich nur geboten sein kann, was der Vernunft auch einsichtig ist. Denn der Christ ist z. B. gehalten, ‚gegen alle Vernunft' (im engen, rationalistischen Sinn) dem Partner die Treue zu wahren, weil aus dem Glauben die Unauflösbarkeit der Ehe sittlich verbindlich ist. F. sieht dieses Problem, behauptet jedoch, daß auch hinsichtlich der „sogenannten Kreuzesaussagen" dem „Gesetz der Rationalität sittlich kognitiver Erfahrung" nicht ausgewichen werden kann, „so schwer das tatsächliche Verstehen dieser Wahrheiten ohne fides qua und quae... auch sein mag" (63). Irgendwie stimmt das auch. Aber hier müßte nicht nur die Vernunft, sondern auch der Wille angesprochen werden, der vom Glauben her zur Zustimmung drängt. Die Forderung der Unauflöslichkeit ist nicht einfachhin unvernünftig. Aber anderseits gibt es doch Situationen, in denen ihr Fortbestehen das menschliche Begreifen übersteigt. So lassen die guten Ausführungen von F. den Leser doch noch unbefriedigt. Das liegt allerdings vornehmlich an der Schwierigkeit der anstehenden Problematik. Die Diskussion muß weitergehen.

III. Mit dem Beitrag „Autonome Ethik mit einem christlichen ‚Proprium' als methodologisches Problem" (75–100) versucht Tadeusz Styczeń Klarheit in die Diskussion zu bringen, und zwar mit Hilfe methodologisch-analytischer Überlegungen, die dem Moraltheologen nicht geläufig sind, aber einen guten Dienst erweisen können. S. stellt einleitend fest: „Die Frage nach der Christlichkeit einer christlichen Moral wird erhoben und beantwortet, indem man diese Moral einer autonomen gegenüberstellt. Die autonome Moral wird in diesem Fall als terminus oppositionis et comparationis betrachtet. Dieser Ansatz, der im alten Adagium ‚Per opposita cognoscitur' gründet, scheint schon deshalb der richtige zu sein, weil man einen besseren kaum vorschlagen kann" (76). Das Wortpaar ‚autonome Moral' (erstes Problem) muß möglichst präzise definiert werden, bevor man darangeht, das christliche Proprium der Ethik (zweites Problem) zu ermitteln.

Unter ‚Moral' ist die normative Theorie gemeint, die das sittlich Gesollte zum Gegenstand (Objekt) hat. ‚Moral' kann aber auch das sittlich Gesollte selbst bedeuten. Darüber hinaus kann mit ‚Moral' auch die beschreibende Theorie gemeint sein, die das Ethos, die gelebte Ethik, zum Gegenstand hat, und schließlich auch dieses Ethos selbst. Um dieser Vieldeutigkeit zu entgegehen, die sich als Quelle vieler Mißverständnisse erwiesen hat, schlägt S. vor, statt ‚Moral' (im Sinne einer normativen Theorie) das Wort ‚Ethik' zu gebrauchen und in bezug auf das Objekt dieser Theorie auch nicht von Moral, sondern vom ‚sittlich Gesollten' zu sprechen (77f).

‚Autonomie' ist das weitere Wort, das einer Präzisierung bedarf. Notwendig ist zunächst die Unterscheidung zwischen der Autonomie des sittlichen Subjekts, d. h. der handelnden Person, sowie des sittlichen Objekts, d. h. des sittlich Gesollten (79). Die christlichen Moraltheologen meinen die Autonomie des handelnden Subjekts, wenn sie von ‚theonomer Autonomie' sprechen. Die Analyse des Gewissensurteils zeigt, daß das sittlich Gesollte (die Bejahung der Person, auch Liebe genannt) das handelnde Subjekt als Person umfaßt; daß also der handelnden Person ihr eigenes Selbst ontisch vorgegeben und axiologisch aufgegeben ist; daß aber das handelnde Subjekt über das sittlich Gesollte noetisch nicht zu verfügen vermag. Einerseits hat die Person nur den von ihr selbst gesetzten Imperativen zu gehorchen (vgl. Röm 14, 23: Was nicht aus Überzeugung geschieht ist Sünde). „So verstanden ist die Rede von der Autonomie als Eigengesetzlichkeit und sogar Selbstgesetzlichkeit völlig gerechtfertigt" (80). Anderseits bleibt zu beachten, daß zwar das Subjekt sittliche Urteile fällt bzw. setzt, daß jedoch dieses Setzen nicht die Wahrheit selbst betrifft. Anders ausgedrückt, die „kreative Potenz" des Subjekts bezieht sich nur auf die Findung der Wahrheit, nicht auf die Setzung der Wahrheit (80). Autonomie kann, so verstanden, nie Willkür bedeuten. Viel Verwirrung wäre vermieden gewesen, wenn man das klar gesehen hätte.

Die Autonomie des sittlichen Objekts (82) besteht positiv darin, daß die Erfahrung des ‚du sollst unbedingt' eine Erfahrung eigener Art ist. Aufgrund dieses autonomen Objekts ist auch die Ethik – aus methodologischer Sicht – eine autonome Wissenschaft (87). Schwierig ist es, die sittliche Erfahrung methodisch zu erfassen. Vertreter des Heteronomismus wie des Autonomismus (Kant, Sartre) haben sittliches Sollen auf einen Zwang, äußerer bzw. innerer Art, zurückgeführt. Aber dadurch wird die spezifische Freiheit, die wesentlich zur Sittlichkeit gehört, nämlich nach dem ‚Warum' sittlichen Sollens zu fragen, ausgeschaltet. Das führt zum Moralpositivismus, der das Gegenteil autonomer Ethik ist. Sittliches Sollen läßt sich somit nicht auf ein Sollen anderer Art zurückführen. Ebenso mißglückt ist die eudämonistische Fassung sittlichen Sollens, die dem ‚du sollst' ein ‚wenn' voranstellt. Die Autonomie wird hier durch die Preisgabe der Unbedingtheit sittlichen Sollens erkauft. Der Erfolg ist kurzschlüssig. Denn durch das ‚Wenn' wird zunächst das sittliche Sollen relativiert, letztlich aber die Bejahung der Person und sofern auch ihre Autonomie (83f). Für ebenso verfehlt hält S. den methodischen Versuch, die Erfahrung sittlichen Sollens induktiv bzw. deduktiv (im Popperschen Sinne) zu erfassen. Dann müßte nämlich für die sittlichen Urteile das Falsifikationsverfahren gelten, das im ethischen Bereich nicht anwendbar ist. Man kann die Eventualitäten für die Bejahung der Person nicht ausprobieren (87f).

Bleibt also der Dezisionismus (Akognitivismus), der dem Moralpositivismus entspricht, der einzige Ausweg? S. verneint diese Frage. Seiner Meinung nach besteht im Intuitionismus spezifischer Art, den man auch als Transzendental-Empirie bezeichnen kann, der einzig mögliche Ansatz für die methodische Erfassung der Erfahrung sittlichen Sollens. Dazu folgendes Beispiel (88f): Zwei Freunde, A und B, stehen im Krankenhaus vor der Tür ihres gemeinsamen, todkranken Freundes C. Nun taucht die Frage auf: Soll C die Wahrheit über seinen Zustand offenbart werden? A sagt ja, B – nein. Beide sind sich jedoch einig, daß das Wohl des Sterbenden angestrebt bzw. bejaht werden soll. Die Notwendigkeit dieser Bejahung ist für A und B unvermittelt (intuitiv) einsehbar. Beide erfahren (empirisch, obwohl nicht sensualistisch) diese Notwendigkeit als sittliches, unbedingtes Sollen. Was A und B in

bezug auf C erfahren, kann verallgemeinert werden, d. h. es ist auf jeden anderen Menschen in dieser Situation übertragbar. Kurzum, bei der Erfahrung sittlichen Sollens haben wir es mit einer empirischen Erfahrung zu tun, die verallgemeinert werden kann, was ansonsten bei empirischen Erfahrungen nicht möglicht ist (90f).

S. hatte durch seinen Beitrag zwei Fragen (siehe Titel) zu klären versucht. Die erste Frage betraf die Autonomie der Ethik, die zweite – das Proprium der Ethik, insbesondere der christlichen. Zur Frage nach der Autonomie lautet die Antwort: Die Ethik ist eine methodologisch autonome Disziplin, da sie ein spezifisches Objekt besitzt, nämlich die spezifische Erfahrung sittlichen Sollens, die auf keine andere Erfahrung zurückgeführt werden kann. Das angeführte Beispiel hat folgendes deutlich werden lassen: In bezug auf die Erfahrung sittlichen Sollens, daß nämlich C bejaht werden soll, waren sich die Freunde A und B einig. Uneins waren sie über die richtige Art der Bejahung. Dieser Unterschied zwischen dem sittlich Gesollten und dem sittlich Richtigen ist zugleich der Übergang zur zweiten Frage nach dem Proprium der Ethik. Die methodologische Autonomie der Ethik hört nämlich auf, wo es um die inhaltliche Bestimmung des sittlich Gesollten geht, also um die Frage nach dem sittlich Richtigen. Hier ist die Ethik notwendigerweise auf die Anthropologie (im weiten Sinne des Wortes) angewiesen und von ihr methodologisch abhängig (93). Da die Anthropologie keine einheitliche Disziplin ist, bekommt die Ethik, durch die Erwählung einer bestimmten Anthropologie, auch ein spezifisches Gepräge, Proprium genannt (94). Aus methodologischer Sicht stellt sich somit die Frage nach dem Proprium im Zusammenhang mit der Frage nach dem sittlich Richtigen. Mit dieser Feststellung widerspricht S. denen, die von ‚autonomer Moral' in bezug auf den Inhalt (das Richtige) sittlicher Urteile sprechen und das Proprium auf die Motivation beziehen und beschränken, sich aber dann genötigt sehen, zwischen Motivation und Inhalt einen Wirkungszusammenhang zuzugeben. Hier fehle die notwendige Präzision (98).

Abschließend stellt S. die Frage, ob es denn kein Proprium in bezug auf das sittlich Gesollte gebe? Die Antwort ist ein vorsichtiges Ja, mit der Betonung, daß dieses Proprium anderer Art sei als in bezug auf das sittlich Richtige. Das personale Selbst (meines und das anderer), das Bejahung erfordert und sofern die „sollensschaffende Instanz" darstellt (95), kann metaphysisch und theologisch analysiert werden. „Auf diese Weise wird die Ethik, ohne im mindesten aufzuhören, eine autonome Theorie ihres eigenständigen Objekts zu sein, von sich aus in die Metaphysik (= Theorie des sittlichen Seins) einbezogen" (96). Ähnliches gilt von der theologischen Deutung (97). Beide Deutungen erschließen „bestimmte Dimensionen des sittlich Gesollten, die in bezug auf die sittliche Motivation des Handelns kaum zu überschätzen sind" (98). Die Ethik – das sei nochmals betont – wird in ihrer Autonomie nicht beeinträchtigt, denn die „Deutungen der sittlich autonomen Urteile setzen ihre Gültigkeit schon voraus" (97).

Es gibt noch einen weiteren Aspekt des Propriums, „ethische Soteriologie" genannt (98). Es geht um die Fragen nach der Genese des sittlich Bösen und seiner wirksamen Überwindung. Schon vor dem Christentum hat es darauf unterschiedliche Antworten (Soteriologien) gegeben (98f). „Was das Christentum hierzu anbietet, steht einmalig da" (99).

IV. Die Ausführungen von Styczeń werden ergänzt durch die Beiträge von Rudolf Ginters (120–134) und Oswald Schwemmer (135–156), die für den Theologen noch schwieriger zu verfolgen sind. Über das „Zuordnungsverhältnis von Ethik und Humanwissenschaften im Begründungskontext theologischer Anthropologie" (Zwischentitel 158) hat Wilhelm Korff (157–185) Beachtenswertes geschrieben. Klaus Demmer stellt sehr kompetent die „Hermeneutischen Probleme der Fundamentalmoral" dar (101–119). Die Ausführungen von Edward Schillebeeckx (17–45) erinnern an sein Werk „Christus und die Christen".

Insgesamt ist das Buch „Ethik im Kontext des Glaubens" für den Fachmann bestimmt, dem es zwar keinen flüssigen Lesestoff bringt, aber um so hilfreichere Informationen bietet, die zum Nachdenken zwingen.

Augsburg Joachim Piegsa

Verantwortung und Gehorsam. Aspekte der heutigen Autoritäts- und Gehorsamsproblematik. Hrsg. von Karl Hörmann, Andreas Laun, Günter Virt. – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verlag (1978). 155 S., kart. DM 28.–

Wenn heute ‚Verantwortung' und ‚Gehorsam' in einem Atemzug genannt werden, geht die Vermutung zunächst einmal dahin, daß man mit diesen Worten zwei unterschiedliche Grundeinstellungen oder auch zwei Epochen charakterisieren möchte: das weniger Gute einer vergangenen Zeit mit dem Ausdruck ‚Gehorsam' und mit ‚Verantwortung' das, was heute das dem mündigen Menschen allein Entsprechende zu sein scheint. Bei den Autoren des vorliegenden Bdes trifft dies nicht zu. Sie sehen in Verantwortung und Gehorsam keine sich ausschließenden Gegensätze, sondern betonen nachdrücklich die Zugehörigkeit der damit bezeichneten Haltungen: daß es das eine nicht ohne das andere geben kann. Damit ist zugleich auch schon gesagt, daß Gehorsam hier grundsätzlich als wertvoll und notwendig eingeschätzt wird; in der gegenwärtigen Diskussion um den Gehorsam stehen die Autoren deutlich auf der Seite derer, die eine Aufwertung des Gehorsams anstreben oder doch seiner heute vielfach anzutreffenden Diskriminierung entgegenzuarbeiten versuchen.

Im einzelnen enthält der Bd vier Beiträge, zwei je etwa 50 Seiten umfassende von G. Virt, ein ebenso umfangreicher von A. Laun und ein abschließender kürzerer von K. Hörmann.

Zu Beginn befaßt sich G. Virt mit einem ausgesprochen historischen Sachverhalt: dem Gehorsamsbegriff bei Augustinus. Damit ergänzt er eine immer noch bestehende Lücke in der Augustinusforschung, wobei er sich u. a. jedoch auf drei noch unveröffentlichte Wiener Dissertationen, darunter seine eigene, stützen kann. Im Rückgriff auf eine Fülle von Material vermag Virt zu zeigen, daß und in welcher Weise Augustinus im Gehorsam die Grundtugend des Menschen gesehen hat; sie gilt ihm als „Mutter und Hüter aller Tugenden" (CChr 48,434), worunter freilich primär und offensichtlich ausschließlich der Gehorsam gegenüber Gott und seiner Weisung gemeint ist. Gehorsam gegenüber Menschen findet nach Virt „nur beiläufig die Beachtung Augustins" (30); allerdings wird auch ein solches Verhalten fast ohne jede Einschränkung für notwendig erachtet und gefordert. Virt versteht Augustinus hier ausdrücklich als „ein Kind seiner Zeit" (33), verzichtet aber, wie sich gewiß vertreten läßt und z. T. sogar als wohltuend empfunden wird, auf eine weitere, ohnehin in vielem selbstverständliche Kritik. Wohl markiert er die in der außergewöhnlich starken Betonung des Gehorsams gegenüber Gott liegende Gefahr des Voluntarismus, womit zweifellos der Kern der theologischen Gehorsamsproblematik getroffen ist.

Stärker um den der menschlichen Autorität zu leistenden Gehorsam geht es sodann im zweiten, von A. Laun verfaßten Artikel, in dem noch einmal in besonderer Weise auf den Gehorsam in der Kirche abgehoben wird. Laun spricht zunächst von der heute geäußerten Kritik an der kirchlichen Autorität, entwickelt danach „zehn Thesen zu Autorität und Gehorsam" und bringt zum Abschluß ebenfalls ein historisches Beispiel: die bei Franz von Sales zu findende Ansicht vom ‚Gehorsam aus Liebe'. Als das Besondere dieses Beitrags ist die Aussage des Mittelteils anzusehen, in dem an der Berechtigung und Unverzichtbarkeit des Gehorsams kein Zweifel gelassen wird.

Das Thema des dritten, wiederum von G. Virt stammenden Artikels ist die Epikie, die hier auf dem Hintergrund der psychoanalytischen These vom Über-Ich als die dem selbständig gewordenen Menschen entsprechende Form des Umgangs mit den ethischen Normen verstanden wird: „Epikie üben heißt, psychoanalytisch gesprochen, die Sicht des Gesetzes als des Über-Ich überwinden; dies aber ist ein Kennzeichen eines reifen personalen Gewissens." (123)

An letzter Stelle schließlich behandelt K. Hörmann speziell den Zusammenhang von Gehorsam und Verantwortung. Unter Beachtung erprobter moraltheologischer Lehrstücke (Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung; Mitwirkung zum Bösen; Pflichtenkollision) und mit Bezug auf aktuelle ethische Probleme (Schwangerschaftsabbruch, Tötung auf Verlangen) wird deutlich herausgestellt, daß Gehorsam die Eigenverantwortung nicht ausschaltet, sondern nur zusammen mit ihr geleistet werden darf.

Alle Beiträge sind sorgfältig gegliedert und mit einer Fülle von Anmerkungen versehen, die mitunter freilich etwas zu zahlreich zu sein scheinen (vgl. 15–17 auf knapp drei Seiten über 150 Anmerkungen). Daß sich bei einem derart ausführlichen wissenschaftlichen Apparat gelegentlich auch kleinere Fehler finden, ist nicht verwunderlich. So fehlt z. B. im Artikel von A. Laun das in Anm. 32 nur abgekürzt angeführte Werk des protestantischen Theologen W. Gass im Literaturverzeichnis; die in Anm. 82 angegebene Thomasstelle enthält nicht das im Text aufgeführte Zitat.

Im Blick auf den Inhalt liegt der Wert des Buches einmal darin, daß hier mit Mut zugunsten einer Haltung gesprochen wird, die es verdient, festgehalten und geachtet zu werden. Die Möglichkeit,

daß der Mensch durch Gehorsam in seinem Menschsein wächst und geläutert wird, ist gewiß auch heute nicht von der Hand zu weisen. Daß in den vorliegenden Aufsätzen das Gehorsamsproblem zudem unter verschiedenem Aspekt – unter historischem, spekulativem und praktischem – behandelt wird, macht einen zweiten Vorzug des Buches aus.

Natürlich bleiben noch manche Fragen, so etwa vor allem die, ob in den Darlegungen A. Launs den heutigen Schwierigkeiten mit dem Gehorsam schon genügend Rechnung getragen ist. Müssen wir heute nicht doch wesentlich zurückhaltender über den Gehorsam reden, als das in früheren Zeiten, bei einem geringeren soziologischen Wissens- und Reflexionsstand, möglich war? Zeigt sich, und das ist nun eine Frage noch zum Ganzen, nicht doch in der heute anzutreffenden Bevorzugung des Wortes ‚Verantwortung' vor ‚Gehorsam' ein Umbruch im Empfinden an? Es wäre übrigens ein Umbruch, über den man nicht zu erschrecken braucht. Denn auch in ‚Verantwortung' kommt deutlich zum Ausdruck, daß im ethischen Handeln das Primäre nicht die (selbstherrliche) Entscheidung des Menschen ist, sondern der Anruf eines anderen, nur daß hier die Reaktion des Menschen nicht mehr mit einem Terminus aus dem Wortkreis des H ö r e n s beschrieben wird, sondern mit einem, dem die – auf größere Aktivität und ‚Mündigkeit' hinweisende – Vorstellung vom A n t w o r t e n zugrundeliegt.

T r i e r H e l m u t W e b e r

Gustafson, James: **Protestant and Roman Catholics Ethics.** Prospects for Rapprochement. – Chicago and London: The University of Chicago Press (1978). XII, 192 S. Ln $ 12.50

James M. Gustafson gehört in den Vereinigten Staaten zu den führenden Moraltheologen. In Deutschland ist er nahezu unbekannt (kaum eine seiner Schriften ist übersetzt worden). Darum dürften einige Bemerkungen zur Person angebracht sein.

Aufgewachsen im lutherischen Pietismus schwedischer Herkunft, schloß G. sich später der ‚United Church of Christ' an, einer kongregationalistischen kirchlichen Gemeinschaft, in der er auch zum Geistlichen ordiniert wurde. Zuerst studierte er Soziologie, danach Theologie, und zwar in Yale, wo er unter der Leitung von H. Richard Niebuhr seine Doktordissertation schrieb. Die folgenden Jahre verbrachte er an dieser theologischen Fakultät als Lehrer. Gegenwärtig ist er Professor für theologische Ethik an der ‚University of Chicago Divinity School', an der auch Langdon Gilkey, Paul Ricoeur und David Tracy lehren. G. hat in seinem Buch verschiedene Vorträge zusammengestellt, die er im Laufe der Jahre zu dem im Titel genannten Thema gehalten hat. Die Auswahl ist dabei so getroffen, daß ein Gedankenfluß von Kapitel zu Kapitel entsteht. Aufgrund des noch durchscheinenden Vortragscharakters ist G.s Stil leicht lesbar. Seinen Gedankenschritten kann der Leser ohne Mühe folgen.

Zum I n h a l t des Buches selbst: Im 1. Kap. behandelt G. die ‚Historic Divergences' zwischen der römisch-katholischen und der protestantischen Ethik. G. konzentriert sich auf vier Themen: die kirchlichen Funktionen (der Moraltheologie), das Verständnis der Sünde, die unterschiedlichen Applikationen des Gesetzes und die Bedeutung der Schrift. Das Material ist nicht neu, aber die Zusammenschau ist klar, ohne zu simplifizieren.

Im 2. Kap. befaßt sich G. mit ‚Practical Moral Reasoning'. Nach einem Überblick über die Schriften einiger zeitgenössischer Autoren konstatiert er vier Konvergenzpunkte: das geschichtliche Bewußtsein, den Personalismus, die Totalität und die Rolle der Kirche (besonders im Falle einer abweichenden Gewissensentscheidung); sein Paradigma ist dafür die Kontroverse um die Enzyklika ‚Humanae Vitae'.

Im 3. Kap. (‚Philosophical Bases') betrachtet G. die Frage nach der Entwicklung der theologischen Ethik auf dem Hintergrund der Veränderungen innerhalb der Philosophie; sodann im 4. Kap. (‚Theological Bases') vor dem Hintergrund der modernen Diskussion die Bedeutung der Schrift für das Verhältnis von Natur und Gnade und für die Ekklesiologie.

Die ersten vier Kapitel sind eher historisch orientiert; in ihnen legt G. die in der Vergangenheit und der Gegenwart wirksamen Faktoren für die Entwicklung der Ethik dar. Im 5. Kap. (‚Basic Issues and Prospects for the Future') zählt er die seiner Meinung nach wesentlichen Fragen auf, die sowohl die katholischen als auch die protestantischen Moraltheologen gegenwärtig diskutieren. Er behauptet, „daß es Defizite in beiden Traditionen gibt und daß beide Traditionen einige gemeinsame Fragen auf neuen Wegen angehen müssen" (138). Er selbst weist auf vier zentrale Punkte hin: a) die moderne Vorstellung von ‚Gott' und seiner Beziehung zum Menschen; b) der Sinn des Menschen und seines Lebens in dieser Welt; c) das Verständnis der Person als moralisch handelnder und das ihrer Handlungen; d) die Frage, wie man moralische Entscheidungen und Urteile fällen sollte. In die Betrachtung dieser zentralen Punkte seien folgende Faktoren einzubeziehen: das christliche Denken (Schrift und Tradition), philosophische Methode und Prinzipien, die relevanten empirischen Tatsachen und die menschliche Erfahrung.

Gegenwärtig ist es für die Moraltheologen beider Konfessionen leichter, in konkreten moralischen Fragen übereinzukommen (z. B. in den Fragen des Schwangerschaftsabbruchs oder der genetischen Experimente) als in grundlegenden Fragen der Methode. Aber solange es keinen Konsens über solche fundamentalen Fragen gibt, wird keine noch weitergehende Übereinstimmung auf einer tieferen Ebene möglich sein. Da G. die Idee eines „objektiv wahren Systems einer theologischen Ethik" ablehnt, fordert er seine Kollegen auf, auf einen „gemeinsamen normativen Glauben" hin zu arbeiten.

Insgesamt gesehen, halte ich G.s Buch für informativ und fair in der Untersuchung des behandelten Fragenmaterials. Aber ich möchte auf folgende Beobachtungen hinweisen: Erstens beschränkt G. seine Studie auf die Situation in den Vereinigten Staaten. Seine Quellen schließen auch einige europäische Autoren ein, insbesondere die „Größen" Rahner, Barth, Bultmann; aber beinahe die gesamte zitierte ausländische Literatur ist in Amerika in einer englischen Übersetzung verfügbar. Ferner fällt der größte Teil der zitierten zeitgenössischen Literatur in die Periode von 1961–1974. Deshalb wäre zu fragen, ob seine Darstellung den gegenwärtigen Stand der ethischen Debatte widerspiegelt. (Zugestanden, dies ist schwierig bei einer Buchveröffentlichung wegen der damit verbundenen technischen Verzögerungen.) Ferner scheint er sich nicht der Fragen genügend bewußt zu sein, die europäische Autoren gegenwärtig diskutieren. Der Diskussionsstand in Amerika unterscheidet sich von dem etwa in Deutschland: diese Tatsache findet nicht ihren Niederschlag im Buch.

Ein gutes Beispiel dafür ist G.s Verwendung der Polaritäten von Sein und Werden, Situation und Prozeß, Statik und Dynamik, Kontinuität und Veränderung, Determination und Freiheit, Natur und Geschichte, Natur und Gnade, Evangelium und Gesetz (144). Viele Theologen würden diese nicht mehr als Streitfragen oder als zentrale Fragen ansehen; ferner zeigt sich eine gewisse Neigung G.s zur ‚dialektischen Theologie', die wenig relevant für die ethische Diskussion zu sein scheint.

Eine andere Frage betrifft G.s Vorschlag zur theologischen Methode. Dieser scheint eine gewisse Voreingenommenheit zugunsten der soziologischen Methode widerzuspiegeln (verständlich angesichts von G.s Hintergrund und seines gegenwärtigen theologischen Kreises). Es mag zwar sein, aber ich bin mir nicht ganz sicher, daß G.s Ansatz schon weit genug reicht, um einen „gemeinsamen normativen Glauben" zu formulieren. Zum einen ist er eher weit und allgemein, zum anderen spiegelt er G.s Vorliebe zur Betonung der „Person als moralisch handelnder" wieder. Im Mittelpunkt der Betrachtung steht letztlich immer der sittliche Wert des einzelnen – m. E. zu oft verbunden mit einer Abneigung, Handlungsnormen und -prinzipien zu diskutieren. G. ist ein Kontextualist, und dieser Standpunkt mag letztlich verhindern, daß er eine im Glauben verankerte allgemeine Normierungstheorie entwickelt. Meiner Ansicht nach ist das Buch durchaus empfehlenswert. Für nicht-amerikanische Leser bietet es einen guten Überblick und eine ausgewogene Bewertung der gegenwärtigen Diskussion in den Vereinigten Staaten; es könnte einen Autor in die deutschen Theologenkreise einführen, der es wohl verdient, auch auf dieser Seite des Atlantiks gekannt zu werden.

M ü n s t e r A n t h o n y L i t w i n s k i

Bissig, Hans: **Das Churer Rituale 1503–1927.** Geschichte der Agende – Feier der Sakramente. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1979. LIV, 540 S., 31 Abb., 3 Karten, 3 Farbbeilagen (Studia Friburgensia, N.F. Bd 56) kart. sFr. 75.–

Liturgiegeschichtliche Untersuchungen sind nicht nur Belege dafür, „wie es einmal war", sondern offenbaren zudem beachtenswerte liturgietheologische Aspekte. Hinsichtlich des Rituale in der „römisch-deutschen Liturgie" betrifft das – mehr noch als bei Brevier und Missale – vor allem das Verhältnis zwischen zentralistischem Einheitstrend und lokaler Vielfalt. Während (speziell seit dem Tridentinum) bei Stundengebet und Messe nämlich die Diözesanliturgie, mit einigen Ausnahmen, recht bald praktisch zur „Propriumsliturgie" wurde, widersetzte man sich beim Sakramenten- und Sakramentalienvollzug diesen Vereinheitlichungsbestrebungen beharrlicher. Doch ist zu Beginn des 20. Jh.s auch hier in den meisten Bistümern die Hauptschlacht geschlagen: Das Diözesanrituale gilt weithin ebenfalls lediglich als „Proprium" (sprich Appendix o. ä.). Glücklicherweise blieb jedoch nicht nur die totale Kapitulation aus, es kam vielmehr sogar zu einigen siegreichen

Einzelgefechten: Deutsche Übertragungen des Rituale Romanum, Eigenformulare, Eigentexte und Eigenhandlungen. Hierbei markieren das deutsche Teilrituale von 1950 und die deutsche Fronleichnamsordnung von 1960 eine weitere entscheidende Epoche. Die Richtigkeit dieses Trendes hat das 2. Vatikanische Konzil bestätigt: Einheit in Vielfalt.

Von daher ist man gespannt, wie die Lage in der im Titel genannten Diözese der als freiheitsbewußt bekannten Schweiz ausschaut. Dies zudem, als Chur zu den ältesten und traditionsreichsten Sprengeln der Eidgenossenschaft zählt, wobei bemerkt sei, daß es im Mittelalter und in der ersten Phase der Neuzeit zur Kirchenprovinz Mainz gehörte. Darüber hinaus ist es verdienstlich, daß durch die Arbeit wieder eine weiße Fläche der deutschen Liturgiegeschichte ausgefüllt wird. Und dies noch besonders, weil die letzten Monographien über dieses Gebiet schon lange Zeit zurückliegen. Genannt seien die Abhandlungen von A. Lamott aus dem Jahr 1961 für Speyer, B. Mattes von 1967 für Freising und H. Reifenberg aus den Jahren 1971/72 (2 Bde) für Mainz unter besonderer Berücksichtigung von Bamberg und Würzburg.

Vf. hat sich in jahrelanger Arbeit mit seiner Churer Thematik beschäftigt und sie von verschiedensten Richtungen her beleuchtet. Dabei sei erwähnt, daß er umfangreiche Vorarbeiten leisten mußte, denn zu Beginn wußte man noch nicht einmal genau, wieviel Churer Agenden gedruckt worden waren, wer sie fertigte und wo heute ein Exemplar zu finden ist. Auch die Gestaltung des Bandes samt Druck und Ausstattung (u. a. 31 Abb., 3 Karten, 3 Farbbeilagen im Text) gibt keinen Anlaß zum Tadel!

Der Aufbau des Werkes erscheint klar und durchsichtig. Nach einführenden Informationen samt Angabe der Quellen und Hilfen (was freilich Ordensprofeß, Jungfrauenkonsekration, Abts- und Äbtissinenbenediktion sowie Ölweihe in der Rubrik „Ordination" zu tun haben, fragt man sich; vgl. S. XXXI) sowie einer knappen Einleitung wird in einem ersten Block die (äußere) Geschichte der fünf Churer Druckritualien (handschriftliche Churer Ritualien sind nur fragmentarisch erhalten!) geschildert. Dabei zeigt sich, daß das erste Druckwerk um 1503 einen relativen Eigenansatz (unter Verflechtung mit zeitgenössischen Nachbarsprengeln, speziell der Metropole Mainz und Straßburgs; dazu Beziehungen zur Agenda cuiuslibet episcopi, gedruckt von J. Prüss um 1504) darstellt, während das zweite von 1590 einen Nachdruck davon bildet. Diesem letzteren gegenüber wieder stärker eigengeprägt präsentiert sich die dritte Edition des Jahres 1732, wiewohl hier nun der Einfluß des römischen Musterrituale von 1614 erkennbar ist. Das 1850er Buch (erschienen nach Neuorganisation des Bistums) stellt praktisch einen Wiederabdruck von 1732 dar. Demgegenüber hat das 1927er Exemplar mehr Eigenprägung, doch stark auf Kosten des Eigengutes. Es bildet rechtlich nur noch einen „Appendix" zum Rituale Romanum und ist inhaltlich betont von der entsprechenden römischen Edition des Jahres 1925 abhängig. Schon diese trockenen Daten lassen etwas von den Bemühungen und Auseinandersetzungen ahnen, die hinter dem Ganzen stehen.

An Details aus dem ersten Block der Abhandlung ist zu erwähnen, daß Vf. auch auf zahlreiche Aspekte des Churer Stundengebetes und Meßbuches samt den Proprien eingeht sowie die Beziehungen zur früheren Zeit (u. a. zum Pontificale Romano-Germanicum von St. Alban zu Mainz) samt Querverbindungen behandelt. Von großer Dramatik ist die Zeit zwischen 1598 und 1643, der Periode, in der die Einführung des römischen Breviers, Missale und Rituale geschah (112). Treibende Kraft war vor allem Bischof Johann VI. (1636–1661), während dessen Regierungszeit ein gewisser Abschluß erfolgte (114). Dabei ist zu bemerken, daß Reformen (speziell in Verbindung mit den Beschlüssen des Konzils von Trient) zwar nötig waren, zentralistisch-römische Tendenzen, als deren Sprachrohr speziell die Nuntien anzusehen sind, oft eine sehr unrühmliche Rolle spielten. Doch die Geschichte war noch nicht zu Ende. Zudem gingen viele Pfarreien doch ihre eigenen Wege, vielen schien der Bruch mit der seitherigen Überlieferung zu stark. So kam es denn auch im Jahre 1732 zu einer Agendenneuausgabe, die einen mittleren Weg beschritt, der sich schon im Titel zu erkennen gibt: Rituale Romano-Curiense. Darin treffen wir Churer Tradition, orientiert am Rituale Romanum von 1614, verbunden mit Elementen innerdiözesaner Austauschbeziehungen (u. a. mit Bamberg; 124ff) und als Sondergut einige deutsche Partien. Beim nach Neuordnung der Diözese zu Beginn des 19. Jh.s im Jahre 1850 edierten Rituale handelt es sich im wesentlichen um eine etwas modifizierte Neuauflage des vorigen Werkes (139); einige wenige seither unbekannte Formulare sind freilich beigefügt, ferner sei die Ergänzung volkssprachlicher Texte und die erneute Orientierung am römischen Musterband erwähnt. Die letzte Eigenausgabe Churs von 1927 (bis in die jüngste Gegenwart gültig) hatte eine dornenvolle, lange Entwicklung hinter sich, Anfänge zur Neuordnung setzten bereits um das Jahr 1880 ein (151). Die Notwendigkeit der Neuausgabe ergab sich auch von daher, als im Bistum unterschiedliche Agenden (z. B. Konstanz) in Gebrauch waren. Bei der Vorbereitung des Bandes zeigen sich noch einmal deutlich die Spannungen zwischen Ortskirche und Zentralismus. Das endlich 1927 erschienene Werk besteht aus der Editio typica des Rituale Romanum und einem Churer Supplement, dessen Vorlagen u. a. aus Churer Tradition sowie aus den Baseler (bzw. Freiburger) und St. Gallener Agenden stammten; der Volkssprache war ein im ganzen gesehen bescheidener Platz gestattet. Damit mündet das Churer Rituale in den weiten Strom liturgischer Erneuerung, der sich speziell nach dem 2. Weltkrieg und in Verbindung mit dem 2. Vatikanum entfaltete.

Der zweite Teil der Untersuchung umfaßt die Sichtung der einzelnen Sakramentenformulare, näherhin Taufe, Trauung, Bußordnung, Krankensalbung und bestimmte Partien der Eucharistie. Dabei bemerken wir in den früheren Editionen die starke Verknüpfung mit dem römisch-deutschen Pontifikale von St. Alban zu Mainz, jeweils bestimmte Eigenlösungen und daneben Querverbindungen zur zeitgenössischen Liturgie von „Nachbarsprengeln" (u. a. Straßburg, Mainz, Speyer, Bamberg). Seit 1732 kommt deutlich die Abhängigkeit vom Rituale Romanum zutage, doch muß anderseits die Darbietung einzelner Texte in den im Bistum verbreiteten Volkssprachen (deutsch; italienisch; romanisch) lobend Erwähnung finden. Der Trauungsordo der letzten Agende stammt als einzige sakramentale Ordnung nicht aus dem römischen Rituale, sondern berücksichtigt vor allem eigene Traditionen. Bei der Krankenprovision begegnet uns anfangs die Reihung Beichte, Salbung, Kommunion, seit 1732 steht die Salbung am Ende der Feier. Hinsichtlich der Eucharistie treffen wir 1732 erstmals einen ausgearbeiteten Spendungsordo für die Kirche, dazu Elemente für Primiz, Osterkommunion und Aussetzung. Das 1927er Buch bietet einige Neukonzeptionen, u. a. betreffs Erstkommunion, Taufgelübdeerneuerung und eucharistische Frömmigkeit.

Den detaillierten Darlegungen schließen sich ebenso spezifizierte Register (Initien, Liturgiebücher, Archive, Personen, Sachen, Orte) an, die den Inhalt erschließen helfen. Der Anhang der Abbildungen und Karten veranschaulicht die verschiedenen Partien in trefflicher Weise.

Überblicken wir die Ergebnisse, zeigt sich, daß die Erforschung der Schweizer Liturgiegeschichte, die noch „in den Anfängen steckt" (1) durch Vf. eine gute Weiterführung erfahren hat. Was Chur betrifft kann man sagen: Es war im guten Sinn eigenbewußt bzw. traditionell, aber auch aufgeschlossen. Immer wieder erkennbar ist seine Beharrlichkeit gegenüber römischem Zentralismus. Von daher hat das Bistum – wenn auch in manchen Zeiten nur unter erschwerten Umständen und mit bescheidenem Erfolg – eine Linie gewahrt, die in der jüngsten Entwicklung ihre Bestätigung fand.

Im Rahmen der großartigen Leistung des Vf.s fallen einige Schönheitsfehler kaum ins Gewicht. So wäre es vielleicht besser gewesen, die Anmerkungen durchzuzählen, und so das Auffinden bei Verweisen zu erleichtern (z. B. 71, 1). Lobenswert und sehr hilfreich sind die Zusammenfassungen am Schluß der einzelnen Kapitel. Ein Wunsch auch hier: Eine General-Zusammenfassung am Ende (evtl. unter Verwertung der genannten Kapitelzusammenfassungen), hätte die wesentlichen Linien noch deutlicher machen und, speziell im Blick auf Durchschaubarkeit der Details, den Wert des Werkes, auch für die nicht ganz mit allen Spezialitäten Vertrauten, sicher erhöhen können.

Im übrigen gibt es keinen Grund zur Klage. Das Material (vgl. besonders auch den wertvollen Inhalt der Anmerkungen) ist nach Möglichkeit in lückenloser Folge geboten, und oft geht Vf. sogar subtilen Details mit Spürsinn nach. Er hat eine vorbildliche Arbeit geleistet, und es wäre zu hoffen, daß sich sowohl andere von ihm anregen lassen, als auch er selbst weiter liturgiewissenschaftlich tätig sein kann.

Bamberg Hermann Reifenberg

Müller. Erich: **Aegidius Jais (1750–1822).** Sein Leben und sein Beitrag zur Katechetik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). XVIII, 590 S. (Freiburger Theologische Studien Bd 108) kart. DM 72.–

P. Aegidius Jais – Sohn eines Geigenmachers in Mittenwald, Benediktiner, Professor der Moral- und Pastoraltheologie und Rektor der Universität Salzburg (1803–1806), religiöser Erzieher am Großherzoglichen Hof in Würzburg und Florenz (1806–1814) – wird in der Geschichte der Pastoraltheologie und Katechetik als bedeutender Vertreter der kirchlichen Erneuerungsbewegung zwischen Aufklärung und Romantik gewürdigt. Gleichwohl hat bislang weder sein Leben noch sein Werk eine quellenkritische Aufarbeitung erfahren; zu sehr stand Jais im Schatten seines Lebensfreundes Johann Michael Sailer.

Diese Lücke in der theologiegeschichtlichen Forschung geschlossen zu haben, ist das Verdienst der vorliegenden Studie von E.

Müller – eine nicht nur aufgrund ihres Umfanges imponierende Leistung. In subtiler Kleinarbeit hat Vf. bisher ungenutztes archivalisches Material erschlossen und auf dieser Grundlage die bislang vollständigste Biographie von Jais erstellt. Den zweiten Schwerpunkt der Arbeit bildet das katechetische Werk von Jais:

Nach einer knappen Charakterisierung der katechetischen Situation im Zeitraum seines Wirkens, insbesondere der Würzburger Katechismussituation, wird Jais' katechetisches Werk im einzelnen vorgestellt; ausführlich wird auch die zeitgenössische kritische Rezeption, wie sie sich in Rezensionen niedergeschlagen hat, dokumentiert.

In einem weiteren Teil werden die Katechismen und katechetischen Handbücher von Jais in materialer Hinsicht mit zeitgenössischen theologischen und katechetischen Anschauungen verglichen. Abschließend wird mit Hilfe einer Untersuchung der Quellen zu Jais' katechetischem Werk eine genauere Kenntnis seiner geistesgeschichtlichen Herkunft ermöglicht.

Nicht zuletzt ist zu erwähnen, daß in einem umfangreichen Anhang u. a. eine Bestandsaufnahme der in den deutschsprachigen Bibliotheken noch erreichbaren Jaisliteratur vorgelegt sowie unveröffentlichte Briefwechsel aus den Jahren 1803/04 dokumentiert werden.

Aufgrund seiner sorgfältigen, sowohl werkimmanenten als auch vergleichenden Studien ist es Vf. gelungen, aufzuweisen, daß das katechetische Werk von Jais einerseits von Aufklärung und Jansenismus beeinflußt ist, andererseits die Phase einer stärkeren christozentrischen und heilsgeschichtlichen Orientierung einleitet. Vf. betont: „Jais' Einmaligkeit und Bedeutung liegt nicht im Theologischen" (474). Sein Verdienst ist es, einen wesentlichen Beitrag zur religiösen Bildung des Volkes in seiner Epoche geleistet zu haben. Dabei ist insbesondere zu erwähnen, wie sehr er den Empfänger der Katechese (vorab das Kind, aber auch den Erwachsenen) ins Blickfeld gerückt hat. Danach wählte er den katechetischen Stoff aus und ordnete ihn im Vergleich zu bisherigen formelhaften Schemata der Katechismen neu. Das brachte ihn in Konflikt mit Vertretern der damaligen Schultheologie, die Jais dogmatische Versäumnisse und Einseitigkeiten vorwarfen. Nur hatte Jais in seiner pastoralen und katechetischen Praxis erfahren, wie leicht das Bestreben um systematische Vollständigkeit den Adressaten – den Menschen in seiner konkreten Situation – aus dem Blick verlieren läßt. Dem in seinem katechetischen Werk ein nachhaltiges Korrektiv entgegengesetzt und auf diese Weise nicht zuletzt ein neues theologisches Denken befördert zu haben, darf als das bleibende Verdienst von Jais gelten.

Münster Norbert Mette

Meyer, Joachim E.: **Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart.** – Berlin, Heidelberg, New York: Springer 1979. VII, 130 S., kart. DM 22.–

Bücher über das Sterben, nicht über den Tod, sind heute Bestseller.

Selbst solche Geschichten, wie die von R.A. Moody gesammelten (Life after Life, New York 1977), die das Jenseits – der Autor gibt an, aus der Perspektive von Scheintoten – als selige Region schildern, in die engelgleiche Gestalten den Verstorbenen geleiten, wurden dem Verlag fast aus der Hand gerissen. Mehr noch, sie fanden sich als Vorabdruck in Magazinen wieder, deren Autoren sich für die intelligenten Führer und Meinungsmacher der Gegenwart halten. Man darf daher schließen, daß das unausweichliche Sterben unsere Zeitgenossen tief beunruhigt und fasziniert. Verständlich, daß sie wenig anzufangen wissen mit strenger, wissenschaftlicher Betrachtung, diene diese nun in pathophysiologischer Methodik dem Gebrauch auf den „Stationen des Sterbens", den Intensivbehandlungsabteilungen, oder phänomenologisch-psychopathologischen und psychotherapeutischen Zwecken. Eine einzige Arbeit, die „Gespräche mit Sterbenden" von Kübler-Ross, hat das öffentliche Bewußtsein geweckt und die gegenwärtige Flut von thanatologischer Literatur hervorgerufen.

Das hier zu besprechende Buch des Göttinger Psychiaters J. E. Meyer ragt weit aus dieser Flut empor. Es ist ein ungewöhnliches Werk schon in seiner Fragestellung: „Wie können wir als Sterbliche leben?" Diese Grundfrage und die Tatsache, daß er nicht – wie heute fast allgemein üblich – den Tod hinter dem Sterben verschwinden läßt, zwingt ihn, sich mit den Aussagen der modernen Theologie und der Philosophie vom „ganzen" und vom „natürlichen Tod" zu befassen. Er tut das ohne jeden Anflug von Polemik, aber doch mit dem sorgenvollen Hinweis darauf, daß die „Euthanasie" als selbstgemachtes Sterben, aber auch als Tötung von Menschen, die keineswegs sterben möchten, nicht mit dem „Dritten Reich" ein Ende gefunden hat. Sie beginnt vielmehr weltweit erst in Erscheinung zu treten. Dieser Bewegung des Tötenlassens, um der Todesangst zu entgehen, setzt M. ein klares und wohlbegründetes „non licet" entgegen. Mit der gleichen Klarheit hat er zuvor die Euthanasieaktionen des „Dritten Reiches" verurteilt, zugleich aber gezeigt, daß diese eine lange und weltweite Vorgeschichte in jenem Sozialdarwinismus hatten, auf den sich Hitler dann berufen konnte.

Vf. ist ein umfassend gebildeter Psychiater und Psychotherapeut. So wundert es nicht, daß er als Erfahrungsgrundlage für seine Untersuchungen Zustände wählt, die ihm beruflich vertraut sind und zu deren Erhellung er z. T. Bedeutendes beigetragen hat:

1. Die Selbstentfremdung („Depersonalisation", „Derealiation"). Patientenaussage: „Meine Seele ist fort, ich lebe als Geist, ich sitze mit meinem toten Körper da. Ich bin schon unter dem Boden, ich sehe kein Licht mehr in dieser Welt. Ich weiß nicht, ob ich spreche, ob meine Hände mir gehören, ob sie lebendig sind."
2. Dieser pathologischen Erfahrung, „sich (in der Entfremdung) vom Leben abgeschieden zu fühlen", stellt M. entgegengesetzte Erfahrungen gegenüber: (in der Liebe) die Begrenzung der Ichhaftigkeit zu überwinden, (in der zeitlosen Ruhe mystischer Erlebnisse) über das Leben als Weltbezug hinauszugelangen.

Nach klarsichtigen Betrachtungen über den Suicid, dessen Anschwellen in allen Industrienationen innerhalb der „Thanatologie" das Unterfach „Suicidologie" als Forschung und Praxis hat entstehen lassen, faßt der Autor auf wenigen Seiten („Narzismus und Vergänglichkeit" und „Thanatophobe Neurosen") die für die Psychotherapie wohl wichtigsten Erkenntnisse zusammen:

„Diese, die Individualität übersteigende Teilnahme an der Welt unter Verzicht auf narzistische Illusionen stellt die höchst autonome Leistung der reifen Persönlichkeit dar." „Für unsere Überlegungen ist das Dargestellte von größter Bedeutung: denn damit entfällt die auf Freud zurückgehende Weigerung der Psychoanalyse, die Einstellung zu Sterben und Tod und zur Vergänglichkeit des Menschen als Aufgaben zu sehen, welche im Prozeß der Individuation verfehlt und damit zur Ursache von Neurosen werden können." Hat er somit erkannt, „daß die neurotischen Symptome zunehmend in der Lage sind, die Angst um das Leben abzuwehren und zu mitigieren", so ergeben sich Fragen an die Psychotherapie. M. formuliert sie an der polaren Stellung der Zwangskranken und der Süchtigen zum Sterben. Der Zwangskranke führe gegen „die Angst vor Sterben und Tod", welche „beim Beginn der Erkrankung nicht selten die alles Denken und Handeln beherrschende Thematik" darstelle, „einen aussichtslosen und erschöpfenden Kampf, weil es jene totale Perfektion (der Sicherheit) nicht gibt, die allein ihn zu beruhigen vermöchte". – Bei der Sucht dagegen könne man von „einem Defizit der Sorge um das Leben sprechen". „Die Sinnlosigkeit und Leere des Daseins verlockt zum Tode, dem man sich im Rausch so leicht, unter Ausblendung aller Schrecken des Sterbens, nähern kann".

Das Buch wäre nicht der außerordentliche Wurf in der modernen thanatologischen Literatur, wenn sich Vf. am Ende nicht der grundsätzlichen Problematik des Themas für den Menschen unserer Zeit stellen würde:

„Das Dilemma, dem sich der Mensch der Gegenwart in der Auseinandersetzung mit seinem Tode ausgesetzt fühlt, läßt sich in drei Sätzen fassen: ‚Der Tod ist das ganze, Leib und Seele umfassende Ende; das Sterben ist nichts besonderes, das es zu fürchten gilt; alle Menschen sind sterblich.'"

Vf. müßte nicht Arzt und müßte nicht er selbst sein, wenn er es bei dieser einigermaßen hoffnungtötenden Diagnose beließe. Seine therapeutischen Erwägungen seien wörtlich zitiert und die Aufgabe damit dem Theologen und Psychotherapeuten, dem Arzt und Mitmenschen weitergereicht:

„Vielleicht gibt es zwei Ziele, die sich erwägen lassen. Anstelle der Euthanasie, die den Menschen zum Töten und Getötetwerden zurückbringt, sollte es eine Hilfe zum Sterben geben, welche sich nicht auf die unmittelbaren Bedürfnisse beschränkt, d. h. die Endgültigkeit von Sterben und Tod im Bemühen, dem Leidenden beizustehen, nicht ausklammert. Für den Tod aber kann man nur eine Frage stellen: Würde die moderne Welt menschlicher werden, indem sie nicht seine Beseitigung, aber die Beseitigung seiner Totalität anstrebte? Gilt es, die Verbannung der Unsterblichkeit wieder rückgängig, Tod als eine andere Seinsweise wieder denkbar zu machen?"

Vielleicht sollte man diese letzte Frage mit der Erkenntnis des Begründers der Tiefenpsychologie, C. G. Jung, beantworten, der meinte, was man zu allen Zeiten an allen Orten, wenn auch unter kulturspezifischen Formen, gedacht habe, sei als Archetypus ein Fundament menschlichen Wesens.

Essen Max-P. Engelmeier

Iverson: Jeffrey: **Leben wir öfter als einmal?** Die Tonbandprotokolle des Hypnosetherapeuten Arnall Bloxham. – München: Hirthammer 1977. 187 S., DM 26.–

Der Verfasser, ein bekannter englischer Fernsehproduzent, hat 400 Tonbänder des Laienhypnotiseurs Arnall Bloxham ausgewertet und darunter die einer 40jährigen Hausfrau besonders berichtenswert gefunden. Er nennt sie Jane Evans und gibt Auszüge aus den Protokollen wieder, in denen sich diese Frau an sechs frühere Leben erinnert.

Insgesamt also kann das Buch für den nüchternen und nachdenklichen Leser in einem dreifachen Sinn als Materialsammlung dienen: Für erstaunliche und bisher nicht ausreichend erklärbare innerseelische Vorgänge, für die weitreichenden Möglichkeiten und Gefahren der Hypnose (die darum ausschließlich in ärztliche Hände gehört) und schließlich für die Leichtgläubigkeit derer, die aus solchen Berichten schon den „Beweis einer Seelenwanderung" ableiten zu können glauben.

Berlin Klaus Thomas

Tilmann, Klemens: **Die Führung zur Meditation.** Ein Werkbuch **Bd 1.** – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger. 7. Aufl. 1976. 352 S. br. DM 22.80
Tilmann, Klemens – **von Peinen,** Hedwig-Teresia: **Die Führung zur Meditation.** Christliche Glaubensmeditationen. Ein Werkbuch **Bd 2.** – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1978). 413 S. br.

Beide Bücher werfen eine bedeutsame Grundfrage auf: Wie lassen sich tiefinnerste Erfahrungen der Meditation in das notwendig nüchterne Gewand eines lehrhaften Buches kleiden, und wie läßt sich der Inhalt eines solchen Werkes so zusammenfassen, daß nicht der geistliche Gehalt dabei verkümmert, der sich ohnehin jedem Versuch eines kritischen Abwägens entziehen muß? – Die erste, bei weitem schwierigste Aufgabe ist, das sei vorausgeschickt, dem Einfühlungsvermögen und dem weiten Überblick der Vf. in dem vorliegenden Monumentalwerk gelungen, zum Lösen der zweiten Aufgabe bemühen wir uns zunächst um eine Inhaltsübersicht (1.), vergleichen sodann beide Bände miteinander (2.), um dem Wesen und dem Wert des Werkes nach der Absicht der Vf. gerecht zu werden und fragen schließlich nach dem wissenschaftlichen Standort und der praktischen Einsatzmöglichkeit der Bücher (3).

1. Inhaltsübersicht

In zehn Hauptteilen beschreibt das erste Buch Wesen und Bedeutung der Meditation in einem recht allgemeinen Sinn dieses vieldeutigen Begriffes.

„Anfang, Grundlegung, Vorfeld, einfache Anleitungen und ... Gebiete der naturalen Meditation" stehen hier im Vordergrund, so daß die Übungen „unabhängig vom religiösen Glauben des Suchenden verwendet werden" können und sowohl Kursteilnehmern als auch den Anleitenden dienen (14).

Dazu gibt der erste Hauptteil einen Überblick über „die Meditation in unserer Zeit". Dem „Sog an die Peripherie", den „dauernden Spannungszuständen", der „Einseitigkeit des Denkens" und dem „Verlust der Tiefenschichten" stellt T. die „Tiefenbeziehung der Liebe" und das bedrohte, aber durch Meditation zu heilende „Urverhältnis ... mit Gott" gegenüber (17–20)

Auch in der Kirche wurden die Überlieferungen der Mystik, der kontemplativen Orden und der Exerzitien von einer rationalistisch-abstrakten Theologie vernachlässigt. „Moralismus, Legalismus ... Juristizismus (und) Formalismus" wurden zum „Grab der Frömmigkeit und Meditation (22).

Hochschulen und Volksbildungswerke, Einkehrtage und Exerzitien, aber auch die Gottesdienste selbst sollten Meditation in die „Breite und in die Tiefe" tragen (25). Dazu will das Buch helfen.

Jeder Mensch bringt „Vorfelderfahrungen" von entspannendem Urlaub, vom Staunen, von bildhaften Märchen, von beglückender Liebe mit, die bis „in die meditativen Schichten reichen" (34). Darum will Meditation von der Oberfläche zur Tiefe, von außen nach innen in „schalenförmigen Stufen" zur Wesensmitte führen.

Dazu unterscheidet T. drei Schichten der menschlichen Seele: ein „Denkbewußtsein", eine Erlebnis- oder Meditationsschicht und darunter „das Unterbewußte und das Unbewußte" (39). In einer Modellzeichnung wird dieses Schema anschaulich gemacht (346).

Meditation läßt „unsere Tiefenschichten lebendig werden" und „für das letzte Geheimnis, die Transzendenz, christlich gesagt: für Gott ... transparent" werden (41).

Meditation kann sowohl in einer „absichtlichen Übung" als auch spontan sich ereignen, verborgen oder offen geschehen; sie mag als „naturale Meditation" von „natürlichen Erfahrungen" ausgehen oder als „Glaubensmeditation" ein Bibelwort betrachten. Sie mag objektgerichtet oder gegenständlich oder aber objektlos und „leer" vollzogen werden (49). Jedenfalls, so betont T. mit Lotz, entfaltet die Meditation „was der Mensch zuinnerst ist".

Den ganzen Reichtum der Meditationserfahrungen stellt T. in einer Übersichtsliste von Verben zusammen (z. B. „sich öffnen, wahrnehmen ... anschauen ... sich besinnen ... eindringen" usw.), die sich über zwei Seiten erstreckt (53/54). Sein Ziel ist es, von dem reichen „Erfahrungsstrom ... der östlichen Meditationsweisen ... das Wertvolle" mit den abendländischen Überlieferungen zu vereinen. Dabei verschweigt er nicht die grundsätzlichen Unterschiede zwischen der objektlosen buddhistischen Meditation, die die Erleuchtung sucht, oder der Zen-Meditation, die „keine Glaubensinhalte voraussetzt ... (jedoch) nur für eine Elite bestimmt ist". Im Buddhismus wird „die Anredbarkeit des Absoluten, des Nichts, entdeckt". Der Christ dagegen bleibt der Welt zugewandt „im Schaffen wie im Schauen". Nicht Täuschung, sondern Hinweis ist diese Welt. Dennoch, so meint T. mit Lasalle, treffen sich beide Wege „in einem Letzten", und „die Erleuchtung des Buddhismus ist sehr verwandt mit dem, was die christlichen Mystiker beschreiben" (58).

In seinem dritten Hauptteil beschreibt der Verfasser „eine Grundübung" mit genauen Angaben über den Lotossitz, das Zwerchfell-Atmen, das innere Loslassen, das Überwinden von Umweltreizen, unverarbeiteten Erlebnissen und anderen Spannungen. Das richtige Verhältnis zum Leib bezeichnet T. als „Durchseelung"; denn der Leib ist „Ausgangstor" und „Symbol (der) leibseelischen Einheit und Ganzheit" (71/72).

Ein ganzes Kapitel widmet der Verfasser der rechten Entspannung durch Sport, unverkrampfte Körperhaltung, sinnvolle Freizeitgestaltung, gesunde Lebensweise, Ordnung usw. und empfiehlt dazu z. T. recht fragwürdige gymnastische Übungen (75 und 83–92).

Der vierte Hauptteil soll der „Anleitung zur einzelnen Meditation und zur häuslichen Übung" dienen. Praktische Ratschläge für dieses Üben, einen ruhigen Ort und eine stille Zeit, für die Dauer (anfangs fünf bis fünfzehn Minuten), für die Niederschriften und für die Themenwahl (z. B. Weg, Bach, Brücke, Regen, Blüte, Haus u. a.), und schließlich eine monatliche weitere Begleitung durch Briefe setzen die Anleitungen fort (130–144). So verhilft häusliche Meditation zu einem „richtigen Lebensstil", in dem selbst äußerliche Verrichtungen, wie z. B. das „Tischdecken ... zum gelebten Ausdruck der Liebe" werden.

Der fünfte Hauptteil behandelt „die Stoffgebiete der naturalen Meditation und die Führung zu ihnen". Als „Vorfeld" der Meditation sollen sinnbildartige Gegenstände und Alltagserfahrungen dienen, zu denen eine „indirekte Führung" leitet und ein vertieftes Verstehen erzielt. Lichtbilder können dabei helfen. Eine Brücke z. B. ist weit mehr als eine Eisen- oder Holzkonstruktion. Sie verbindet Getrenntes, weckt Vertrauen und trägt. Sie regt an, Brücken zwischen Menschen zu schlagen. Ein Baum will nicht nur „gegenständlich", sondern vor allem „inständlich" und staunend geschaut werden (154–156; 179–181). In diesem Bereich der naturalen Meditation vermag Vf. einen besonderen Reichtum von Erfahrungen und Anregungen mitzuteilen (162–166).

Doch auch das Zukünftige voraus zu meditieren, das ist nicht nur eine gute Technik für Schauspieler, Lehrer oder Redner, sondern eine innere Vorbereitung auf einen Besuch, ein Gespräch, eine Arbeit oder auf den kommenden Tag. Dabei kann schließlich die Meditation selbst mit dem Tun zu einer Einheit verschmelzen (167–177).

Meditieren hilft „zu wachem Beobachten und Wahrnehmen", „zum Ganzheitserleben" und zum Erkennen des „Sinngehaltes". Wie ein Weihnachtspaket uns die schenkende Liebe der Eltern offenbart, so lernen wir hinter dem Beziehungsreichtum der Alltagsumwelt, z. B. „Tür, Acker, Kleid, Tisch, Schale, Brot, Mahl", den Schöpfer erkennen.

Wie Kunstwerke durch Meditation in ihrem Gehalt erschlossen werden, dafür gibt T. u. a. anhand der Beschreibung von Ikonen überzeugende Beispiele (193–206). Meditierte Musik vermag im innersten Lauschen einen Menschen zu verwandeln.

Doch T. ist darüber hinaus überzeugt, „auch die technische Welt muß meditiert werden" (z. B. „der elektrische Strom ... Heizkörper ... Waschmaschine, Telefon, Fernsehen ... Auto, Kühlschrank" usw.). Alle diese Gegenstände sind Möglichkeiten, mitmenschliche Bezüge zu meditieren, zumal die Arbeit der Herstellung „Geschenk" und „innere Erfüllung" werden kann (208–211).

Rez. würde dabei gerne stärker den Unterschied betont sehen zwischen dem menschlichen Werk der Technik, die als Vergleich und Hinweis dienen kann auf das göttliche Werk der Schöpfung, nicht aber auf einer Ebene als wesensgleich gelten kann. Dem Vf. aber ist zu danken, daß er den Reichtum der „naturalen Meditation" so vielseitig entfaltet hat und dankbar schauen lehrt.

Auch der Mensch selbst, das Wunder seines Leibes, „Denken", „Wollen", „Charakter" usw. bieten uns eine Fülle von Geheimnissen, die des Meditierens wert sind. Sie sollen uns der „Aufgabe der Selbstwerdung (225) näher bringen, damit wir uns selbst annehmen und verwirklichen: „Ich bin Ich" (226/227).

So leitet T. über zur „Meditation der eigenen Existenz" mit Formeln wie „Ich erwarte", „Ich bin", „Ich finde mich vor", „Ich bin beschenkt", „Ich bin getragen".

Zu zahlreichen Meditationsformeln, die die Selbsterkenntnis fördern (z. B. „Ich bin mir geschenkt"), treten solche, die Wünsche ausdrücken (z. B. „Ich möchte vertrauen"). Bedenklich wirken jedoch negative Er-

kenntnisse: (z. B. „Ich kenne die Angst", „Ich existiere in einer letzten Einsamkeit" u. a. [246–247]).

Der sechste Hauptteil geht der „objektlosen Meditation" nach. Er nennt den „harten Weg" des Zen, will dem „Seelengrund sich nähern" (251–256) und durch Atem- und Versenkungsübungen zum „Hara", wörtlich dem Bauch, also der Lebensmitte, der „Einheit des ursprünglichen Lebens", führen (257–259).

T. weist darauf hin, daß Paulus in seinen Briefen 168mal die Formel „in Christus sein" gebraucht als Vorbild für das eigene Sich-Loslassen (263). Er möchte die Kurzformeln „Du zu mir" – „Ich zu Dir" mit der Atmung gekoppelt sehen und will das „Bewußtsein entleeren" üben (z. B. mit der Zen-Silbe „Mu" = nichts [265]).

Der siebente Hauptteil erteilt praktische Ratschläge, wie Zeit und Stoff der Meditationskurse einzuteilen und wie sie zu gestalten sind. Eine Seite ist dabei auch den „inneren Gefahren" gewidmet, unter denen mit Lotz vor den „Ausbrüchen aus dem Unbewußten", vor der unpersönlichen „Einkehr in ein Nichts" oder gar vor der „Gewalt des Dämonischen" gewarnt wird (277).

Eine Reihe von Vorlesetexten bilden den achten Hauptteil: Einige von ihnen (z. B. über den Magneten, die Flamme, das Senfkorn, die Stadt oder die Hand) erreichen eine beachtliche Tiefe. Auch Vorsprechtexte (z. B. über den Schlüssel) lassen eine gehaltvolle Bedeutung erkennen, so daß schon der Lesende, geschweige denn der Übende, sich vor die Aufgabe gestellt sieht, an seinem Charakter zu arbeiten.

Der zweite Band, der nunmehr vorliegt, will zur „Christlichen Glaubensmeditation" führen und damit das Werk zugleich abrunden und krönen.

Hier wird zunächst in einem ersten Hauptteil „Mensch sein und glaubend meditieren" die Glaubensmeditation als „Tiefengebet" gekennzeichnet. Schon „im normalen christlichen Leben ... taucht die Glaubensmeditation wie von selbst auf" (35). Ihr Ziel ist nicht die Leistung, sondern die innere Verwandlung (32).

Der zweite Hauptteil ist den „Anfängen der Glaubensmeditation" gewidmet und unterscheidet zunächst vier Richtungen: die „in die Tiefe", die „des Glaubensinhalts", „des Glaubensvollzuges" und „der Liebe" und selbst die „Werte" der „östlichen Meditationen" sollen in die „christliche Glaubensmeditation eingehen" (41). „Vorfelderfahrungen" können und sollen dabei Wege zur Meditation bahnen. Die Teilnahme an den Sakramenten, doch auch am Gottesdienst oder einer Beerdigung oder Erlebnisse des Alltags, vor allem aber das persönliche Gebet schließen Meditationserlebnisse auf (41–48). Den Wallfahrten, dem Kreuzweg und dem Rosenkranzbeten kommt dabei eine lange geschichtliche Überlieferung zugute. Der Text eines „Christus-Rosenkranzgebetes", der an die Stelle des „Ave Maria" treten kann, dürfte geeignet sein, die Bedeutung dieser Meditation einem noch größeren Kreis von Gläubigen zu erschließen (366–368).

Für eine „aktive Innerung", d. h. den meditativen Zugang zu einzelnen Schriftstellen, bringt das Werk überzeugende Beispiele von Jesus und der Kanaaniterin (Mt 15), von der Taufe Jesu am Jordan (Mk 1) oder von Paulustexten (53–62). Nochmals werden Beispiele von naturalen, aber auch von Existenz- und Kunst-Meditationen mitgeteilt, die durch ihren christlichen Gehalt geistliche Erlebnisse wecken.

Der dritte Hauptteil will zur „Meditation christlicher Inhalte" hinführen und beginnt mit dem 18. Kap. bei Jeremia, dem „Ton in des Töpfers Hand" (73–75). Weitere Beispiele werden von der Verklärung Jesu, von den klugen und den törichten Jungfrauen und nochmals von der Taufe Jesu mit Niederschriften von Kursusteilnehmern mitgeteilt.

Mag in diesen Kap. auf weite Strecken hin der Text recht allgemein gehalten und darum schwer zu fassen sein, so schließt das neunte Kap. mit 18 anschaulichen Gegensatzpaaren: „Von der Mühe zur Ruhe", „vom Beobachten zum liebenden Schauen", „von der Bewältigung zum Sichüberwältigen-lassen" (92/93).

Manchen wertvollen Rat kann der Leser selbst aus klein gedruckten Bemerkungen entnehmen (105, 108/109).

Der vierte Hauptteil schildert „die Glaubensmeditation als Versenkung ins Pneuma". „Der Meditierende überläßt sich ganz der neuen Art seelischen Fühlens" und findet Antwort auf die Frage „Wer bin ich?" (119–122). Von solcher Selbstfindung kann er nun das Du und damit auch die Voraussetzungen finden, Gott zu begegnen (122–124). Dabei weiß der Christ, „daß all das (nämlich das geduldige Üben, Sitzen und Versenken) Annäherung an Gott ist, daß Gott aber das Entscheidende tun muß" (128).

So lehrt das Buch kurze Gebete zur inneren Reinigung und schreitet fort zu einer „objektlosen oder leeren Versenkung ... Körperhaltung, Atem, inneres Hinabgehen ... (so) kommt der Mensch in die Grundbewegung alles religiösen Lebens. Immer mehr nähern wir uns ... dem Seelengrund. Die Dynamik des Seelengrundes auf sein letztes Ziel wird frei" (130).

Schon an dieser Stelle dürfte deutlich werden, wie notwendig ein kritisch theologisches Prüfen der Aussagen des Buches an dem Maßstab einer biblischen Theologie ist, damit nicht das subjektive Erleben eines „tiefen Seelengrundes" gleichgesetzt wird mit dem objektiven, von Christus uns geschenkten Heil.

Das Buch beschreibt nun die eigentlich unbeschreibliche „innere Versenkung in Gott", die mit der „Entleerung beginnt" (?) und mit dem „doppelten In-sein" schließt: „Wir in Christus und Christus in uns" (133–138).

Manche Protokolle wirken dann viel mehr buddhistisch als christlich (142/143). In demselben östlichen Sinn wird auch geschildert, wie das Wort „Om" in die Tiefe führt und den Satz aufsteigen läßt „Du sprichst in weiseloser Weise" (144).

Das „kleine Ich" wird zum großen „Welt-Ich". „Um zur Entleerung zu kommen."

Das Buch empfiehlt dabei nicht nur, „das Wort ‚nichts' zu wiederholen", sondern auch das Wort ‚tot'. Zwar denken die Vf. dabei an das Wort des Evangeliums „Wer sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es finden" (Mt 10,39), doch kann solches „a-bionome" Meditieren (145) nach I. H. Schultz u. a. zu seelischen Schäden führen und weckt daher ernste Bedenken.

Der Meditationsweg soll zu einer Verwandlung vom „Welt-Ich" über das „Wesens-Ich" zum „Christus-Ich" führen, und Protokolle zeugen von Wandlungs- und Bekehrungserlebnissen (147) besonders bei dem „unbewußten Atmen" und der „Versenkung ins Pneuma", die dann „die Grundlage des gesamten christlichen Lebens wird" (151/152).

Der fünfte Hauptteil behandelt „weitere Schritte – andere Wege" und mündet mit zahlreichen Wiederholungen und Vermischungen (auch mit dem Autogenen Training) in der buddhistischen Erfahrung.

„Mein Sein und das große Sein sind ein Sein" (168).

Durch die Seinserfahrung gewinnt der Meditierende einen „neuen Zustand": „Nicht mehr aus dem Wollen leben und nicht aus dem Müssen, sondern aus dem Sein. So gelangt der Christ zu der Erfahrung: „Das Normale ist das Heilige" und „alles Heilige ist normal" (172/173).

In einem Vergleich zwischen „Zen und der christlichen Glaubensmeditation" (176) schildern die Vf., wie „in einem charismatischen Meditationsvorgang Gott gleichzeitig als Du und als Er erfahren" wird. „Die christliche und die asiatische Aussage hat eine Einheit erfahren". Eine „Brücke zu den asiatischen Religionen" ist geschlagen (184/185).

Der sechste Hauptteil bringt „die Anleitung zur christlichen Glaubensmeditation". Er betont die Bedeutung der Glaubenserfahrungen (214–216).

Obwohl die Mehrzahl der Gedanken der Kap. (214–241) sich schon an anderen Stellen gesagt finden, dürfte die Zusammenstellung der Fragen S. 247 praktisch wertvolle Hinweise zur Exegese und Meditation eines Bibeltextes enthalten. Dieses Kap. ist geeignet, statt einer Diskussion über einen Text das betende, schweigende Lauschen und damit den meditativen Zugang zu erschließen (248–256).

Auch das Meditieren von Naturereignissen und -bildern kann von Bibelworten ausgehen, z.B. Ps. 104 oder Ps. 87,7 „Alle meine Quellen sind in dir".

Die Vf. empfehlen weiterhin eine „Meditation in Vergleichen" (Metapher-Meditation), zu der sie inhaltsschwere, sprechende Beispiele bringen: „Gott ist wie ... eine Oase – ein unerreichbarer Gipfel – ein großes Meer – ein Vater – die Sonne – ein starker Arm" usw. (261).

Auch biblische Szenen eignen sich zur Meditation: z. B. Lukas 9,51 „Wir gehen hinauf nach Jerusalem". Abschließende Kap. bringen Fragen für seelsorgerliche „Gespräche mit Einzelnen", für ein Prüfen der eigenen Haltung und schließlich für eine Verbindung von Exerzitien und Meditation.

In diesem Hauptteil glaubt der Rez. den entscheidenden Wert und Höhepunkt des Buches zu sehen.

Der siebente Hauptteil ist überschrieben „Bekehrungen und Wandlungen". „Stufen der Bekehrung ... oder Schritte zur Einheit" sehen die Vf. „in Entscheidungen oder in geduldigem Tun wie von selber wachsen und reifen"; so lernen wir „Feinde wie Freunde behandeln", in der Liebe bleiben und im „Innersten des anderen den verkannten Christus sehen" (286/287).

Der achte Hauptteil bietet „Stoffe und Gehalte der Glaubensmeditation". Er bringt zunächst weitere Hinweise, wie sich Gotteserfahrungen gewinnen lassen. Er hilft, ohne ein logisches System aus der Überfülle des Stoffes für Meditationen das auszuwählen, „was anspricht und Tiefe verheißt" (307).

Die Vf. wissen von den Schwierigkeiten und Erfahrungen, die Leiden und ihre Wirklichkeit zu meditieren und empfehlen die Kreuzesmeditation als Schlüssel für eine Überwindung des Leidens (315).

Der neunte Hauptteil stellt nochmals „Übungen vom Leib her" zusammen: Solche Übungen sollen „zur Entspannung und Wohlspannung" führen und zum „Kontakt mit Dingen" und „mit anderen Teilnehmern" führen. Mit verbundenen Augen sich führen lassen, das vermittelt Vertrauen. Unter der Bezeichnung „Entflechtungen" werden weitere gymnastische Bewegungsabläufe empfohlen.

Die Beziehungen zu Gesten und Künsten sollen dem „Leibesausdruck" dienen (333–337). Eheleuten wird empfohlen, auch die geschlechtliche Vereinigung als ein „ganzheitliches Kommenlassen, Dürfen und Empfangen" zu meditieren, genauso wie das Handeln im Alltag, z. B. das Reinemachen, als geistliche Übung verstanden werden soll (338/339).

In diesem Kapitel empfiehlt sich für den Leser, besonders sorgfältig zu prüfen, in welcher Ebene eine Tätigkeit geschieht. Ein Christ wird dann seinen weltlichen Aufgaben treu und dankbar gerecht werden, ohne daß diese selbst schon eine geistliche Dimension annehmen.

Der zehnte Hauptteil gibt mit häufigen Wiederholungen abermals äußerliche und körperliche „Übungen" an (348–360).

Folgen der Meditation stellen die Vf. ausführlich und überzeugend zusammen: Ruhe, Frieden, Weite, Geduld, Stille, Klarheit, Licht u. a. (368/369).

Bis hin zu einer Anleitung für Fortgeschrittene finden wir hier auch Perlen der Meditation, die den Reichtum solcher Erfahrungen aufleuchten lassen. Ob freilich dieser Weg, wie das folgende Kapitel betont, wirklich so „einfach" ist? „Ich lasse mich einfach vor zu dir", „ich lasse es einfach strömen" usw. (376/377).

Zum Tagesbeginn soll als Meditation der „ganze Leib abgetastet werden", „streichend oder knetend, bei den Füßen beginnend ... bis zum Kopf. Alle Bereiche unserer Haut müssen dieses Abtasten erfahren" (385).

Die Verfasser teilen dabei nicht mit, wie sie den Übenden vor narzißtischen, autoerotischen Empfindungen bewahren wollen, die das Meditieren erheblich beeinträchtigen können.

Die Meditationsanleitungen schließen mit einem letzten biblischen Höhepunkt: „Ich erwarte das Leben der kommenden Welt" als „Begegnung mit dem verherrlichten Christus". Worte der Offenbarung des Johannes, voller Meditationsbilder, werden hier im innersten Nacherleben dem Verständnis und der Haltung bleibender Vorfreude erschlossen.

Der letzte, elfte Hauptteil enthält Niederschriften und Texte, von denen nur der letzte, G. Tersteegens Lied „Gott ist gegenwärtig" den Rez. ansprechen konnte. Sonst müßten zahlreiche Texte Widerspruch erfahren, z. B. „Nicht auf die Lichtgestalt Christi schauen, sondern in das eigene Dunkel ..." (397). „Mein gestaltloser Grund ruht in deinem gestaltlosen Grund" (400).

Das Werk schließt mit dem beherzigenswerten Aufruf: „Glaube! Übe! Bete! Liebe!"

2. Ein Vergleich der beiden Meditationsbände

Ein solcher Vergleich läßt überdurchschnittlich viele und tiefgreifende Unterschiede erkennen:

Der erste Bd besticht durch die Klarheit und Systematik seiner Gliederung, durch die Straffheit des Ausdrucks (kaum ein Satz dürfte fortbleiben), durch die Sorgfalt der Sprache, die von der Ehrfurcht vor dem Inhalt zeugt. Durch die vielen Beispiele und Niederschriften gewinnt das Werk eine Lebensnähe, die es für seine Bestimmung brauchbar macht, praktische Anleitungen weiterzugeben. Der weite und vielfach verschwommene Begriff der Meditation wird hier mit Leben erfüllt, das in manchen Teilen den Wunsch nach eigenen, zusätzlichen Erfahrungen weckt.

Gerade in einer Zeit des Mißbrauchs der Meditation durch östliche Sekten und Geschäftsunternehmen muß das vorliegende Werk durch den Ernst, die inhaltliche Weite seines Stoffes und die vielfach zentralen christlichen Aussagen sich wohltuend abheben.

Die Auflagenhöhe des ersten Bdes mit bisher 33 000 Exemplaren wird durch diese Merkmale verständlich.

Gerade weil der erste Bd dabei mehrere recht verschiedene Wege der Meditation mit unterschiedlicher Technik des Übens behandelt, waren von dem zweiten Bd, dem Titel gemäß, die zentralen Fragen der christlichen Glaubensmeditation zu erhoffen.

Diese Aussagen in der unübersichtlichen Fülle des Stoffes aufzufinden, fällt schwer; denn gerade dieser christliche Gehalt wird immer wieder erstickt durch buddhistische Aussagen, insbesondere durch Formulierungen des Zen, gegen die sich die Vf. einerseits abgrenzen und die sie andererseits übernehmen.

Leibesübungen, Gymnastik und Körperberührungen gehören u. E. nicht zur Meditation. Körpererfahrungen mögen sich als Folge der Meditation einstellen, als Weg zur Glaubensmeditation erscheinen sie dem Rez. überflüssig, wenn auch ärztlich angeleitete Entspannungsübungen (z. B. das Autogene Training) Bilderlebnisse fördern.

Ein (wünschenswertes) Sachregister hätte den Vf. geholfen, die zahlreichen Wiederholungen zu vermeiden, die beim Lesen des zweiten Bdes ermüden.

Die Verfasser wollen also ihre reichen Meditationserfahrungen ordnen und zum Nachvollziehen und Weiterleiten mitteilen.

Wer außerdem Gelegenheit hatte, den Vf. persönlich zu begegnen, der muß in dem Eindruck bestärkt werden: nicht nur Worte von den höchsten Werten des Glaubens werden hier mitgeteilt, sondern ganze Menschen haben sich mit ungeteiltem Herzen dem Anliegen der Meditation verschrieben.

Diese Echtheit tiefer geistlicher Erfahrungen spricht aus den Büchern und muß den Leser gewinnen. Sie darf jedoch nicht hindern, das Motto, das die Vf. auf den Zen-Buddhismus anwenden, auch auf dieses Werk zu beziehen: „Prüfet aber alles und das Gute behaltet!" (1. Thes. 5,21).

3. Der wissenschaftliche Standort

Das Werk erhebt keine wissenschaftlichen Ansprüche, sondern will nur auf Erfahrungen fußen (II, 138).

Es behandelt jedoch ein Thema, das in mehreren Wissenschaftsgebieten beheimatet ist, und T. selbst ist mehrfach wissenschaftlich qualifiziert.

Aus der Theologie und aus der Religionsphilosophie mußte Rez. nicht nur die erwähnten buddhistischen Aussagen als widersprüchlich empfinden, sondern auch zweifeln, ob der Titel „christliche Glaubensmeditation" angemessen ist, wenn pantheistische und synkretistische Auffassungen so stark durchscheinen.

Das Werk verlegt das Schwergewicht auf die Erfahrungen und auf die frommen Stimmungen und Gefühle, also auf einen Subjektivismus, dem nur an einigen (vorn genannten) Stellen das objektive Heil entgegengestellt wird, das Christus erworben hat und das in der Heiligen Schrift als einzige Grundlage des Glaubens und damit auch als Maßstab für christliche Meditation gelten sollte.

Niemand kann bestreiten, daß das Bild Gottes in der Heiligen Schrift in einem doppelten Antlitz sich uns offenbart: als der Heilige und Erhabene, der Gewaltige und Gerechte, der Ferne und der Furchtbare. Zum anderen wendet derselbe Herr sich uns zu als gütiger Gott, als freundlicher Vater, als barmherziger Helfer, der uns unaussprechlich nahe ist.

Das Meditationswerk zeigt uns nur die zweite Seite dieses Gottesbildes. Nur in tiefster Scheu und Ehrfurcht aber können wir wagen, ein Zeugnis abzulegen von dem gewaltigen Erleben, wenn dieser Herr noch heute einem unwürdigen Menschen sich offenbart. Ob es nicht manchen Leser schmerzt, wenn er so vorwiegend von Techniken erfährt, wie wir Meditationserlebnisse herbeiführen können und so wenig von der Haltung des grundlos Begnadigten, der seine Schuhe auszieht, weil er überwältigt wird von dem Wissen: der Boden, auf dem ich stehe, ist ein heiliges Land.

Aus der Psychologie im allgemeinen und aus der Religionspsychologie im besonderen liegen Forschungsarbeiten zur Mystik und zur Meditation in überreicher Fülle vor u. a. von Benz, Bitter, Bolley, Buber, Ginz, Girgensohn, Gruehn, Heiler, Lhermitte, Pöll, K. Rahner, Thomas, Thurston, Wunderlich u. a., um nur einige der wichtigsten Forscher zu nennen, doch weder das Schrifttumsverzeichnis, noch der Inhalt läßt (mit Ausnahme von Rahner) ein Eingehen auf diese maßgebenden Forschungen erkennen.

Welcher Psychologe dürfte heute noch das einfache, dreigegliederte Menschen- und Seelenbild von Sigmund Freud als gültig betrachten, das vor 70 Jahren modern war und nur Ich, Es und Überich unterschied. Ist es dann möglich, in einem religiösen Werk auf ein Schema zurückzugreifen, das „die Denkschicht, die Meditationsschicht und das Unterbewußte" unterscheidet und von dem Ich einerseits und dem Selbst andererseits abgrenzt und dabei schließlich die grundverschiedenen Begriffe des Unterbewußtseins und des Unbewußten gleichsetzt? (I, 346f).

In einem religiösen Werk, das doch auch von Psychologen gelesen wird, scheint es dann ratsamer, entweder psychologische Aussagen zu meiden (was bei diesem Thema kaum angeht) oder aber die Aussagen in Einklang zu bringen mit modernen Forschungsergebnissen.

Weil jedoch die Vf. weder mit Gruehn und Behn überwache von unterwachen Bewußtseinsstufen unterscheiden (von außerwachen und von pathologischen ganz zu schweigen), weil Meditation weder von Tagträumen noch von Phantasien, nicht von Pseudohalluzinationen und nicht von Visionen unterschieden wird, werden in diesem Werk alle Arten von Bilderlebnissen als Meditation bezeichnet und als religiös bedeutsam ausgewertet und empfohlen, obwohl eine kritische Sichtung dringend das Echte vom Unechten, das Förderliche vom Gefährlichen unterscheiden helfen sollte.

Aus der Psychotherapie und der Psychiatrie ergeben sich weitere Fragen.

Den Rez. haben ärztliche Erfahrungen an deutschen, vor allem aber in indischen Nervenkliniken eine Hauptsorge gelehrt: Grundvoraussetzung seelischer Gesundheit ist die klare örtliche und zeitliche Orientierung. Ihr gelten die ersten Fragen des Psychiaters.

Wir können nicht denken ohne die Voraussetzungen „a priori" von Raum und Zeit. Östliches, insbesondere buddhistisches „Sich

versenken ins ewige Nun" (Dürckheim) enthebt den Menschen in eine unpersönliche, unräumliche und zeitlose Welt. Das bedroht die seelische Gesundheit, wie zahllose ärztliche Erfahrungen belegen. Das vorliegende Werk schützt u. E. nicht ausreichend vor diesen Gefahren, sondern leistet ihnen z. T. Vorschub.

Nur in Jesus Christus, der in die Geschichte einging, der vor fast 2000 Jahren Mensch wurde in Bethlehem, – nur in der persönlichen Bindung an ihn bleibt das Meditieren gebunden und geborgen in den von Gott gesetzten Ordnungen unserer Seele.

Insgesamt also ist das vorliegende zweibändige Meditationswerk geeignet, ein Bild zu vermitteln von der Vielfalt und dem Reichtum möglicher Meditationswege. Es zeigt den Zugang zu einer innersten Welt des Glaubens, der sich im Bilderleben dem Betenden öffnet. Es läßt aber zugleich Bedenken laut werden und Wünsche äußern im Blick auf Gefahren, fehlende Klarheit und notwendige weitere wissenschaftliche wie praktische Meditationsarbeit, die diesen wichtigen Bereich dem seelsorgerischen Handeln erschließt.

Der Referent weiß sich mit den Vf.n persönlich sowie in dem Ziel verbunden, echte christliche Meditation zu fördern. Über Monate hin erstreckte sich ein Briefwechsel über zahllose Einzelheiten der vorstehenden Besprechung, in der – im Blick auf die positive Wertung – Übereinstimmung herrschte und manche Mißverständnisse ausgeräumt werden konnten. Meinungsverschiedenheiten aber blieben bestehen:

Die Vf. sind überzeugt, mit dem zweiten Bd ein rein christliches Werk geschrieben zu haben und weisen jeden Gedanken eines Synkretismus oder Pantheismus weit von sich. Sie fühlen sich in der abschließenden Beurteilung nicht „von innen her verstanden". Sie verweisen mit Recht auf die oekumenische Bedeutung des Werkes und können ein Verwischen der Grenze zu den östlichen Religionen nicht erkennen (obwohl der Verlag die Werke ausdrücklich mit dem Hinweis ankündigt: „Hier wird es unternommen, fernöstliche und christliche Meditationsweisen zusammenzuführen").

So wird es die Aufgabe des Lesers sein, sich selbst angesichts der abweichenden Urteile eine eigene Meinung zu bilden.

Es bleibt die gemeinsame Aufgabe der Vf., des Rez. und der Leser, durch ein Meditieren im Geist der Liebe dem Einen und Einzigen näherzukommen, der gesagt hat: „Ich bin die Wahrheit".

Berlin Klaus Thomas

Geschenk der Armen an die Reichen. Zeugnisse aus dem gewaltfreien Kampf der erneuerten Kirche in Lateinamerika. Hrsg. und kommentiert von Hildegard Goss-Mayr. – Wien, München, Zürich: Europaverlag (1979). 172 S. (Soziale Brennpunkte Bd 7) kart. ÖSch 118.–; DM 18.–

Die bereits durch mehrere Veröffentlichungen (bes. Der Mensch vor dem Unrecht. Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung, ^{3}1978) bekannte Herausgeberin legt eine willkommene Sammlung von geschickt ausgewählten Texten zu der durch Titel und Untertitel klar umrissenen Problematik des „Kontinents der Hoffnung" vor. Neben Stellungnahmen allgemein bekannter brasilianischer Bischöfe (Kard. Lorscheider, Hélder Câmara, Antônio Fragoso u. a.) verdienen die Beiträge der Theologen Ricardo Antoncich SJ, Peru (Diagnose der Lage Lateinamerikas und der Ort der Kirche in diesem Gesamtbild, 37–63) und Leonardo Boff OFM, Brasilien (Bericht über das III. Interkirchliche Treffen brasilianischer Basisgemeinschaften, João Pessoa 1978, 73–76) besondere Beachtung.

Die meisten der gebotenen Texte werden erstmals in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht. Der Schwerpunkt der Sammlung liegt auf Brasilien, das die verdiente Herausgeberin aus eigenen Erleben am besten kennt (vgl. dazu ihre grundlegende Arbeit: Die Macht der Gewaltlosen. Der Christ und die Revolution am Beispiel Brasiliens. Graz 1968). Die erschütternden Zeugnisberichte des im brasilianischen Nordosten wirkenden französischen Priesters Fredy Kunz (109–118), die Schilderung der Verfolgung der Kirche in El Salvador (127–133) und weitere Zeugnisse (aus Bolivien, Ecuador und Chile) geben dem Bändchen eine besondere Note. Ein ausführliches „Quellenverzeichnis" (170–172) ermöglicht die wissenschaftliche Auswertung der Texte und das Auffinden der Originalfassungen.

Münster Werner Promper

Bühlmann, Walbert: **Alle haben denselben Gott.** Begegnung mit den Menschen und Religionen Asiens. – Frankfurt a. M.: Knecht 1978. 223 S., kart. DM 25.–

Die Tagung der Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenz in Hongkong konstatierte im Hinblick auf die Zukunft der Christenheit in Asien 1977: „Das entscheidende neue Phänomen des asiatischen Christentums wird sein, daß echte christliche Gemeinschaften in Asien hervorwachsen – asiatisch in ihrem ganzen Denken, Beten, Leben, in der Art und Weise, wie sie ihr eigenes Christus-Erlebnis anderen weitergeben. Die Konsequenzen werden gewaltig sein ... auf allen anderen Lebensgebieten. Wir sollten uns davor hüten, unsere zukünftige Mission in Kategorien zu sehen, die der Vergangenheit angehören, als der Westen die Geschichte der Kirche gestaltete ... Der Auszug aus dem Westen hat bereits begonnen. Laßt uns mitnehmen all das, was kostbar und gut ist, und verbrennen all das, was nutzlos ist! Dann wird der Herr selbst unseren Exodus in das verheißene Land segnen." Mit diesem Zitat läßt sich die Intention vorliegender Darlegungen programmatisch umschreiben. Dem Vf., Missionssekretär des Kapuzinerordens, geht es mit seinem Buch – in die Form einer Reportage gekleidet – darum, dem interessierten Leser auf dem Weg des faktischen, pragmatischen Aufweises das Geheimnis der Religionen auf dem asiatischen Kontinent zu erschließen und damit zugleich den Vertretern des Christentums einen neuen, positiven Zugang sowie Möglichkeiten eines vorurteilsfreien, gegenseitigen Austausches und Dialogs mit ihnen zu eröffnen. Es wird die Entwicklung bei der Begegnung der katholischen Mission mit den nichtchristlichen Religionen während der vergangenen zwanzig Jahre aufgezeigt, wie sie sich insbesondere bei interreligiösen Tagungen und Begegnungen niedergeschlagen hat. Die vergleichende Betrachtung offenbart nicht die Identität, wohl aber die Komplementarität des Christentums mit den anderen Religionen. Auf diese Weise entdeckt man im Gegenüber plötzlich den Bruder, mit dem man reden, mit dem man beten und mit dem man sich in der Frömmigkeit eins wissen kann.

Ein entscheidender Durchbruch in der Beurteilung der nichtchristlichen Religionen erfolgte erst auf dem Zweiten Vatikanum mit der Erklärung „Nostra aetate". Sie war das Ergebnis eines langen und schwierigen Bewußtseinsbildungsprozesses (26–39). In diesem Konzilsdokument, in dem von jenen Religionen mit großer Achtung gesprochen wird, die Werte in ihnen anerkannt und auch die Heilsmöglichkeiten der Menschen in jenen Religionen zugegeben werden, artikuliert die Kirche nachdrücklich ihre wichtige Aufgabe, „Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern", und darum „vor allem das ins Auge zu fassen, was den Menschen gemeinsam ist" (38). Gerade die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen hatte bislang hermetisch verschlossene Türen aufgestoßen und einen Dialog zwischen ihnen und der Kirche in Gang gesetzt, den Vf. im Anschluß an bekannte Kongresse und Treffen eingehend darstellt, beispielsweise die am Rande des 38. Eucharistischen Kongresses im November 1964 in Bombay stattgefundene Tagung über „Christliche Offenbarung und nichtchristliche Religionen" (40–55) oder das beeindruckende zweite Treffen der Mönchsorden Asiens in Bangalore/Indien im Oktober 1973, an dem zusätzlich dreißig Experten und Beobachter – unter ihnen eine Anzahl nichtchristlicher Mönche – teilnahmen und das unter Leitung von Dom R. W. Weakland, Abt-Primas der Benediktiner, stattfand (124–131).

Einige kritische Einwände seien erlaubt. Der Hauptbuchtitel ist zwar plakativ gewählt, gibt jedoch zu Mißverständnissen Anlaß; man denkt etwa unwillkürlich an eine synkretistische Gesamtschau der verschiedenen Religionssysteme oder es drängt sich die Assoziation von der umstrittenen These der „anonymen Christen" auf. Allerdings differenziert die Abhandlung selbst behutsamer, was vornehmlich im Schlußkapitel deutlich wird, das eine theologische Auswertung versucht (193–214). Andererseits fallen m. E. manche Analysen, Beurteilungen, Perspektiven und Prognosen zu optimistisch, fast etwas naiv und unrealistisch aus. Das Verhältnis zwischen Moslems und Christen in Indonesien kann man nicht so positiv und unproblematisch darstellen, wie es in Kapitel 12 (132–142) geschieht. Einzelereignisse lassen sich nicht verallgemeinern, zudem ist, um beim Beispiel Indonesien zu bleiben – religiös betrachtet die größte Islam-Nation und die fünftgrößte Nation der Welt –, von Insel zu Insel jeweils genau zu unterscheiden. Zahlreiche Indonesier gehören laut Personalausweis dem „Islam" an, ihre Religiösität jedoch ist vielfach ein Gemisch aus altem, einheimischem religiösen Brauchtum, Hinduismus, sowie buddhistischen, tantrischen und islamischen Einflüssen. Wenn auch zu konzedieren ist, daß der Islam sich in Indonesien nicht so doktrinär und unduldsam gebärdet wie z. B. im Iran, wo zur Zeit mit allen Mitteln und unter allen Umständen eine enge Synthese von Religion und Politik angestrebt wird, so werden die Beziehungen zwischen Christentum und Islam im Zuge der weltweit zu konstatierenden Islam-Renaissance zunehmend belastet. Exemplarisch sei verwiesen auf zwei Erlasse des indonesischen Religionsministers aus dem Jahr 1978,

die als Bedrohung aller nicht-islamischen Religionsgemeinschaften und besonders auch gegenüber den christlichen Minderheiten zu bewerten sind. Die Situation in Hongkong hat Vf. negativ überzeichnet und kontrastiert sie ungerechtfertigter Weise mit einem idealistischen Bild vom Maoismus. Wenn es in Hongkong viel schlechter als in China ist und es dort zugeht „wie in den Tagen Noes" (156), während das kommunistische China als Paradies geschildert wird, das es im Gegensatz dazu verstanden zu haben scheint, „daß es nicht in der Ordnung sei, sorglos sein Leben zu fristen und sich nicht um andere zu kümmern" (157), so bleibt die Frage einleuchtend zu beantworten, warum immer noch Tausende Chinesen nach Hongkong flüchten? Überdies wird die Tätigkeit der östlichen Religionen und die der Sekten im Westen verharmlosend behandelt (188–192). Man vermißt einen Hinweis darauf, daß Gruppen wie „Kinder Gottes", „Moon-Sekte" und „Hare Krishna" höchst zweifelhafte Erscheinungen sind, ja sogar eine reale Gefahr für viele Jugendliche beinhalten, und zwar so sehr, daß die Bundesregierung sich veranlaßt sah, eine Untersuchung der in der Bundesrepublik tätigen Sekten in Auftrag zu geben, um dem Problem der Sekten, deren Faszination mancher junge Staatsbürger erliegt und der durch seinen Anschluß an sie seine Person einer existentiellen Gefahr aussetzt, wirksam zu Leibe zu rücken. Denn die subkulturellen religiösen Gemeinschaften sind mittlerweile zu einem gesellschaftlichen Problem ersten Ranges geworden. Den oft hilf- und orientierungslosen Jugendlichen versprechen geschäftstüchtige Sektenmanager eine Scheinwelt, in der es sich dank der transzendentalen Meditation frei von Leiden und Problemen leben lasse. Die Realität belegt genau das Gegenteil. Schwere, z. T. lang anhaltende psychische Störungen anstatt der erhofften Bewußtseinserweiterung, anstatt Frieden und Geborgenheit durch transzendentale Meditation sind das Resultat nach längerer Sektenmitgliedschaft bei vielen Jugendlichen. Auch beängstigende Persönlichkeitsveränderungen lassen sich konstatieren.

Trotz dieser kritischen Vorbehalte verdient das Buch, aufmerksam gelesen zu werden. Die anregenden Ausführungen machen deutlich, daß wir vor einer ganz neuen Epoche der Kirche und ihrer Mission stehen. Schwerpunkt dieser neuen Weltkirche wird die Dritte Welt sein und hier besonders der asiatische Raum, wo die großen Menschenmassen leben und wo die wichtigsten Entscheidungen für die Zukunft der Menschheit fallen werden. All dies verdeutlicht die Verantwortung der Kirche, ihren Blick nach vorn zu richten und den durch das Zweite Vatikanum ermöglichten Dialog mit den asiatischen Religionen zu suchen, wo und wie der heilsgeschichtliche Dialog Gottes in diesen Religionen stattfindet und wie die Öffnung auf Christus hin möglich wird.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Crumbach, Karl-Heinz: **Theologie in kritischer Öffentlichkeit.** Die Frage Kants an das kirchliche Christentum. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1977). 108 S. (Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Systematische Beiträge. Nr. 21) kart. DM 15.80

Der Vf. greift hier Kants Auseinandersetzung mit dem überlieferten kirchlichen Christentum auf, um eine Lektion „unbefriedigter Aufklärung" (105) in der kirchlichen Theologie abzuhandeln. Kant lehnt das kirchliche Verfahren gegen Kritiker der kirchlichen Lehre ab. Es gilt ihm als Gewalt gegen ein unveräußerliches Recht jedes Menschen, alles Überlieferte und von Institutionen Angebotene „der öffentlichen Kritik" (20) auszusetzen. Dieses Recht wurde Kant selbst äußerst wichtig, als seine kritischen Veröffentlichungen über die Religion der kirchlichen Zensur unterzogen wurden (11ff). Laut Kant bestehen Institutionen in der Öffentlichkeit nicht um ihrer Selbsterhaltung willen, noch dürfen sie Privateigentum sein; vielmehr müssen sie ein allgemeines Gut werden (vgl. 41–59).

In der von der Kirche seinerzeit betriebenen Bibeltheologie erblickt Kant einen grundsätzlichen Widerspruch. Nicht alles, was diese Theologie lehrt, ist streng biblisch. Das braucht laut Kant auch gar nicht zu sein. Im Gegenteil, eine menschenwürdige Religion muß sich mit der Philosophie und mit anderen kritischen Wissenschaften auseinandersetzen. Widersprüchlich erscheint Kant seine zeitgenössische Theologie dort, wo sie ihre Vorliebe für Anschauungen und Mittel zeigt, die den gewaltsam erzwungenen Gehorsam gegenüber der Kirche rechtfertigen (82). Gewalt in ihrer sublimsten Form besteht darin, die Zustimmung zu einer Lehre zu verlangen, ohne daß über sie diskutiert werden dürfte: „Gewalt ist sprachlos." (83)

Institutionstheologen müßten sich stattdessen nach Kenntnisnahme der gesamten kirchlichen Lehre mit den kritischen Anfragen an sie beschäftigen. Diese Auseinandersetzung sollte bei den kirchlichen Theologen ein kritisches Bewußtsein ausbilden. Die Berufung auf einen alleinseligmachenden kirchlichen Glauben hingegen verhindert „die Verständigung mit der allgemeinen Menschenvernunft" (84). Damit läuft die Theologie bloß Gefahr, falsche Anschauungen zu übernehmen, die im Gegensatz zum Anliegen der Philosophie und der Wissenschaften stehen. Diese wollen ja gerade Gewalt in ihrer sublimsten Form, d. h. als blinden Gehorsam gegenüber Institutionen, entlarven und durch vernünftiges Reden beseitigen (vgl. 68ff). Vernünftiges Reden in öffentlicher Diskussion kann nicht mehr ohne weiteres „durch Berufung auf Offenbarung oder die Forderung des Glaubens bestritten werden" (103).

Gerade eine Kirche, die sich als Träger einer Weltreligion versteht, „kann nicht selbst-bezogen sein" (ebd.). Sie muß für vernünftiges, d. h. öffentliches Reden eintreten. Zu seiner Zeit merkte Kant, daß die kirchliche Theologie nicht so weit zu gehen gewillt war. Daher schlug er vor, die Kirche solle „wenigstens die Freiheit eines solchen Unternehmens von seiten anderer nicht unterdrücken" (104f).

C. weiß um die mehrfach veränderte Lage im 20. Jh. Neue Fragen betreffen „das nach wie vor ungeklärte Selbstverständnis von Kirche und Theologie in der modernen Welt" (105). Er hat nur allzu recht – was an drei Punkten erläutert werden soll: 1. Kant kämpfte für die Freiheit des Denkens und der Meinungsäußerung gegen die damalige Zwangsinstitution Kirche. Verbal haben die Kirchen der abendländischen Tradition sich Kants Forderungen nach Beachtung der Menschenrechte zu eigen gemacht. Ist aber die Art, wie die Kirchen in der gegenwärtigen Weltlage nach der Freiheit des Individuums schreien, wirklich menschenwürdig? Die Kirchen im allgemeinen, besonders aber in den USA und in Westeuropa, sprechen gegen die extrem machtgeordneten politischen Systeme der sozialistischen Staaten in Osteuropa und in einigen Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas. Sie prangern die materialistische Weltanschauung des Marxismus-Leninismus an, weil sie der transzendenten Wirklichkeit nicht gerecht wird, die zum Menschen gehört.

2. Werden die Kirchen mit dieser Kritik am „Totalitarismus" des Ostblocks und mancher außereuropäischer Staaten der „Freiheit der menschlichen Person" wirklich gerecht? Fragen sich die Kirchen, warum es zur Oktoberrevolution und zu den Umwälzungen in Angola, Mosambik, Kuba usw. kam? Kann man z. B. sagen, das Polen der Obristen habe das Individuum mehr respektiert als das Polen unserer Tage? Bulgarien unter König Boris habe sich besser um die Individuen gekümmert als das heutige Bulgarien? Das Rumänien der Eisernen Garde sei besser gewesen als das Rumänien unter Ceauscescu? Im Kuba Batistas sei es den Individuen besser gegangen als im Kuba Castros? In Mosambik sei es den Individuen und der Allgemeinheit unter dem portugiesischen Kolonialregime besser ergangen als heute, fünf Jahre nach der Unabhängigkeit? Kann man wirklich sagen, die marxistisch-leninistische Staatspartei in Mosambik kümmere sich nicht um das individuelle Wohl der Menschen?

3. Warum werden in der deutschen Theologie die päpstlichen Verlautbarungen, die den Liberalismus und die Philosophie der Freien Marktwirtschaft nicht zu schonen scheinen, kaum zitiert? Fragen über Fragen, die zeigen, wie heute „das grundsätzliche Problem der Kommunikation von kirchlicher Lehre und Verkündigung und kritischem Denken" (9) auf der Ebene der Weltgesellschaft zu stellen ist. Seit Kant hat sich die Lage grundlegend geändert: Zur Zeit Kants war es tabu, für die individuelle Freiheit einzutreten. Heute ist es tabu geworden, über die schlechten Ergebnisse eines Systems zu sprechen, das von Freiheit der Individuen gerne redet, gleichzeitig jedoch Millionen Individuen schwer schädigt. Die Kritik am weltweiten System des Weltmarktes mit seinem Grundgesetz des Profits zugunsten einer Minderheit der Weltbevölkerung und zuungunsten der Mehrheit wird tabuisiert, und die kirchliche Theologie flüchtet vielfach in die unfruchtbare Kritik des Sozialismus. Dabei verkennt man immer noch, daß dieses Wort Sozialismus für viele unterdrückte Menschen Hoffnung bedeutet, welche die Kirche ihnen nicht gibt.

C. plädiert für eine Theologie, die sich nicht hinter den Bollwerken eines unangreifbaren kirchlichen Glaubens isoliert, sondern sich den philosophischen und wissenschaftlich-kritischen Herausforderungen und den dahinterstehenden Nöten der Zeit stellt. Rez. versteht daher Walter Kern SJ nicht, dem „unverständlich" bleibt, wie dieses „Schriftchen" über „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" „zum theologischen Doktorat hinreichen konnte" (ZKTh 100 [1978] 367). Mindestens aus katholischer Sicht bestehen zwischen Philosophie und Theologie notwendige Übergänge. C. hat das Verdienst, einem sehr wichtigen davon im Anschluß an Kant nachgedacht zu haben.

Paderborn Filipe J. Couto

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd. XIV: In Sorge um die Kirche. Bearb. von Paul Imhof. – Zü, Eins, Köln: Benziger Verl. (1980). 484 S.; Lw. DM 56,–.

Actas del II Congreso Internacional de **Lulismo**. Moramar, 19–24 Octubre 1976. Vol. I. – Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica 1979. XII, 314 p.

In memoriam Gabrielis M. **Roschini, 1900–1977.** – R: Pont. Facultas Theol. «Marianum» Ordinis Fratrum Servorum S. Mariae 1979. XIX, 587 p. = Marianum XLI, 1979; p. 5–63: Bibliografia.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Society of Biblical Literature. 1978 Seminar papers. One hundred fourteenth annual meeting, 18–21 November 1978, Marriott and Monteleone Hotels, New Orleans, Louisiana. Ed. by Paul J. Achtemeier. Vol. I. II. – Missoula, Montana: Scholars Press (1978). VII, 415 p.; VII, 346 p. = Society of Biblical Literature – Seminar Papers series XIII/XIV.

Haag, Herbert: Das Buch des Bundes. Aufsätze zur Bibel und ihrer Welt. Hrsg. von Bernhard Lang. – Düs: Patmos Verl. (1980). 315 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Lw DM 32,80; S. 16–36: Bibliographie Herbert Haag.

Smart, James D.: The past, present, and future of biblical theology. – Phil: Westminster Pr. (1979). 162 p.; $ 7,95.

2. Altes Testament

Festorazzi, François: **Gen 1–3** e la Sapienza di Israele. – RBibl XXVII, 1979, 41–51; p. 53–55: Virgulin, Stefano: «Casa di Giacobbe, venite, camminiamo alla luce di Jahweh» ‹**Is. 2, 5**›.

García López, Félix: **Deut. VI** et la tradition-rédaction du Deutéronome. – RB LXXXV, 1978, 161–200; LXXXVI, 1979, 59–91.

Rehm, Martin: Das erste Buch der **Könige**. Ein Kommentar. – (Wü:) Echter Verl. (1979). 226 S.; kart. DM 39,–.

Isbell, C.D. – M. Jackson: Rhetorical criticism and **Jeremiah VII.1–VIII.3.** – VT XXX, 1980, 20–26; p. 27–37: Ogden, G. S.: **Qoheleth IX 17 – X 20.** Variations on the theme of wisdom's strength and vulnerability.

Stolz, Fritz: Psalm **22**: Alttestamentliches Reden vom Menschen und neutestamentliches Reden von Jesus. – ZThK LXXVII, 1980, 129–148.

Beaucamp, E[vode]: Le psautier. Vol. II: **Ps 73–150**. – P: Lecoffre – Gabalda 1979. X, 340 p. = Sources bibliques; F 235,–.

Mann, Thomas W.: Theological reflections on the denial of Moses. – JBL XCVIII, 1979, 481–494; p. 497–511: Briggs Curtis, John: On Job's response to Yahweh; p. 513–528: Landy, Francis: The Song of Songs and the Garden of Eden.

Peters, Melvin K.H.: An analysis of the textual character of the Bohairic of Deuteronomy. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1979). XV, 374 p. = Society of Biblical Literature – Septuagint and cognate studies IX.

Eaton, J[ohn] H.: Festal drama in **Deutero-Isaiah**. – Lo: SPCK (1979). XII, 132 p.; £ 4,95.

Van Zijl, J.B.: A concordance to the Targum of Isaiah. – (Missoula, Mont.:) Scholars Pr. (1979). 207 p. = Society of Biblical Literature – Aramaic studies III.

Renker, Alwin: Die Tora bei **Maleachi**. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte von tora im Alten Testament. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 269 S. = Freiburger theologische Studien CXII; kart. DM 49,– [Diss., Freiburg/B]

Griffith, Leonard: Reactions to God. Man's response to God's activity in the psalms. – Lo [e. a.]: Hodder & Stoughton (1979). 159 p. = Ecclesia Books; £ 2,25.

Ljung, Inger: Tradition and interpretation. A study of the use and application of formulaic language in the so-called Ebed YHWH-psalms. – Lund: CWK Gleerup (1978). 144 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series LII; scr 58,–.

Efrid, James M.: **Daniel** and revelation. A study of two extraordinary visions. – Valley Forge: Judson Pr. (1979). 144 p.; $ 4,95.

Brownlee, William H[ugh]: The Midrash Pesher of **Habakkuk**. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1979). IX, 220 p. = Society of Biblical Literature – Monograph series XXIV.

Hanson, Paul D.: From Prophecy to Apocalyptic: Unresolved issues. – Journal for the study of the Old Testament XV, 1980, 3–6; p. 7–29: Barker, Margaret: Some reflections upon the Enoch myth; p. 31–50: Zakovitch, Yair: A study of precise and partial derivations in biblical etymology; p. 51–56: Geyer, J.B.: The Joseph and Moses narrative: Folk-tale and history; p. 57–61: Thompson, Thomas L.: History and tradition: A response to J. B. Geyer.

Lichtenberger, Hermann: Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 282 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments XV; kart. DM 56,– [Diss., Marburg]

Sollamo, Raija: Renderings of Hebrew semiprepositions in the Septuagint. – Hels: Suomalainen Tiedeakatemia 1979. 10*, 385 p. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes humanarum litterarum XIX; FM 72,–.

Crenshaw, James L.: Gerhard von **Rad** (dt.), Grundlinien seines theologischen Werks. (Aus dem Amerik. von Jürgen Kegler.) – (Mchn:) Kaiser (1979). 189 S.; kart. DM 19,80.

Childs, Brevard S.: Introduction to the Old Testament as Scripture. – (Lo:) SCM Press (1979). 688 p.; £ 17,50.

Otzen, Benedikt – Hans Gottlieb – Knud Jeppesen: Myths in the Old Testament (Myter i det Gamle Testamente, engl.). – (Lo:) SCM Press (1980). XIV, 143 p.; £ 4,95.

Dietrich, Walter: Israel und Kanaan. Vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1979). 119 S. = Stuttgarter Bibelstudien XCIV.

Geller, Stephen A.: Parallelism in early biblical poetry. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. (1979). 389 p. = Harvard Semitic Museum – Harvard Semitic monographs XX.

Ottosson, Magnus: Temples and cult places in Palestine. – Upps, Sto: Almquist & Wiksell Intern. 1980. 137 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas. Uppsala studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern civilizations XII; scr 62,50.

Nidda ‹Unreinheit der Frau›. (Hebr., dt.) Text, Übers. u. Erklärung nebst einem textkritischen Anhang von Benyamin Z. Barslai. – B, NY: de Gruyter 1980. X, 193 S. = Die Mischna. Seder VI: Toharot. Traktat 7; kart. DM 85,–.

Wilms, Franz-Elmar: **Wunder** im Alten Testament. – Rgb: Pustet (1979). 368 S. = Schlüssel zur Bibel.

Craigie, Peter C.: The problem of **war** in the Old Testament. – GrR, Mich.: Eerdmans (1978). 125 p.

Ohler, Annemarie: Israel, Volk und Land. Zur Geschichte der wechselseitigen Beziehungen zwischen Israel und seinem Land in alttestamentlicher Zeit. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1979). 325 S., zahlr. Taf. u. Abb. im Text; Lw. DM 44,50.

3. Neues Testament

Ogawa, Akira: Paraboles de l'Israël véritable? Reconsidération critique de **Mt. XXI 28 – XXII 14.** – NovT XXI, 1979, 121–149; p. 193–205: Nolland, John: Classical and Rabbinic parallels to "Physician, heal yourself" ‹**Lk. IV 23**›.

Burgos Núñez, Miguel de: La comunión de Dios con el crucificado. Cristología de **Marcos 15, 22–39.** – EstB XXXVII, 1978, 243–266.

Schnider, Franz: Ausschließen und ausgeschlossen werden. Beobachtungen zur Struktur des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner **Lk 18, 10–14a.** – BZ N. F. XXIV, 1980, 42–56.

Dillon, Richard J.: From eye-witnesses to ministers of the Word. Tradition and composition in **Luke 24.** – R: Biblical Institute Pr. 1978. XV, 336 p. = Analecta biblica LXXXII.; Lire 21 000.

Becker, Jürgen: Das Evangelium nach **Johannes**, Kapitel **1–10.** – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn; (Wü:) Echter (1979). 340 S. = Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament IV, 1.

Conti, Martino, OFM: La riconciliazione in **1 Gv 1, 9.** – Antonianum LIV, 1979, 163–224.

Collins, Raymond F.: "A new commandment I give to you..." ‹**Jn 13:34**›. – LavThPh XXXV, 1979, 237–261.

Carson, D. A.: The function of the Paraclete in John **16:7–11.** – JBL XCVIII, 1979, 547–566.

Ritt, Hubert: Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh. **17.** – Wü: Echter Verlag (1979). 527 S. = Forschung zur Bibel XXXVI; kart. DM 64,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Piper, John: The demonstration of the righteousness of God in **Romans 3:25,26.** – Journal for the study of the New Testament VII, 1980, 2–32; p. 33–40: Price, Robert M.: Punished in Paradise ‹An exegetical theory on **II Corinthians 12:1–10**›; p. 41–60: Francis, James: "As babes in Christ" – Some proposals regarding **I Corinthians 3.1–3**; p. 61–66: Horst, P.W. van der: Notes on the Aramaic background of **Luke II 41–52.**

Räisänen, H.: Das „Gesetz des Glaubens" ‹**Rom. 3.27**› und das „Gesetz des Geistes" ‹Rom. **8.2**› – NTSt XXVI, 1, 1979, 101–117; p. 87–100: O'Neill, J.: The source of christology in Colossians; p. 61–86: Neugebauer, F.: Zur Deutung und Bedeutung des **1. Petrus**briefes.

Senft, Christophe: La première épître de Saint-Paul aux **Corinthiens.** – (Neuch:) Delachaux & Niestlé (1979). 227 p. = Commentaire du Nouveau Testament II, 7.

Wilson, Stephen G.: Luke and the pastoral epistles. – Lo: SPCK (1979). XII, 162 p.

Zimmermann, Frank: The Aramaic origin of the four Gospels. – NY: KTAV Publ. House 1979. XIV, 244 p.; $ 17,50.

Pesch, Rudolf: Das Evangelium der Urgemeinde. Wiederhergestellt u. erläutert. – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1979). 222 S. = Herderbücherei DCCXCVIII.

Kelber, Werner H.: **Mark** and work tradition. – Semeia XVI, 1980, 7–55; p. 57–95: Tannehill, Robert C.: The Gospel of Mark as narrative Christology; p. 97–132: Struthers Malbon, Elizabeth: Mystic structure and meaning in Mark; p. 133–165: Calloud, Jean: Toward a structural analysis of the Gospel of Mark.

Dormeyer, Detlev: Der Sinn des Leidens Jesu. Historisch-kritische und textpragmatische Analysen zur **Markuspassion.** – Stu: Katholisches Bibelwerk (1979). 118 S. = Stuttgarter Bibelstudien XCVI.

Mattill, A. J.: **Luke** and the Last Things. A perspective for the understanding of Lukan thought. – Dillsboro: Western North Carolina Pr. (1979). XI, 247 p.; $ 8,95.

Feuillet, André: Loi de Dieu, loi du Christ et loi de l'Esprit d'après les épîtres pauliniennes. – NovT XXII, 1980, 29–65.

Verhoef, Eduard: Er staat geschreven... De oud-testamentische citaten in de Brief aan de Galaten. – Meppel: Krips Repro 1979. 351 blz.; hfl 44,75 [Diss., Amsterdam]

Ruager, Sören: Das Reich Gottes und die Person Jesu. – Ffm, Bern, Cirencester: Lang 1979. 219 S. = Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum III; sfr 43,– [Diss., Aarhus]

Tolbert, Mary Ann: Perspectives on the Parables. An approach to multiple interpretations. – Phil: Fortress Pr. (1979). 141 p.

Kissinger, Warren S.: The Parables of Jesus. A history of interpretation and bibliography. – Metuchen, N.J., Lo: The Scarecrow Pr., The American Theological Library Association 1979. XXIV, 439 p. = ATLA. Bibliography series IV.

Léon-Dufour, Xavier: Face à la mort, Jésus et Paul. – P: Éd. du Seuil (1979). 317 p. = Parole de Dieu; F 23,–.

Jewett, Robert: Dating Paul's life. – (Lo:) SCM Pr. (1979). VIII, 160 p.; £ 3,95.

Hofius, Otfried: Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens. – ZThK LXXVII, 1980, 186–199.

M[a]cDonald, James I(an) H(amilton): Kerygma and Didache. The articulation and structure of the earliest Christian message. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. (1980). 247 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series XXXVII. [Diss., Edinburgh]

Preuß, Horst Dietrich – Klaus Berger: Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments. Teil II: Neues Testament. Register der biblischen Gattungen und Themen. Arbeitsfragen und Antworten. – Hdlbg: Quelle & Meyer (1980). V, S. 239–527. = Uni-Taschenbücher CMLVXXII; kart. DM 22,80.

Riesenfeld, Harald: Unité et diversité dans le Nouveau Testament. Traduit du suédois par L.-M. Dewailly. – P: Ed. du Cerf 1979. 195 p. = Lectio divina XCVIII; F 50,40.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Wickert, Ulrich: Das **Kind** in der Kirchengeschichte. – Theologia viatorum XIV, 1977/78, B (1979), 209–228; S. 167–181: Selge, Kurt-Victor: Die ältere und die neuere Zeit in der Kirchengeschichte.

Blehl, Vincent Ferrer: John Henry **Newman**. A bibliographical catalogue of his writings. – Charlottesville: Univ. Press of Virginia (1978). XL, 148 p.; $ 17,50.

Schwager, Raymund: Geschichtsphilosophie und Erlösungslehre. – ZkTh CII, 1980, 14–23.

Kirkehistorisk bibliografi af Torben Christensen, Jakob H. Grønbaek, Erich Nørr, Jørgen Stenbaek. – Kop: Gad 1979. 424 p.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del P. **Ilarino** da **Milano**. A cura dell'Istituto di storia della Facoltà di Magistero dell'Università di Perugia. [T.] I–II. – R: Herder 1979. XXX, 774 p. = Italia sacra XXX/XXXI; Lire 60 000; p. XVI–XXX: Bibliografia del P. Ilarino da Milano (Alfredo Marchesi), a cura di L. Proietti Pedetta; p. 1–22: Stanislao da Campagnola: Vita religiosa e chiesa nell'attività di studi e di ricerca di **Ilarino** da **Milano**; p. 23–82: Pavan, Massimiliano: Cristiani, ebrei e imperatori romani nella storia provvidenzialistica di **Orosio**; p. 83–133: Bonamente, Giorgio: Potere politico ed autorità religiosa nel «De obitu Theodosii» di **Ambrogio**; p. 135–164: Cavalcanti, Elena: In preparazione all'edizione critica dei due dialoghi pseudoatanasiani contro i Macedoniani; p. 165–194: Menestò, Enrico: Un nuovo codice dell'«Expositio in Boecii librum de bonorum ebdomade» di **Gilberto Porretano**; p. 195–237: Pellegrini, Luigi: Gli insediamenti francescani nella evoluzione storica degli agglomerati umani e delle circoscrizioni territoriali dell'Italia del secolo XIII (carta allegata al I vol.); p. 239–245: Mezzanotte, Franco: La pietra d'altare nella chiesa di S. Pietro di Taverne (Corciano) (tav. I); p. 247–260: Santucci, Francesco: Chiesa e monastero di S. Apollinare del Sambro tra l'XI e il XIV secolo (tav. II); p. 261–289: Angelucci, Patrizia: Gli Umiliati di Siena e la chiesa del borgo franco di Paganico (tav. III–V); p. 291–326: Bistoni Grilli Cicilioni, Maria Grazia: Codici del convento di S. Francesco in Assisi nella Biblioteca Comunale Augusta di Perugia (sec. XII–XV) (tav. VI); p. 327–359: Meloni, Pier Lorenzo: Mobilità di devozione nell'**Umbria** medievale: due liste di pellegrini; 361–381: Marinelli Marcacci, Olga: Di alcuni codici appartenuti a Niccolò **Perotti** ‹Un inventario del 1481› (tav. VII); p. 383–414: D'Addario, Arnaldo: Il problema «de vita et moribus clericorum» nella diocesi di Firenze. Legislazione canonica e civile, e iniziative spontanee, fra XIV e XVI secolo; p. 415–456: Lupi, Maria: Le carte di Jacopo Guidi riguardanti il Concilio di Trento: inventario della raccolta; p. 457–473: Proietti Pedetta, Luisa: Alcune note sulla situazione delle confraternità ad Assisi nel periodo post-tridentino (secc. XVI e XVII); p. 475–484: Forni, Giovanni: Alcune singolari documentazioni di provvidenze pontificie riguardanti la via Flaminia (tav. VIII–XIII); p. 485–509: Tosti, Mario: La Chiesa a **Perugia** tra conservazione e democrazia ‹**1798–1799**›; p. 511–540: Casella, Mario: Cattolici ed elezioni amministrative a **Roma** nel **1893**; p. 541–580: Sindoni, Angelo: L'organizzazione bianca nella pubblicistica cattolica (dalla «Rerum Novarum» agli inizi del Novecento, in Sicilia); p. 581–613: Fava, Andrea: I vescovi italiani e il Governo Salandra: un episodio di propaganda di guerra nel giugno 1915; p. 615–650: Giuntella, Maria Cristina: Il circolo universitario cattolico e l'ambiente dell'Ateneo Perugino tra le due guerre mondiali; p. 651–679: Fonzi, Fausto: Il colloquio tra Pio XI e Jacini del 25 marzo 1929; p. 681–727: Monticone, Alberto: La Radio Vaticana tra fascismo e guerra ‹1931–1944›.

Laboa, Juan María: Die Gewalt in der Geschichte der Kirche. – Internationale Katholische Zeitschrift »Communio« IX, 1980, 108–123.

3. Alte Kirchengeschichte

Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe **Lazzati**. A cura di R(aniero) Cantalamessa e L(uigi) F(ranco) Pizzolato. – Mil: Vita e Pensiero 1979. XXXIV, 531 p. = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Studia Patristica Mediolanensia X; Lire 20 000; [cont.:] p. XXVII–XXXIV: Bibliografia patristica di Giuseppe Lazzati; p. 3–24: Beatrice, Pier Franco: Martirio ed ascesi nel sermone pseudo-ciprianeo *De centesima, sexagesima, tricesima*; p. 25–41: Riposati, Benedetto: La struttura degli inni alle tre vergini martiri del Peristephanon di **Prudenzio** ‹III–IV, 109–144–XIV›; p. 42–54: Simonetti, Manlio: Un testo inedito su san **Magno** di **Trani**; p. 57–76: Alfonsi, Luigi: La struttura della I "Apologia" di Giustino; p. 77–118: Bolgiani, Franco: Sullo scritto perduto di **Teofilo d'Antiochia** *Contro Ermogene*; p. 119–144: Cracco Ruggini, Lellia: Un cinquantennio di polemica antipagana a Roma; p. 145–177: Pizzolato, Luigi Franco: **Tertulliano** e la dialettica; p. 178–184: Waszink, Jan Hendrik: Osservazioni sul *De testimonio animae* di Tertulliano; p. 187–194: Ceresa-Gastaldo, Aldo: La dimensione dell'amore nell'interpretazione origeniana del *Cantico dei Cantici*; p. 195–207: Curti, Carmelo: L'interpretazione di Ps. 67,14 in **Eusebio** di **Cesarea**. La sua fortuna presso gli esegeti greci e latini del Salterio; p. 208–232: Peri, Vittorio: «Coram hominibus / apud Deum». Accenti d'anticlericalismo evangelico in **Origene**; p. 233–246: Quacquarelli, Antonio: Col Cristo la preghiera al Padre ‹Orig. *De orat* 22›; p. 247–287: Reale, Giovanni: **Filone** di **Alessandria** e la prima elaborazione filosofica della dottrina della creazione; p. 288–295: Sordi, Marta: **Dionisio** di **Alessandria** e le vicende della persecuzione di Valeriano in Egitto; p. 296–307: Vogt, Joseph: **Synesios** von **Kyrene**: Hellene, Feldherr, Priester; p. 311–317: Cataudella, Quintino: **Prudenzio** e il seme di grano ‹Prudent. *Cathem.* X, 120 ss.›; p. 318–346: Fontaine, Jacques: Poésie et liturgie. Sur la symbolique christique des luminaires, de **Prudence** à **Isidore** de **Séville**; p. 347–357: Norberg, Dag: Une hymne de type irlandais en Italie; p. 361–375: Cantalamessa, Raniero: La concezione teologica della Pasqua in sant'**Ambrogio**; p. 376–388: Cattaneo, Enrico: Il 'Sant'Aquilino': battistero o mausoleo? Una lettura ambrosiana dei mosaici; p. 389–405: Fedalto, Giorgio: **Ambrogio** e la chiesa metropolitana di Aquileia; p. 406–418: Forlin Patrucco, Marcella: Il tema politico della vittoria e della croce in Ambrogio e nella tradizione ambrosiana; p. 419–435: Mara, Maria Grazia: L'interpretazione ambrosiana di Rom. 1,20. «Invisibilia per ea quae sunt visibilia demonstrantur»; p. 436–446: Nazzaro, Antonio v.: Ambrosiana I. Note di critica testuale ed esegesi; p. 447–457: Pellegrino, Michele: «Mutus... loquar Christum». Pensieri di sant'Ambrogio su parola e silenzio; p. 458–474: Siniscalco, Paolo: Immagini del bene e del male in Ambrogio ‹*De Cain et Abel* 1,4 s.; *Expos. euang. sec. Lucam* 4,7 ss.›. Appunti per una storia della mentalità nel IV sec. d.C.; p. 477–484: Courcelle, Pierre: Les lecteurs chrétiens de l'épisode des Cyclopes ‹Aen. III, 593–718›; p. 485–500: Montevecchi, Orsolina: Nomen christianum; p. 501–506: Pincherle, Alberto: Tre noterelle; p. 507–531: Verbeke, Gerard: Foi et culture chez **Némésius** d'**Émèse**. Physionomie d'une synthèse.

Speigl, Jakob: Zum Problem der Teilnahme von Laien an den Konzilien im kirchlichen Altertum. – AHC X, 1978, 241–248.

Quacquarelli, Antonio: Lo Spirito Santo e la iconografia del II e III secolo. – Vetera christianorum XVI, 1979, 173–193 (18 fig.); p. 195–202 (6 fig.): Carletti, Carlo: Un nuovo frammento di sarcofago dal cimitero di Bassilla ad *Sanctum Hermetem*; p. 203–219: Giordani, Roberto: Note sul significato di *iuxta* nel *Liber Pontificalis*; p. 221–236: Marin, Marcello: Sviluppi cristiani di una sentenza: *Non dare la spada al folle* o *al ragazzo*; p. 237–249: Otranto, Giorgio: In margine a una *guerra giudaica*: epoca di ambientazione e data di composizione del *Dialogo con Trifone* di Giustino; p. 251–258: Salmona, Bruno: Ragione e libertà in **Gregorio** di **Nissa**; p. 259–271: Sillitti, Francesca: Prospettive culturali nel De Regno di Sinesio di Cirene.

Culianu, Ioan P.: «Démonisation du Cosmos» et dualisme gnostique. – RHR CXCVI, 1979, 3–40.

Munier, Charles: L'Église dans l'Empire Romain ‹IIe–IIIe siècles›. Partie III: Église et cité. – P: Cujas 1979. 307 p. = Histoire du droit et des institutiones de l'Église en Occident II, 3.

Meinhold, Peter: Studien zu **Ignatius** von **Antiochien**. – Wiesb: Steiner 1979. XII, 89 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz XCVII. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte; kart. DM 28,–.

Dassmann, Ernst: Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus. – Mstr: Aschendorff (1979). XI, 335 S.

Bartelink, G.J.M.: ΘΙΑΣΟΣ et ΘΙΑΣΩΤΗΣ chez les auteurs chrétiens. – OChP XLV, 1979, 267–278; p. 359–372: Merendino, Erasmo: Gli inediti nella tradizione agiografica di S. Gregorio di Agrigento.

Ortiz de Urbina, Ignazio, SJ: Caratteristiche dell'ecumenismo di S. **Basilio**. – Aug XIX, 1979, 389–401; p. 403–414: Cavalcanti, Elena: "Theognosia per mezzo dello Spiritu e inconoscibilità dello Spirito nel *De Spiritu Sancto* di Basilio di Cesarea; p. 415–429: Micaeli, Claudio: L'influsso di **Tertulliano** su Girolamo: le opere sul matrimonio e le seconde nozze; p. 431–442: Tibiletti, Carlo: Ascetismo e storia della salvezza nel *De habitu virginum* di **Cipriano**; p. 443–468: Longosz, Stanislao: La tradizione nella controversia ariana ‹a. 318–362›; p. 469–486: Romero Pose, Euge-

nio: Et caelum ecclesia et terra ecclesia. Exégesis tironiana de Apocalipsis 4,1; p. 487–506: Pušk arić, Djuro: La Chiesa e il mistero trinitario nella predicazione di S. **Agostino**; p. 507–515: Manns, Frédéric: La mort de Marie dans le texte dela dormition de Marie.

Theognosti Thesaurus. Cuivs editionem principem curavit Joseph A. Munitiz. – Turnhout: Brepols; Lv: University Pr. 1979. CXXIII, 269 p. = Corpus Christianorum. Series Graeca V.

Cramer, Winfrid: Der Geist Gottes und des Menschen in frühchristlicher Theologie. – Mstr: Aschendorff (1979). IV, 95 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLVI; kart. DM 36,– [Diss., Münster]

Gryson, R.: Les élections épiscopales en Orient au IVe siècle. – RHE LXXIV, 1979, 301–345.

Donner, Herbert: Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.–7. Jahrhundert). – Stu: Kathol. Bibelwerk (1979). 435 S.; kart. DM 49,–.

Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi opera II, 1: De Trinitate. Praefatio. Libri I–VII. Cura et studio P. Smulders. – Turnhout: Brepols 1979. IX, 78*, 310 p. = Corpus Christianorum. Series latina LXII.

Grant, Robert M.: Place de **Basilide** dans la théologie chrétienne ancienne. – RevEtAug XXV, 1979, 201–216; p. 217–229: Lancel, Serge: Les débuts du **Donatisme**: la date du "Protocole de Cirta" et de l'élection épiscopale de **Silvanus**; p. 230–244: Doignon, Jean: Points litigieux dans la tradition du texte du "De ordine" ‹Livre II› de saint **Augustin**; p. 245–248: Tardieu, Michel: Éphrem et Augustin contre Mani; p. 249–255: ∼: Vues nouvelles sur le manichéisme africain?

Cignelli, Lino: Giovanni 14,28 nell'esegesi di s. **Basilio Magno**. – Antonianum LIV, 1979, 582–595.

Ephraem Syrus: Sermones in Hebdomadam Sanctam. Ed. Edmund Beck. – Lv: Corpus Scriptorum Christ. Orient. 1979. 12*, 87 p. = CSCO CDXII = Scriptores Syri CLXXXI.

Trapè, Agostino: S. **Agostino** filosofo e teologo dell'uomo. – Div XXIV, 1980, 53–67.

Storoni, A. Marina: El concepto de "ratio" en las obras de san Agustín. – Augustinus XXIV, 1979, 231–288; p. 289–320: García Montaño, Gonzalo: Doctrina agustiniana de la oración; p. 321–378: Lerena, Jesús: San Agustín y la antigua liturgia hispánica.

O'Connell, Robert J.: When saintly Fathers feuded: The correspondence between Augustine and Jerome. – Thought LIV, 1979, 344–364.

Wermelinger, Otto: Das Pelagiusdossier in der Tractoria des **Zosimus**. – FZPhTh XCIII, 1979, 336–368.

Hudon, Germain: Les présupposés «sacramentels» de saint **Léon** le **Grand**. – EglTh X, 1979, 323–341.

Una raccolta di Opuscoli Calcedonensi (Ms. Sinaï Syr. 10). Edita da Paolo Bettiolo. – Louv: Corpus Scriptorum Christ. Orient. 1979. 8*, 50 p. = CSCO CDIII = Scriptores Syri CLXXVII.

Gray, P. T. R.: The defence of **Chalcedon** in the East ‹**541–553**›. – Lei: Brill 1979. VIII, 189 p. = Studies in the history of Christian thought XX; hfl 64,–.

Leroy, Julien: L'influence de saint Basile sur la réforme studite d'après les catéchèses. – Irénikon LII, 1979, 491–506.

4. Mittelalter und Neuzeit

Gy, Pierre-Marie: Le précepte de la confession annuelle et la nécessité de la confession. – RSPhTh LXIII, 1979, 529–547; p. 549–560: Duval, André: Le «droit divin» de l'intégrité de la confession selon le canon 7 «De Poenitentia» du Concile de Trente. Examen de l'interprétation du P. A. Amato.

Walloschek, Arnold: Zeugen aus benediktinischer Zeit. 60 ehemalige Benediktinerabteien im Süden Deutschlands. Ihre Geschichte, ihr früheres und gegenwärtiges Erscheinungsbild. – St. Ottilien: EOS 1979. 248 S.; geb. DM 29,80.

Mohr, Cornelia: Die Traditionen des Klosters **Oberalteich.** Teil 1. – Mchn: Beck 1979. 133, 284 S. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N. F. XXX. [Diss., München]

Canart, Paul: Les **Vaticani graeci 1487–1962**. Notes et documents pour l'histoire d'un fonds de manuscrits de la Bibliothèque Vaticane. – CdV: Bibliotheca Apostolica Vaticana 1979. VI, 282 p., 51 illustr. = Studi e testi CCLXXXIV.

Brogi, Marco: Ammissione di candidati di rito orientale in Istituti Religiosi Latini. – Antonianum LIV, 1979, 701–732.

5. Mittelalter

Zahlten, Johannes: Creatio mundi. Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter. – Stu: Klett-Cotta 1979. 460 S. = Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik XIII; Lw. DM 148,–.

Jakobi, F. J.: Früh- und hochmittelalterliche Sozialstrukturen im Spiegel liturgischer Quellen. Bericht über ein Forschungsprojekt zur Erschließung, Edition und Auswertung der Gedenküberlieferung geistlicher Gemeinschaften. – GWissUnt XXXI, 1980, 1–20.

Kurze, Dietrich: Häresie und Minderheit im Mittelalter. – HZ CCXXIX, 1979, 529–573.

Kuné, Jacoba Hendrica: Die Auferstehung Christi im deutschen religiösen Drama des Mittealters. – Amst: Rodopi 1979. 250 S., 3 Taf. = Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur XXXVI; hlf 52,–.

Neiske, Franz: Das ältere Necrolog des Klosters S. **Savino** in Piacenza. Edition und Untersuchung der Anlage. – Mchn: Fink 1979. VIII, 314 S. = Societas et fraternitas = Münstersche Mittelalter-Schriften XXXVI; Lw. DM 68,– [Diss., Münster]

Gaiffier, Baudouin de: La personne et le culte de S. **Posennus**. – AnBoll XCVII, 1979, 301–307; p. 387–396: Fontaine, Jacques: Bible et hagiographie dans le royaume franc mérovingien ‹600–750›.

Fuhrmann, Horst: Zu kirchenrechtlichen Vorlagen einiger Papstbriefe aus der Zeit Karls des Großen. – DA XXXV, 1979, 357–367; S. 368–394: Hartmann, Wilfried: Neue Texte zur bischöflichen Reformgesetzgebung aus den Jahren 829/31. Vier Diözesansynoden **Halitgars** von **Cambrai**; S. 395–462: Werner, Karl Ferdinand: Gauzlin von Saint-Denis und die westfränkische Reichsteilung von Amiens ‹März 880›. Ein Beitrag zur Vorgeschichte von Odos Königtum; S. 463–486: Schmitz, Gerhard: **Hinkmar** von **Reims**, die Synode von Fismes 881 und der Streit um das Bistum Beauvais; S. 487–513: Pokorny, Rudolf: Zwei unerkannte Bischofskapitularien des 10. Jahrhunderts; S. 514–541: Boockmann, Hartmut: Zu den Wirkungen der „Reform Kaiser Siegmunds".

Hartmann, Wilfried: Laien auf Synoden der Karolingerzeit. – AHC X, 1978, 249–269; S. 270–278: Peri, Vittorio: I laici nei sinodi della crisi foziana; S. 279–289: Schmale, Franz-Josef: Zu den Konzilien Paschals II.; S. 290–309: Fasolt, Constantin: The manuscripts and editions of William Durant the Younger's "Tractatus de modo generalis concilii celebrandi"; S. 310–345: Schneider, Hans: Die Siegel des Konstanzer Konzils. Ein Beitrag zur Geschichte der spätmittelalterlichen Reformkonzile.

Zacour, Norman P.: Petrus de Braco and his repudium ambitionis. – MS XLI, 1979, 1–29; p. 30–43: Szittya, Penn R.: 'Sedens super flumina': A fourteenth-century poem against the Friars; p. 215–251: Abels, Richard – Ellen Harrison: The participation of women in Languedocian Catharism; p. 252–330: Reynolds, Roger E.: The 'Isidorian' Epistula ad Leudefredum: An early medieval epitome of the clerical duties; p. 331–353: Lapidge, Michael: Byrhferth and the Vita s. Ecqwini; p. 354–386: Colledge, Edmund – J. C. Marler: Tractatus Magistri Johannis Gerson *De mistica theologia*: St. Pölten, Diözesanarchiv MS. 25; p. 506–513: Taylor, Richard C.: St. Thomas and the Liber de causis on the hylomorphic composition of separate substances; p. 524–534: Bouthillier, Denise: Un nouveau témoin du De miraculis de Pierre le Vénérable: le manuscrit de Neuchâtel Armoire de fer A 25.

Campbell, Richard: **Anselm**'s theological method. – SJTh XXXII, 1979, 541–562.

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

Servatius, Carlo: **Paschalis II.** ‹**1099–1118**›. Studien zu seiner Person und seiner Politik. – Stu: Hiersemann 1979. XII, 401 S. = Päpste und Papsttum XIV; Lw. DM 138,– [Diss., Saarbrücken]

Giamberardini, Gabriele: La predestinazione assoluta di Cristo nella cultura orientale prescolastica e in Giovanni Scoto. – Antonianum LIV, 1979, 596–621: p. 622–680: Martínez Fresneda, Fco.: La doctrina de la plenitud de la gracia de Cristo en la "Summa Halensis"; p. 681–700: Reho, Cosimo: Il messaggio escatologico da Gioacchino da Fiore a Bonaventura da Bagnoregio.

Henricus de Gandavo: Opera omnia V: Quodlibet I. Ed. R. Macken. – Lv, Lei: Universitaire Pers 1979. XCIV, 262 p. = Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series II, 5.

Welp, Dorothée: Willensfreiheit bei Thomas von Aquin. Versuch einer Interpretation. – Frb/S: Universitätsverlag 1980. 248 S.; sfr 35,–.

Potestà, Gian Luca: Antropologia ed escatologia nel "Periphyseon" di Giovanni Scoto. – SC CVII, 1979, 367–379.

Awerbuch, Marianne: Weltflucht und Lebensverneinung der „Frommen Deutschlands". Ein Beitrag zum Daseinsverständnis der Juden Deutschlands nach den Kreuzzügen. – AKG LX, 1978, 53–93; S. 203–212: Weinfurter, Stefan: Zum bischöflichen Kapellanat und seiner Bedeutung für Köln. Bemerkungen zu einer Neuerscheinung über die Bischofskapelle.

Jaspers, Gerardus Johannes: Stephan von Landskron, Die Hymelstrasz. Mit einer Einleitung und vergleichenden Betrachtungen zum Sprachgebrauch in den Frühdrucken ‹Augsburg 1484, 1501 und 1510›. – Amts: Rodopi 1979. 176 S. = Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit XIII.

6. Gesamte Neuzeit

Steck, Karl Gerhard: Katholizismus und Neuzeit. – ThR N.F. XLIV, 1979, 285–318.

Dannheimer, Wilhelm – Wilhelm Zahn – Georg Kuhr: Ritterschaftliches Pfarrerbuch Franken. Bearbeitet von Georg Kuhr. – Neustadt a. d. Aisch: Degener [in Komm.] 1979. XXIV, 576 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns LVIII; geb. DM 96,–.

Kiefner, Theo: Die **Waldenser** auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland **1532–1755**. Bd. I: Reformation und Gegenreformation im Val Cluson 1532–1730. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 535 S., 30 Abb., 1 Kt.; Lw. DM 68,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Schröer, Alois: Die Reformation in **Westfalen**. Der Glaubenskampf einer Landschaft. Band I: Die westfälische Reformation im Rahmen der Reichs- und Kirchengeschichte. Die weltlichen Territorien und die privilegierten Städte. Die Zweite Reformation. Ergebnisse. – Mstr: Aschendorff (1979). XVI, 695 S.; Lw. DM 98,–.

Chantraine, Georges: **Érasme** et saint **Basile**. – Irénikon LII, 1979, 451–490.

Cohn, Henry J.: Anticlericalism in the German Peasants' War, 1525. – Past and Present LXXXIII, 1979, 3–31.

Leijssen, Lambert: Martin **Bucer** und **Thomas** von **Aquin**. – ETL LV, 1979, 266–296.

Martin, A. Lynn: Fabio Mirto Frangipani and papal policy in France. The case of an independent-minded nuncio. – AHP XVII, 1979, 197–240.

Der linke Flügel der Reformation. Politische Entscheidungen der Reformationstheologie und ihre Relevanz für heute. [Tagung] vom

7. bis 9. April 1978. Leitung: Udo Titgemeyer. – Loccum: Evangelische Akademie (um 1978). II, 233, 4 S. = Loccumer Protokolle 1978, 3.

Firth, Katharine R.: The apocalyptic tradition in Reformation Britain, 1530–1645. – Oxf, Lo, NY: Oxford Univ. Pr. 1979. VI, 281 p. = Oxford historical monographs.

Kunzler, Michael: Humanistische Kirchenreform und ihre theologischen Grundlagen bei Gerhard **Lorich**, Pfarrer und Humanist aus Hadamar. – AMrhKG XXXI, 1979, 75–110; S. 111–113: Kaller, Gerhard: Kloster **Otterberg** wird von Sickingen verbrannt ‹1522›; S. 115–123: Fendler, Rudolf: Kloster **Werschweiler** und das Pfalz-Zweibrückische Geleit bei Limbach an der Straße. Über Naturalleistungen und Lebensgewohnheiten im 16. Jahrhundert; S. 125–134: Altmann, Hugo: Kaiserlich-katholische Bemühungen um eine kanonische Besetzung der Reichsabtei **Hersfeld** im Jahre **1617.**

Potter, George R.: **Zwingli** and the Book of Psalms. – The sixteenth century Journal X, 1, 1979, 43–50; p. 51–62: Muller, Richard A.: 'Duplex cognitio dei' in the theology of early Reformed orthodoxy; p. 63–72: Drummond, Andrew W.: Thomas **Müntzer** and the fear of man; p. 73–92: Wilson-Kastner, Patricia: Andreas **Osiander**'s theology of grace in the perspective of the influence of Augustine of Hippo.

Gäbler, Ulrich: Das Zustandekommen des Consensus Tigurinus im Jahre 1549. – ThLZ CIV, 1979, Sp. 321–332.

Sasse, Hermann: Corpus Christi. Ein Beitrag zum Problem der Abendmahlskonkordie. Mit einem Geleitwort von Joachim Heubach. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Hopf. – Erl: Ev.-Luth. Mission (in Komm.) 1979. 155 S.; kart. DM 15,–.

Griffiths, Gordon: **Louis** of **Savoy** and reform of the church. – Sixteenth century Journal X, 3, 1979, 29–36; p. 37–60: Hougaard, William P.: Renaissance patristic scholarship and theology in sixteenth century England.

Jedin, Hubert: Das Trienter Konzil 1551/52 und die Deutschen. Eine Nachlese. – AHC X, 1978, 346–351; S. 352–410: Winkler, Gerhard B.: Die Salzburger Provinzialsynode 1569. Diarium vom 14.–28. März.

Rottstock, Felicitas: Studien zu den Nuntiaturberichten aus dem Reich in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts. Nuntien und Legaten in ihrem Verhältnis zu Kurie, Kaiser und Reichsfürsten. – Mchn: Minerva 1980. 312 S. = Minerva-Fachserie Geisteswissenschaften; kart. DM 48,–.

Jonge, H. J. de: Een ten onrechte aan Erasmus toegeschreven brief van Esrom **Rüdinger** aan Joachim Camerarius ‹1558›. – NThT XXXIV, 1980, 37–44.

Coornhert, T.: À l'aurore des libertés modernes. Synode sur la liberté de conscience ‹**1582**›. Avant-propos de P. Brachin. Introductions, traduction et notes par J. Lecler et M.-F. Valkhoff. – P: Ed. du Cerf 1979. 301 p.; F 40,–.

8. Neuere Zeit

Küppers, Kurt: Wilhelm **Nakatenus**, SI, **1617–1682.** Biographische Daten eines geistlichen Schriftstellers. – AHSJ XLVIII, 1979, 203–247; p. 248–276: Jurado, Manuel Ruiz, SI: Cronología de la vida del P. Jerónimo **Nadal** SI ‹1507–1580›.

Błachut, Adam Jan, OFM: L'edilizia dei Frati Minori Reformati nella Provincia della Małopolska ‹Piccola Polonia› nell secolo XVII. – AFrH LXXII, 1979, 465–499.

Wallmann, Johannes: **Spener**-Studien. Antwort auf Kurt Aland. – ZThK LXXVII, 1980, 69–105.

Hellriegel, Ludwig: Benediktiner als Seelsorger im linksrheinischen Gebiet des ehemaligen Erzbistums Mainz. Vom Ende des 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts unter bes. Berücks. der Propstei Schwabenheim. – Mstr: Aschendorff (1980). VIII, 184 S. = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens XXXIV.

Becker, Felix: Die politische Machtstellung der **Jesuiten** in **Südamerika** im **18.** Jahrhundert. Zur Kontroverse um den „Jesuitenkönig" Nikolaus I. von Paraguay. – Köln, Wien: Böhlau 1980. VIII, 357 S. = Lateinamerikanische Forschungen VIII.

Russo, Francesco: I manoscritti del Beato Vincenzo **Romano**. – RLSE XI, 1979, 3–54; p. 55–82: Russo, Antonio: Prodromi e postumi della separazione dello Stato dalla Chiesa in Francia ‹1905›.

Weiss, Rudolf: Das Bistum **Passau** unter Kardinal Joseph Dominikus von **Lamberg** ‹1723–1761›. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Geheimprotestantismus in Oberösterreich. – St. Ottilien: EOS 1979. 498 S. = Münchener theologische Studien I, 21 = Münchener Universitätsschriften: Fachbereich Kath. Theologie; kart. DM 75,–.

Schrofner, Erich: Theologie als postive Wissenschaft. Prinzipien und Methoden der Dogmatik bei **Schleiermacher**. – Ffm, Bern, Cirencester/U.K.: Lang 1980. 260 S. = Theologie im Übergang VI; brosch. sfr 44,–.

Mann, Erwin: Die Wiener theologische Schule A. **Günthers** im Urteil des 20. Jahrhunderts. – Wien: VWGÖ 1979. 152 S.; DM 21,–.

Klueting, Harm: Die **Säkularisation** im Herzogtum **Westfalen**. Vorbereitung, Vollzug und wirtschaftlich-soziale Auswirkungen der Klosteraufhebung **1802–1834.** – Köln, Wien: Böhlau 1980. X, 317 S. = Kölner historische Abhandlungen XXVII.

Zeitgeschichte in Lebensbildern. Bd. III: Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts. Hrsg. von Jürgen Aretz, Rudolf Morsey und Anton Rauscher. – (Mz:) Grünewald Verl. (1979). 302 S., 19 ganzseitige Abb.; Lw. DM 38,50.

Schatz, Klaus: Zwischen konsequenter Aufklärung und traditioneller Beharrung. Die zweite Einführung des „deutschen Gottesdienstes" im Rheingau 1811–13. – AMrhKG XXXI, 1979, 193–223; S. 225–277: Paulus, Adolf: Limburger Seminarkurs 1872/87.

Türk, Hans Günther: Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist **Kuhn**. – Ffm, Bern, Cirencester/U.K.: Lang (1979). 460 S. = Theologie im Übergang V; kart. sfr 72,– [Diss., München]

Semeraro, Cosimo: Chiesa e società nelle Marche e Legazioni ‹1815–23›. Carteggio inedito di una S. Congregazione romana. – Sales XLI, 1979, 685–768; p. 769–799: Cantone, Carlo: Filosofia e profezia. Lo stile della ricerca cristiana di Luciano **Laberthonnière**; p. 819–856: Frangi, Gino: Le prime cinque spedizioni missionarie salesiane nelle repubbliche dell'Argentina e dell'Uruguay dal 1875 al 1881. Appunti pre uno studio più ampio sulla figura e sull'opera dei primi missionari salesiani.

Brinkmann, Ernst: Die evangelische Kirche im **Dortmund**er Raum in der Zeit von 1815 bis 1945. – Dortm: Historischer Verein; Dortm: Ruhfus (in Komm.) 1979. 268 S. = Geschichte Dortmunds im 19. und 20. Jahrhundert; Lw. DM 28,–.

Hödl, Ludwig: Zur Wirkungsgeschichte der Enzyklika „**Aeterni Patris**" Leos XIII. in der deutschen Philosophie und Theologie. – MThZ XXX, 1979, 241–256.

Basevi, Claudio: León XIII y la redacción de la «Aeterni Patris». – Scripta theologica XI, 1979, 491–533; p. 535–562: Huerga, Alvaro: La recepción de la «Aeterni Patris» en España; p. 563–572: López Martínez, Nicolás: El Seminario de Burgos y la Encíclica «Aeterni Patris»; p. 573–597: Hödl, Ludwig: Los efectos de la Encíclica «Aeterni Patris» en la filosofía y la teología de lengua alemana; p. 599–618: Livi, Antonio: Il ritorno allo studio di San Tommaso prima e dopo l'«Aeterni Patris»; p. 619–658: Perini, Giuseppe: Dall'«Aeterni Patris» al Concilio Vaticano II: le direttive del Magistero sulla dottrina di San Tommaso.

Linde, S. van der: De doleantie in het licht van het nieuwere onderzoek. – Theologia Reformata XXII, 1979, 277–289.

Modern **Scottish Catholicism 1878–1978.** Ed. by David McRoberts. – Glasgow: Burns 1979. VI, 252 p.; £ 4,50.

9. Neueste Zeit

Adriányi, Gabriel: Apostolat der Priester- und Ordensberufe. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert. – Köln, Wien: Böhlau 1979. XX, 462 S.; Lw. DM 98,–.

Kelly, James J.: The Modernist controversy: von **Hügel** and **Blondel.** – ETL LV, 1979, 297–330.

Müller, Gerhard Ludwig: Wiederversöhnung in der Gemeinde. Das streitbare Engagement Dietrich **Bonhoeffers** für die Erneuerung der Einzelbeichte. – Cath XXXIII, 1979, 292–328.

Ben-Chorin, Schalom: Franz **Rosenzweig.** Zum 50. Todestag am 10. Dezember 1979. – ZRGG XXXI, 1979, 338–344; S. 345–365: Schoeps, Julius H.: Autoemanzipation und Selbsthilfe. Die Anfänge der nationaljüdischen Bewegung in Deutschland, 1882–1897.

Horn, Daniel: The struggle for Catholic youth in Hitler's Germany: An assessment. – CHR LXV, 1979, 561–582; p. 583–599: Shapiro, Edward S.: Catholic agrarian thought and the new deal.

Helmreich, Ernst Christian: The **German** churches under **Hitler.** Background, struggle and epilogue. – Detroit: Wayne State Univ. Pr. 1979. 616 p.; $ 30,–.

Raem, Heinz-Albert: **Pius XI.** und der Nationalsozialismus. Die Enzyklika „Mit brennender Sorge" vom 14. März 1937. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1979. 268 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 38,– [Diss., Bonn]

Liebmann, Maximilian: Die März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe vom Jahr 1938 im Licht neuer Quellen. – ThpQ CXXVIII, 1980, 3–26.

Greco, Bernardino: Ketzer oder Prophet? Evangelium und Kirche bei dem Modernisten Ernesto **Buonaiuti** ‹1881–1946›. Mit einem Geleitwort von Hans Küng. – Zü, Köln: Benziger; Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1979. 222 S. = Ökumenische Theologie IV; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen]

Kirche und Staat in der **Bundesrepublik 1949–1963.** Hrsg. von Anton Rauscher. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1979. 174 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen.

Piacentini, Ernesto: Profilo biografico ed elenco delle opere di Leone **Veuthey** O.F.M.Conv. ‹**1896–1974**›. – MF LXXIX, 1979, 183–205.

Biser, Eugen: Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano **Guardinis**. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh (1979). 154 S.

Stickelberger, Hans: Ipsa assumptione creatur. Karl **Barths** Rückgriff auf die klassische Christologie und die Frage nach der Selbständigkeit des Menschen. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. 245 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXXVIII; kart. sfr 58,– [Diss., Basel]

Visser 't Hooft, Willem Adolf: Karl **Barth** und die Ökumenische Bewegung. – EvTh XL, 1980, 2–24.

Bednarski, Felice A.: Il problema della specificità della cultura cattolica alla luce della dottrina del Concilio Vaticano II. – Angelicum LVII, 1980, 10–31.

Overath, Joseph: Der katholische Philosoph Dietrich von **Hildebrand** ‹1889–1977› als Kritiker der Liturgiereform. – ThGl LXIX, 1979, 415–431.

The Churches in international affairs. Reports 1974–1978. – Gen: WCC (1979). XII, 242 p.

Christenverfolgung in **Südamerika**. Zeugen der Hoffnung. Hrsg. von Martin Lange und Reinhold Iblacker SJ. Mit einem Geleitwort von Bischof Georg Moser und einem Nachwort von Karl Rahner. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1980. 189 S.; kart. DM 7,90.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bangladesh: A test case for a self-reliant nation and a church. – Brux: Pro Mundi Vita 1979. 47 p. = Asia-Australia dossier XI.

Boudens, Robrecht, OMI: Catholic missionaries in a British colony. Successes and failures in **Ceylon 1796–1893.** – Immensee: NZM 1979. 181 p. = Schriftenreihe der NZM XXVIII; sfr 17,50.

Caldarola, Carlo: Christianity: the **Japanese** way. – Lei: Brill 1979. VIII, 234 p. = Monographs and theoretical studies in sociology and anthropology in honour of Nels Anderson XV.

The centenary of the Catholic Church in **Zimbabwe** ‹1879–1979›. – Gwelo, Zimbabwe: Mambo Press 1979. 62 p.; sfr 2,–.
Cooney, Jerry W.: The destruction of the religious orders in **Paraguay, 1810–1824**. – The Americas XXXVI, 1979/80, 177–198.
Dachs, A. J. – W. F. Rea, SJ: The Catholic Church and Zimbabwe 1879–1979. – Gwelo, Zimbabwe: Mambo Press 1979. 262 p. = Zambesiana VIII; sfr 37,80.
Gruchy, John W. de: The Church strugge in **South Africa**. – GrR: Eerdmans 1979. 280 p.; $ 7,95.
Van Hecken, Jozef, CICM: Documentatie betreffende de Missiegeschiedenis van het bisdom **Ning-hsia**. III: **1943–1953**. – Schilde, Belgien: Sanatorium der Missionarissen van Scheut 1980. 575 p.; BF 2250.
Christ in **Japanese** Literature. – The Japan Missionary Bulletin (Tokyo) XXXIII, 1979, 591–627.
Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der Dritten Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, 13. Feb. 1979 (La Evangelización de América Latina en el presente y en el futuro, dt.) – Bo: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz 1979. 228 S. = Stimmen der Weltkirche VIII.
Religions africaines et christianisme. Colloque international de Kinshasa (9–14 janvier 1978). Vol. I. – Kinshasa: Centre d'Etudes des Religions Africaines 1979. 311 p. = Cahiers des Religions Africaines XXI–XXII; US$ 24,–.
Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. Le Colloque d'Accra (17–23 déc. 1977). – P: L'Harmattan 1979. 239 p.
Rayan, Samuel, SJ: Asian theological conference. – Vidyajyoti. Journal of Theological Reflection (Ranchi) XLIII, 1979, 246–260.
L'Eglise et l'Islam. – Mission de l'Eglise (Paris/Lyon) LIV, déc. 1979, 1–41.
Kraft, Charles H.: Christianity in culture. A study in dynamic biblical theologizing in cross-cultural perspective. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1979. XVIII, 445 p.; $ 12,95.
Schumacher, John N., SJ: The Manila synodal tradition: a brief history. – Philippine Studies XXVII, 1979, 285–348.
Burma. Texte und Fragen. – Hbg: Dt. Ev. Missionshilfe 1979. 48 S. = Studienhefte der Dt. Ev. Missionshilfe X; DM 2,70.
Politique et religion en Amérique latine. – Social Compass XXVI, 1979, 176–372.
Zimbabwe – Rhodesia. Encrucijada de la independencia. – Misiones extranjeras XXVI, 1979, 233–319.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Bollnow, Otto Friedrich: Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. – ZRG XXXI, 1979, 225–238. 366–379.
Ferguson, John: War and peace in the world's religions. – NY, (Oxf, Lo): Oxford Univ. Press 1978. 166 p.; $ 2,95.
Islam: Past influence and present challenge. Ed. by Alford T. Welch and Pierre Cachia. – Ed: Edinburgh Univ. Press (1979). XVI, 359 p.
Bell, Joseph Norment: Love theory in later Hanbalite **Islam**. – Albany, N.Y.: State Univ. of New York Pr. 1979. 280 p. = Studies in Islamic philosophy and science; $ 35,–.
Seale, M(orris) S.: Qur'ān and Bible. Studies in interpretation and dialogue. – Lo: Croom Helm (1978). 124 p.
Kalansuriya, A. D. P.: Two modern Sinhalese views of nibbāna. – Religion IX, 1979, 1–12; p. 13–35: Twigg, Julia: Food for thought: purity and vegetarianism; p. 36–58: Librande, Leonard: The calligraphy of the Qur'ān: how it functions for Muslims; p. 59–72: Williamson, Ronald: Ernest **Renan** as a historian of religions.
De Silva, (M. W.) Padmasiri: An introduction to **Buddhist** psychology. Foreword by John Hick. – NY: Barnes & Noble (1979). XII, 134 p. = Library of philosophy and religion.
Dietrich, B. C.: Views of Homeric gods and religion. – Numen XXVI, 1979, 129–151; p. 152–163: Bailey, G. M.: Trifunctional elements in the mythology of the Hindu **Trimūrti**; p. 164–184: Findly, Ellison Banks: The 'Child of the Waters': a revaluation of Vedic Apāṃ Napāt; p. 185–191: Buckley, Jorunn Jacobsen: The Mandaean Šitil as an example of "the Image above and below"; p. 192–214: Kaelber, Walter O.: **Tapas** and purification in Early Hinduism.
Gyory, Richard A.: The emergence of being. Through Indian and Greek thought. – (Wash, D. C.:) University Press of America (1978). 224 p.; $ 9,–.
Liebeschuetz, J. H. W. G.: Continuity and change in Roman religion. – Oxf: Clarendon Pr.; (Oxford Univ. Press) 1979. XV, 359 p.
Rupp, George: Beyond existentialism and Zen. Religion in a pluralistic world. – NY: Oxford Univ. Press 1979. XIV, 110 p.; $ 5,25.
Principle and practicality. Essays in **Neo-Confucianism** and practical learning. Wm. Theodore de Bary and Irene Bloom, ed. – NY: Columbia Univ. Press 1979. XV, 543 p.; $ 27,50.
Hultkrantz, Åke: The religions of the **American Indians** (De Amerikanska Indianernas religioner, engl.) – Berk, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1979). XIV, 335 p. with fig. = Hermeneutics VII.

VI. Religionsphilosophie

Samek Lodovici, Emanuele: Dio e mondo. Relazione, cause, spazio in S. **Agostino**. – R: Ed. Studium (1979). XI, 361 p. = La Cultura XIX; Lire 11 000.
Haberman, Jacob: **Maimonides** and **Aquinas**. A contemporary appraisal. With a foreword by Joseph L[éon] Blau. – NY: KTAV Publ. House 1979. XX, 289 p.; $ 17,50.
Michaelson, G. E.: The historical dimensions of a rational faith: The role of history in **Kant**'s religious thought. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1979). X, 222 p.
Stalder, Robert: Der neue Gottesgedanke **Fichtes**. Eine Studie zum „Atheismusstreit". – ThPh LIV, 1979, 481–541.
Gilson, Etienne: La «filosofía cristiana» a la luz de la «Aeterni Patris». – Scripta theologica XI, 1979, 661–681; p. 683–690: Maritain, Jacques: Filosofar en la fe; p. 691–709: Cottier, Georges: La foi a besoin de la philosophie; p. 711–722: Verneaux, Roger: Note sur la philosophie chrétienne en marge de Heidegger.
La Via, Vincenzo: Il problema della "problematicità" e la problematica metafisica 'de anima' e 'de Deo'. – Dio ... = Problemi di attualità I, Bol 1978, 17–39; p. 41–92: Manno, A. Giacomo: **Scoto** e **Kant** sul problema di Dio; p. 147–184: Sancipriano, Mario: Il "Dio dei filosofi" nel pensiero di Antonio **Rosmini**; p. 185–208: Guzzo, Augusto: La "presenza" di Dio; p. 209–250: Di Napoli, Giovanni: Dal Dio morto al Dio dialettico. Prospettive di "teologi" contemporanei; p. 251–270: Vignaux, Paul: Dieu contesté. Dieu incontestable; p. 271–303: Battaglia, Felice: Saggio sul governo divino del mondo; p. 305–328: Petruzzellis, Nicola: I valori e il problema di Dio.
Sullivan, John Edward: Ideas of religion: A prolegomenon to the philosophy of religion. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1979). X, 234 p.; $ 9,25.
Welte, Bernhard: Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie. – PhJ LXXXVII, 1, 1979, 1–15; S. 87–92: Otto, M. A. C.: Wozu Gott suchen? Zur Phänomenologie des Namens Gottes.
Oeing-Hanhoff, Ludger: Die Krise des Gottesbegriffs. – ThQ CLIX, 1979, 285–303.
Kapiec, Albert M., OP: Analogia trascendentale e la sua funzione nella conoscenza di Dio. – Angelicum LVII, 1980, 147–171.
Sansen, Raymund: Mort de Dieu, mort de l'homme. – MSR XXXVI, 1979, 213–232.
Blázquez, Niceto: Analogía y humanización del trabajo filosófico. – Studium XIX, 1979, 493–532.

VII. Fundamentaltheologie

Gansewinkel, Albert van: Neue Antworten auf alte Fragen. Überlegungen über aktuelle theologische Probleme. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1979). 101 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 121; sfr 21.
Vedder, Ben: «Wat is dat, theologie?» Over het theologiebegrip in het denken van M. **Heidegger**. – Bijdragen XL, 1979, 380–402.
Schaeffler, Richard: Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 200 S. = Quaestiones disputatae LXXXII; kart. DM 34,–.
Casalis, Georges: Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Grundlagen einer **induktiven Theologie**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1980). 220 S. = Kohlhammer Urban-Taschenbücher T-Reihe DCXL; kart. DM 18,–.
Jennings, Louis B.: The function of **religion**: An introduction. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1979). XII, 366 p.; $ 11,50.
Slater, Peter: The dynamics of religion. Meaning and change in religious traditions. – NY [e. a.:] Harper & Row (1978). XIV, 204 p.
Marchesi, Angelo: Esperienza religiosa e riflessione filosofica. – (Mil:) Vita e Pensiero (1979). 115 p. = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano. I Corsi Universitari; Lire 4500.
Welte, Bernhard: Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung. – Düs: Patmos-Verl. 1980. 70 S. = Schriften der kath. Akademie in Bayern XCIII = Patmos Paperback; kart. DM 10,80.
Goldenberg, Naomi R.: Changing of the gods. **Feminism** and the end of traditional religions. – Boston: Beacon Press (1979). VIII, 152 p.; $ 9,95.
Biser, Eugen: Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik. – Mchn: Kösel 1980. 452 S.; Lw. DM 62,–.
García Roca, Joaquín: Ontología hermenéutica y teología de la palabra. – Anales Valentinos V, 1979, 179–226.
Sauter, Gerhard: „Sinn" und „Wahrheit". Die „Sinnfrage" in religionstheoretischer und theologischer Sicht. – EvTh XL, 1980, 93–126.
Lotz, Johannes B[aptist]: Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 191 S. = Quaestiones disputatae LXXXIII.
Schmalenberg, Erich: Christlicher **Glaube** und neuzeitliche Vernunft. – KuD XXVI, 1980, 58–68.
Goellner, Reinhard – Heinz-Jürgen Görtz – Klaus Kienzler: Einladung zum Glauben. Vom Verstehen des Menschen zum Verstehen des Glaubens. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 240 S.
Glöckner, Richard: Biblischer Glaube ohne Wunder? – Eins: Johannes Verl. (1979). 132 S. = Sammlung Horizonte. N. F. XIV; DM 14,–.
Caviglia, Giovanni: L'idea di "**rivelazione**" nel cristianesimo e nelle religioni non cristiane. – Sales XL, 1979, 779–816.

VIII. Dogmatik

Ferlay, Philippe: Père et Fils dans l'Esprit. Le mystère trinitaire de Dieu. – (P:) Le Centurion (1979). 156 p. = «Croire et comprendre».
Schweizer, Eduard: Was ist der **Heilige Geist**? Eine bibeltheologische Hinführung. – Concilium XV, 1979, 494–498; S. 499–504: Ritschl, Dietrich: Geschichte der Kontroverse um das Filioque; S. 505–509: Fahey, Michael: Sohn und Geist: Theologische Divergenzen zwischen Konstantinopel und dem Westen; S. 510–514: Stylianopoulos, Theodore: Sohn und Geist: Orthodoxe Stellungnahme; S. 515–518: Lønning, Inge: Die Reformation und die Schwärmer; S. 519–522: Yoder, John H.: Die Schwärmer und die Reformation; S. 523–

528: Ganoczy, Alexandre: Wort und Geist in der katholischen Tradition; S. 529–533: Mondin, Battista: Der Heilige Geist als Legitimation des Papstamtes; S. 534–539: Häring, Hermann: Der Geist als Legitimationsinstanz des Amtes; S. 539–544: Meyer, Harding: Amt und Geist: Protestantische Stellungnahme; S. 545–549: McDonnell, Kilian: Die Erfahrung des Heiligen Geistes in der katholischen charismatischen Erneuerungsbewegung; S. 550–552: Bouchet, Jean René: Die Unterscheidung der Geister; S. 552–556: Pantschowski, Iwan: Geist und Geistesgaben: Orthodoxe Stellungnahme; S. 557–558: Küng, Hans: Wie heute vom Heiligen Geist reden?

Lesser, R.H.: The Holy Spirit and the charismatic renewal. – Bangalore: Theological Publ. in India 1979. 274 p.; $ 1,80.

Auer: Johann: **Person**. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium. – Rgb: Pustet (1979). 94 S.; kart. DM 9,50.

Villalmonte, Alejandro de: Qué "enseña" **Trento** sobre el **pecado original**. – Naturaleza y Gracia XXVI, 1979, 167–248.

Schierse, Franz Joseph: Christologie. – Düs: Patmos (1979). 140 S. = Leitfaden Theologie II.

Galot, Jean, SJ: Il mistero dell'Annunciazione e l'emancipazione della donna. – Marianum XLI, 1979 = In memoriam Gabrielis M. Roschini, O.S.M., 101–124; p. 199–266: Trisoglio, Francesco, FSC: La **Vergine Maria** come protagonista del Christus patiens; p. 400–444: Bertetto, Domenico, SDB: L'azione propria dello Spirito Santo in Maria; p. 491–506: Spidlik, Tomás., SJ: Per una mariologia antropologica ‹utilizzando le analisi di S. L. Frank›.

Payá Andrés, Miguel: **Iglesia** universal – Iglesias particulares. Estado de la cuestión después del Vaticano II. – Anales Valentinos V, 1979, 249–284.

Mierzwa, Irena: L'esistenza cristiana come fattore strutturale dell'universalismo della Chiesa. – SC CVII, 1979, 338–353.

Greshake, Gisbert: Signale des Glaubens. **Gnade** neu bedacht. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 71 S.; kart. DM 8,80.

Härle, Wilfried – Eilert Herms: **Rechtfertigung** – Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 228 S. = Uni-Taschenbücher MXVI.

Vollendung des Lebens – Hoffnung auf Herrlichkeit. [Von] Karl Lehmann [u. a.]. Mit einem Vorwort von Walter Seidel. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1979). 104 S. = Grünewald Reihe.

Muyskens, James L.: The apologetic force of a theology of **hope**. – SJTh XXXIII, 1980, 101–120.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Lorenzen, Thorwald: The theological basis for religious liberty: A Christian perspective. – Journal of Church and State XXI, 1979, 415–430; p. 469–482: Borden, Morton: Federalists, antifederalists, and religious freedom.

Heschel, Abraham Joshua: Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des **Judentums** (God in search of man. A philosophy of Judaism, dt.) (Von Abraham Heschel autoris. Erstfassung: Ida Maria Solltmann. Für die Veröff. neu bearb. von Ruth Olmesdahl.) – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins 1980). 329 S. = Information Judentum II; kart. DM 45,–.

Sauser, Ekkart: So nahe steht uns die **Ostkirche**. – Ffm: Knecht (1980). 204 S.; kart. DM 29,80.

«Uw Rijk kome». Orthodoxe bijdrage aan de Zendingsconferentie van Melbourne 1980. – HCO XXXII, 1980, 3–13; p. 14–18: Aalst, A. van der: Nabeschouwing; p. 19–36: Voort, Th. van der: Het parochieleven in de Russisch-Orthodoxe Kerk; p. 37–45: Briefwisseling tussen de Russisch-Orthodoxe Kerk en Rome.

Grötzinger, Eberhard: **Luther** und **Zwingli**. Die Kritik an der mittelalterlichen Lehre von der **Messe** – als Wurzel des Abendmahlstreites. – (Zü, Köln:) Benziger; (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 165 S. = Ökumenische Theologie V; kart. DM 39,– [Diss., Tübingen]

Loyer, Olivier: L'**Anglicanisme** de Richard **Hooker**. T. I. II. – Lille: Atelier Reproduction des Thèses – Univ. de Lille; P: Champion 1979. VI, 991 p.; F 120,– [Diss., Paris]

Gauly, Peter: Katholisches Ja zum **Augsburg**er Bekenntnis? Ein Bericht über die neuere Anerkennungsdiskussion. Mit einer Einf. von Karl Lehmann. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 126 S.; DM 18,80.

Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? [Von] Heinrich Fries [u. a.]. – Rgb: Pustet (1979). 279 S.; kart. DM 28,–; [enth.:] S. 9–29: Iserloh, Erwin: Vorgeschichte, Entstehung und Zielsetzung der Confessio Augustana; S. 31–77: Kretschmar, Georg: Die Bedeutung der Confessio Augustana als verbindliche Bekenntnisschrift der Evangelisch-Lutherischen Kirche; S. 79–144: Manns, Peter: Welche Probleme stehen einer „katholischen Anerkennung" der Confessio Augustana entgegen und wie lassen sie sich überwinden?; S. 145–175: Meyer, Harding: Behindern Amtsbegriff und Kirchenverständnis in der Confessio Augustana ihre Anerkennung durch die katholische Kirche?; S. 177–192: Schütte, Heinz: Voraussetzungen und Konsequenzen einer Anerkennung der Confessio Augustana; S. 193–206: Lohff, Wenzel: Welche Folgen hätte eine Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche für die Evangelisch-Lutherische Kirche?; S. 207–239: Scheele, Paul-Werner: Die Confessio Augustana im Kontext katholischen Lebens und Lehrens; S. 241–257: Fries, Heinrich: Katholische Anerkennung des „Augsburger Bekenntnisses"?; S. 259–279: Pannenberg, Wolfhart: Die Augsburger Konfession und die Einheit der Kirche.

Das kirchenleitende Amt. Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über **Bischofsamt** und **Papstamt**. Hrsg. von Günther Gaßmann u. Harding Meyer. – Ffm: Lembeck; Knecht (1980). 192 S. = Ökumenische Dokumentation V; kart. DM 19,80.

Dejaifve, Georges, SJ: La papauté, problème œcuménique. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 235–247.

Kretschmar, Georg: Konvergenz- und Konsenstexte als Ergebnis bilateraler Dialoge über das hl. Abendmahl. – OekRu XXIX, 1980, 1–20; S. 30–42: Urban, Hans-Jörg: Der ökumenische Gottesdienst in katholischer Sicht.

Schmidt-Lauber, Hans-Chr.: Das Herrenmahl. Zum evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Dialog auf Weltebene. – KuD XXVI, 1980, 70–87.

Bangalore **1978**. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente. Hrsg. von Geiko Müller-Fahrenholz. – Ffm: Lembeck (1979). 272 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau XXXV; kart. DM 24,80.

Meyers-Herwartz, Christel: Die Rezeption des Antirassismus-Programms in der EKD. – Stu [u. a.]: Kohlhammer (1979). 378 S., 3 Tab. im Text; kart. DM 29,80.

X. Moraltheologie

Bourke, Vernon J[oseph]: Joy in **Augustine**'s ethics. – Villanova, Pa.: (Villanove Univ. Pr. 1979). 120 p. = The Saint Augustine lecture series – Saint Augustine and the Augustinian tradition 1978; $ 5,75.

Leclercq, Georges: Morale ou moralisme? Approches chrétiennes. – [Paris:] Téqui 1979. 268 p.; F 35,–.

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

Hortelano, Antonio, CSSR: Problemas actuales de moral. Vol. I: Introducción a la teología moral, la conciencia moral. – Salamanca: Ed. Sígueme 1979. 603 p. = Lux mundi L; pes 950.

Demmer, Klaus: Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral. – Düs: Patmos Verl. (1980). 259 S. = Patmos Paperbacks.

Lazari-Pawlowska, Ija: Fundamentación del discurso ético. El **modo deductivo** de las indicaciones éticas de la acción. – Moralia II, 1980, 3–19; p. 20–31: Vidal, Marciano: Institución matrimonial: perspectivas éticas; p. 32–56: Dorado, Guillermo: ¿Fue Jesús de Nazaret crítico implacable de las instituciones?; p. 57–70: Reiner, Hans: Hacia una nueva fundamentación del **derecho natural**. Bases primarias de las normas esenciales del derecho natural.

Goffi, Tullo: Ethos popolare. Canto e singhiozzo del costume dei poveri. – (Brescia:) Quiriniana (1979). 199 p. = Giornale di teologia CXVIII; Lire 5000.

Bernardo, Alaimo, OFM: Presenza a specificità della morale cristiana. – Antonianum LV, 1980, 174–214.

Holderegger, Adrian: Die Bedeutung der **Eschatologie** für einen sozialtherapeutischen Ansatz der Theologischen Ethik. – FrbZPhTh XXVI, 1979, 505–524.

Goffi, Tullo – Luigi Lorenzetti – Serio de Guidi: Analisi delle riflessioni sul decennio dell'"**Humanae vitae**". – Rivista di teologia morale XI, 1979, 487–517.

Ouspensky, P. D.: **Conscience**. The search for truth. Introd. by Merrily E. Taylor. – Lo, Bost, Henley: Routledge & Paul (1979). 159 p.; $ 6,95.

Fuchs, Josef, SJ: The 'Sin of the World' and normative morality. – Greg LXI, 1980, 51–76.

Brinkmann, Josef: **Toleranz** in der Kirche. Eine moraltheologische Untersuchung über institutionelle Aspekte innerkirchlicher Toleranz. – Pad, Zü, Wien: Schöningh 1980. X, 358 S. = Paderborner theologische Studien IX; kart. DM 36,– [Diss., Paderborn]

Nagel, Thomas: Mortal questions. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Press (1979). XIII, 213 p.; £ 2,95.

Sport ohne Ethos? Überlegungen zur Vermenschlichung im **Sport**. Paul Jakobi, Heinz-Egon Rösch ‹Hg.› – (Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1979). 136 S. = Christliche Perspektiven im Sport IV = Topos-Taschenbücher LXXXIX.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Kardong, Terrence, OSB: John **Cassian**'s teaching on perfect chastity. – AmBenRev XXX, 1979, 249–265; p. 226–248: Hale, Robert, OSB: The Benedictine spirit in Anglicanism.

Besserman, Lawrence L.: The legend of **Job** in the middle ages. – Cambridge, Mass., Lo: Harvard Univ. Pr. 1979. XII, 177 p.; $ 12,–.

Butler, Lionel – Chris Given-Wilson: Medieval monasteries of Great Britain. – Lo: Michael Joseph (1979). 416 p. with fig. and tables.

Auw, Lydia von: **Angelo Clareno** et les spirituels italiens. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1979. XVI, 328 p. = Uomini e dottrine XXV; Lire 15 000 [Diss., Lausanne]

Dinzelbacher, Peter: Die mittelalterliche Adlersymbolik und Hadewijch. – OGE LIV, 1980, 5–25; p. 26–38: Willaert, F.: Is Hadewijch de auteur van de XXVIIIe brief?

Johnson, Phyllis – Brigitte Cazelles: Le vain siècle guerpir. A literary approach to sainthood through old French hagiography of the twelfth century. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina – Dep. of Romance Languages 1979. 321 p. = North Carolina studies in the Romance languages and literatures CCV; $ 17,50.

Haas, Alois M(aria): Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der **Deutschen Mystik**. – Frb/S: Universitätsverlag 1979. 507 S. = Dokimion IV; sfr 60,–.

Schlemmer, Karl: Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt **Nürnberg** am Vorabend der Reformation. – Wü: Echter Verlag (1980). XXXVII, 596 S. = Forschungen zur Fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte; kart. DM 62,– [Diss., Würzburg]

Lauzeral, Pierre: Une femme, un maître: **Thérèse d'Avila**. – (P:) Apostolat des Éditions; (Montr:) Éd. Paulines (1979). 346 p., 16 tableaux.

Hardy, Richard P.: Fidelity to God in the mystical experience of Fray **Juan** de la **Cruz**. – EglTh XI, 1980, 57–76.

Rinnovamento e futuro della vita religiosa. Atti della XVIII Assemblea Generale C.I.S.M. Collevalenza ‹Istituto Figli dell'Amore Misericordioso› 7–10 novembre 1978. A cura della Conferenza Italiana Superiori Maggiori ‹C.I.S.M.›. – (R: Libr. Editrice Rogate 1979.) 190 p.; Lire 4500.

Geist wird Leib. Theologische und anthropologische Voraussetzungen des geistlichen Lebens. Hrsg. von Anton Rotzetter. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1979). 256 S. = Seminar Spiritualität I; kart. DM 43,–.

Herausforderung der Mönche. Benediktinische Spiritualität heute. Hrsg. von Georg Braulik. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1979). 236 S.

Rausch, Ekstase, Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung. Hrsg. von Hubert Cancik. Mit Beitr. von Burkhard Gladigow [u. a.] – Düs: Patmos (1978). 184 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 26,–.

Kirby, Richard: The mission of **mysticism**. – Lo: SPCK (1979). XIV, 240 p.; £ 6,50.

Johnston, William: The inner eye of love. Mysticism and religion. – San Francisco [e. a.]: Harper & Row (1978). 208 p.; $ 7,95.

Imbach, Josef: Ich kann nicht mehr **beten**. Eine Herausforderung des Glaubens. – (Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1979). 118 S. = Topos-Taschenbücher LXXX; kart. DM 5,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Seyfarth, Constans: The West German discussion of Max **Weber**'s Sociology of Religion since the 1960s. – SocComp XXVII, 1980, 9–25; p. 27–50: Mörth, Ingo: La sociologie de la religion comme Théorie Critique ‹L'**Ecole** de **Francfort**›; p. 51–62: Drehsen, Volker: Dimensions of religiosity in modern society. An approach to a systematic stocktaking of structural-functionalist analysis; p. 63–74: Schofthaler, Traugott: La théorie systémique dans la sociologie de la religion dans les pays de langue allemande. Les paradoxes religieux de Niklas **Luhmann**; p. 75–84: Fischer, Wolfram – Wolfgang Marhold: The concept of symbolic interactionism in the German sociology of religion; p. 85–100: Lukatis, Ingrid – Hartmut Krebber: Recherches empiriques concernant la religion en Allemagne Fédérale, Autriche et Suisse allémanique; p. 101–158: Drehsen, Volker: Selected bibliography referring to German sociology of religion and church after 1945.

Isambert, François: Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique. – P: Ed. du Cerf 1979. 224 p. = Rites et symboles VIII; F 44,–.

Grugel, Lee E.: Society and religion during the age of industrialization: Christianity in Victorian England. Illustr. by Paul Duginski. – (Wash:) Univ. Press of America (1979). VII, 114 p., 8 tables.

Nell-Breuning, Oswald von: Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre. – Wien, Mchn, Zü: Europa-Verl. (1980). 362 S. = Soziale Brennpunkte VIII; kart. DM 10,–.

Spiazzi, Raimondo: Etica sociale. Tesi, testi e annotazioni sulla dottrina sociale della Chiesa. – R: Ed. "La Guglia" (1978). 558 p. = Pontificia Università San Tommaso d'Aquino. Facoltà di Scienze Soziali, Roma; Lire 12 000.

Kaufmann, Franz-Xaver: Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 224 S.; kart. DM 24,80.

Krucina, Jan: Die Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften. – JbChrSozWiss XXI, 1980, 29–42; S. 49–55: Piwowarski, Władysław: Die Soziallehre der Kirche und das Laienapostolat.

Gemmellaro, Giuseppe: Crisi contemporanea e prospettiva umanistica e sociale cristiana. – R: LAS (1979). 191 p. = Biblioteca di scienze religiose XXVII; Lire 5500.

Pouvoir et communication dans l'église. – P: Ed. du Cerf (1979). 133 p. = Le Centre théologique de Meylan; F 16,–.

Etica sociale cristana e società italiana. – Rivista di teologia morale XII, 1980, 7–93.

Cattaneo, Enrico: Città e religione nell'età dei Comuni. – (Mil:) Vita e Pensiero (1979). 99 p. = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano. I Corsi Universitari; Lire 5000.

Ebach, Jürgen: Zum Thema: Arbeit und Ruhe im Alten Testament. – ZevE XXIV, 1980, 7–22.

Preston, Ronald H.: Religion and the persistence of capitalism. The Maurice Lectures for 1977 and other studies in Christianity and social change. – (Lo:) SCM Press (1979). IX, 182 p.

Weber, Wilhelm: Geld, Glaube, Gesellschaft. – (Opladen:) Westdeutscher Verlag (1979). 50 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G CCXXXIX.

XIII. Kirchenrecht

Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts. Hrsg. von Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz. – Rgb: Pustet (1980). XLI, 969 S.

Meyer-Teschendorf, Klaus G.: Staat und Kirche im pluralistischen Gemeinwesen. Verfassungstheoretische Vorverständnisse von Staat, Kirche und Gesellschaft in der staatskirchenrechtlichen Diskussion der Gegenwart. – Tü: Mohr 1979. XI, 225 S. = Ius ecclesiasticum XXVI; Lw. DM 48,– [Diss., Bonn]

Vogel, Cyrille: Le rôle du liturge dans la formation du lien conjugal. – RDC XXX, 1980, 7–27; p. 28–40: Gaudemet, Jean: Indissolubilité et consommation du mariage. L'apport d'Hincmar de Reims; p. 41–54: Lefebvre-Teillard, A.: Règle et réalité dans le droit matrimonial à la fin du moyen-âge; p. 55–68: Schmitt, Joseph: Tradition et relectures au premier siècle chrétien; p. 69–115: Vilain, Noël: Quelques interpellations des Sciences Humaines comme approches des procédures canoniques matrimoniales; p. 116–139: Hayoit, Pierre: Valeur et limites du jugement prudentiel lors d'un constat de nullité de mariage; p. 140–150: Aubert, J.-M.: Sacramentalité et réalité humaine du mariage; p. 151–174: Naurois, Louis de: Le mariage des baptisés de l'Eglise Catholique qui n'ont pas la foi; p. 175–186: Vernay, Jacques: Le mutuum adiutorium ‹à propos d'une sentence de Mgr Pinto du 28 octobre 1976›; p. 187–205: Bernhard, Jean: Evolution du sens de la forme de célébration du mariage dans l'Eglise d'Occident. Implications canoniques actuelles.

Orsy, Ladislas, SJ: **Lonergan**'s cognitional theory and foundational issues in canon law: Method, philosophy and law, theology and canon law. – Studia canonica XIII, 1979, 177–243; p. 245–301: Doyle, Thomas P., OP: The individual's right to marry in the context of the common good; p. 303–338: Makothakai, John M.: The directories of Episcopal Conferences implementing "Matrimonia Mixta"; p. 339–362: Manning, Michael: Essential incompatibility. A valid ground of nullity?; p. 363–401: Meagher, Katherine, SC: The challenge: A "Common" status for men and women; p. 403–427: O'Neill, William P.: Towards an understanding of the marriages of those in law enforcement; p. 429–454: Wrenn, Lawrence G.: Law and the Brothers **Grimm**; p. 455–464: Lader, Malcolm: Valium and associated drugs which can influence the giving of true matrimonial consent; p. 465–485: Coulier, J. A.: The common law term "voidable". Its use in canonical jurisprudence.

Spinelli, Lorenzo: **Libertas ecclesiae**. Lezioni di diritto canonico. – Mil: Giuffrè 1979. 219 p.; Lire 5500.

Colella, Pasquale: La **libertà religiosa** nell'ordinamento canonico. – Nap: Ed. Jovene 1979. VIII, 170 p.; Lire 4500.

Das Problem der **Kirchengliedschaft** heute. Hrsg. von Peter Meinhold. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1979. VII, 442 S. = Wege der Forschung DXXIV.

Vitale, Antonio: Ordinamento giuridico e interessi religiosi. Corso di Diritto Ecclesiastico. – Mil: Giuffrè 1979. 134 p.; Lire 3600.

Acebal Luján, Juan Luis: Las declaraciones de las partes en las causas canónicas de nulidad del matrimonio. – CTom, T.CVI = A.LXX, 1979, 41–77.

Aymans, Winfried: Gleichsam häusliche Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zum Grundverständnis der **Ehe** als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz. – AkKR CXLVII, 1979, 424–446; S. 447–455: Strigl, Richard A.: Das Schema 1976 eines revidierten kanonischen **Prozeßrechts.** Überlegungen zu seiner Formalstruktur.

Tricerri, Carlo: Note di giurisprudenza rotale sulla nullità di matrimonio derivante da "defectus validi consensus". – MonEccl CIV, 1979, 443–473; p. 474–490: D'Alfonso, Michele: Origine divina della fama di santità e suo valore giuridico ecclesiale sociale. Contributo agli studi di revisione del Codice di diritto canonico.

Schwarz, Reinhold: De notione iuris caritatis in iure canonico sensu formali non retinenda. – PerRMCL LXVIII, 1979, 481–504; p. 505–542: Gordon, Ignacio, SJ: De obiecto primario competentiae "Sectionis Alterius" Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Ein Leib werden. Zugänge zu einer eucharistischen Pastoral. Hrsg. von Hanspeter Heinz. – Mchn, Zü, Wien: Verl. Neue Stadt (1979). 104 S.; kart. DM 10,80.

Zottl, Anton: Management des Geistes? Menschenführung und Seelsorge. – Königstein/Ts.: Hanstein 1979. XI, 256 S. = Grenzfragen zwischen Theologie, Philosophie und Sozialwissenschaften XXVII.

Suin de Boutemard, Bernhard: Projektarbeit in Gemeinden. – Gelnhausen, B, Stein: Burckhardthaus-Laetare Verl.; Zü, Köln: Benziger (1979). 96 S. = Beiträge zur Gemeindepädagogik; kart. DM 14,80.

Denis, Henri – Charles Paliard – Paul-Gilles Trebossen: Le **baptême** des petits enfants. Histoire, doctrine, pastorale. – (P:) Le Centurion (1980). 159 p. = Collection "Foi chrétienne"; F 32,–.

Angelini, Giuseppe: I problemi dell'iniziazione cristiana in prospettiva teologica pratica. – SC CVII, 1979, 181–224.

Schilling, Johannes: Kirchliche **Jugendarbeit** in der Gemeinde. – Mchn: Kösel-Verl. (1979). 147 S.

Meier, Christoph: Kirchliche Erwachsenenbildung. Ein Beitrag zu ihrer Begründung. – Stu [u. a.]: Kohlhammer (1979). 245 S.; kart. DM 28,–.

Koch-Straube, Ursula: Gemeindearbeit mit alten Menschen. Überlegungen und Versuche zur Arbeit mit Gruppen. – Gelnhausen, B, Stein: Burckhardthaus-Laetare Verl.; Zü, Köln: Benziger (1979). 96 S. = Beiträge zur Gemeindepädagogik.

Versöhnen durch Strafen? Perspektiven für die Straffälligenhilfe. Hrsg. von Waldemar Molinski. – Wien, Frb/B, Bas: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 175 S. = Sehen, Verstehen, Helfen. Pastoralanthropologische Reihe III; kart. DM 23,80.

Engelke, Ernst: Sterbenskranke und die Kirche. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) (Matthias-)Grünewald(-Verl.) (1980). 196 S., 2 Tab. im Text = Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche XXXII; kart. DM 27,–.

Schmid, Gilbert: Lebensberatung durch Publikumszeitschriften – Konkurrenz oder Chance für kirchliche Pastoral? – Ffm: Haag & Herchen (1979). V, 378 S.; kart. DM 28,–.

Dittes, James E.: When the people say no. Conflict and the call to ministry. – San Francisco [e.a.:] Harper & Row (1979). IX, 150 p. = Harpers' Ministers paperback library CCXXVIII; $ 4,95.

Omland, Kurt: Zur gegenwärtigen Situation des Religionsunterrichts in der Grundschule im Spiegel neuerer Religionsbücher. – Ffm, Bern, Cirencester: Lang 1979. 179 S. = Europäische Hochschulschriften XXXII, 2; sfr 39,– [Diss., Pädagog. Hochsch. Westfalen-Lippe]

Bochinger, Erich – Eugen Paul: Einführung in die **Religionspädagogik.** – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) (Matthias-)Grünewald(-Verl.) (1979). 195 S. = Studium Theologie V; kart. DM 22,–.

Dienst, Karl: Glaube, religiöse Erfahrung, Erziehung. Religionspädagogische Beiträge. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1979). 143 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern DCCL.

Bieger, Eckhard – Michael Marlet – Karl Heinz Weger: Religionskritik. Argumente für und wider ein religiöses Menschenbild. Kursprogramm mit audiovisuellen Medien. – (Mz:) (Matthias-)Grünewald (-Verlag) (1979). 160 S. = Projekte für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung VIII; kart. DM 22,–.

Schwebel, Horst: Theologie des Wortes – Theologie des Bildes. – EvE XXXII, 1980, 5–20; S. 20–38: Stock, Alex: Über das Bild Gottes im Evangelischen Religionsbuch; S. 38–58: Nübel, Hans Ulrich: Comics fordern den Religionspädagogen heraus; S. 59–82: Schmidt, Heinz: Wie Bilder sprechen; S. 82–93: Brockmann, Gerhard: Bilder reden mit.

Sistermann, Rolf: Literatur und Ideologie im Religionsunterricht. Die ideologiekritische Behandlung literarischer Texte. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1979). 231 S. = Studien zur praktischen Theologie XIX. [Diss., Pädag. Hochschule Rheinland]

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und christl. Kunst)

Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum. A cura di Enzo Lodi. T. I. II: Clavis methodologica cum commentariis selectis. – R: Ed. Liturgiche; Bononiae: o. Verl. 1979. XXX, 1866 p.; VIII, 252 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia XV; Lire 100 000.

Hermans, J.: **Benedictus XIV** en de liturgie. Een bijdrage tot de liturgiegeschiedenis van de moderne tijd. – Brugge: Uitg. Emmaus; Boxtel: Kath. Bijbelstichting (1979). 410 blz.; hfl 80,– [Diss., Leuven]

Lachaga, J. M. de: Minorités nationales et liturgie romaine. L'exemple de la liturgie en **basque.** – (P:) Le Centurion (1979). 287 p.

Thomas, Robert: Initiation aux auteurs **Cisterciens.** – (Rochefort: Ed. La Documentation Cistercienne 1978). 175 p. = Pain de Cîteaux XLII.

The Ministry of the Word. A handbook to the 1978 lectionary. Ed. by Geoffrey Cuming. – Lo: Bible Reading Fellowship; Oxf, Lo, NY: Oxford Univ. Press 1979. XX, 311 p.; £ 2,95.

Daiber, Karl-Fritz: Der **Gottesdienst** als Mitte der Gemeindearbeit. – WissPr LXIX, 1980, 74–90; S. 90–104: Stalmann, Joachim: Liturgiegeschichte als praktische Theologie; S. 104–122: Schulz, Frieder: Zur Liturgik der kirchlichen Handlungen insgesamt.

Hovda, Robert W.: The vesting of liturgical ministers. – Worship LIV, 1980, 98–116.

Magrassi, Mariano – Bonifacio Baroffio – Luciano Pacomio: La chiesa che prega nel tempo. A lode della sua gloria. La liturgia delle ore. – (To:) Marietti (1979). 143 p.; Lire 3000.

Heinz, Andreas: Die **„Oratio Fidelium"** im deutschen Sprachraum zwischen Tridentinum und Vaticanum II. – LJ XXX, 1980, 7–25.

Baumgartner, Jakob: Der **Karsamstag** – ein liturgischer Hohlraum? – HID XXXIV, 1980, 1–25.

Reckinger, François: Kinder taufen – mit Bedacht. Eine Darstellung der Diskussion um die **Kindertaufe** im katholischen Raum seit 1945 mit kritischer Stellungnahme und pastoralen Ausblicken. – (Kall:) Salvator-Verlag (1979). XXXI, 407 S.

Blankenburg, Walter: Kirche und Musik. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der gottesdienstlichen Musik. Zu seinem 75. Geburtstag hrsg. von Erich Hübner u. Renate Steiger. Mit 2 Abb. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 359 S.; kart. DM 24,–.

Lausberg, Heinrich: Der Hymnus **‚Veni Creator Spiritus'**. – (Opladen:) Westdeutscher Verl. (1979). 212 S. = Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften LXIV; Lw. DM 65,–.

Offele, Winfried: Das ungeliebte Gesangbuch. Plädoyer für ein besseres „Gotteslob". – Ffm, Bern, Las Vegas: Peter Lang (1979). 303 S. = Theologie und Wirklichkeit X; sfr 46,–.

Szövérffy, Joseph: A guide to Byzantine hymnography. A classified bibliography of texts and studies. Vol. I. – Brookline, Mass.; Leyden: Classical Folia Ed. 1978. XVIII, 183 p. = Medieval classics: Texts and studies XI; hfl 52,–.

Ulbert, Thilo: Frühchristliche **Basiliken** mit Doppelapsiden auf der **Iberischen** Halbinsel. Studien zur Architektur- und Liturgiegeschichte. (Mit 12 Taf. u. 3 Falttaf.) – B: Mann Verlag (1978). XII, 203 S. = Deutsches Archäologisches Institut. Archäologische Studien V.

Razza, Leonello: La Basilica Cattedrale di **Frascati.** – (Frascati:) Associazione Tuscolana "Amici di Frascati" 1979. 282 p., 101 fig. e tav.

L'Art religieux. Abbayes, églises et cathédrales. Ouvrage publié sous la direction de Roger Brunet assisté de Suzanne Agnely et Henri Serres-Cousiné. – P: Libr. Larousse 1978. 480 p., cartes, tableaux = Beautés de la France.

Die Kirche zum **Heiligen Kreuz** in **Hildesheim.** Von J. Zink [u.a.]. – (Hild:) Bernward (1980). 240 S., 235 Abb. = Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart XLVI/XLVII, 1978/79.

Der Altar des **18.** Jahrhunderts. Das Kunstwerk in seiner Bedeutung und als denkmalpflegerische Aufgabe. Von Albert Knoepfli [u. a.]. – (Mchn, B:) Dt. Kunstverl. (1978). 290 S., zahlr. Abb. im Text = Forschungen und Berichte der Bau- und Kunstdenkmalpflege in Baden-Württemberg V; Lw. DM 65,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Zietenring 18, 6200 Wiesbaden; Prof. Dr. Karl Josef Benz, Machthildstr. 46, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Klaus Berger, Schw.-Hall-Str. 6, 6901 Gaiberg über Heidelberg; Dr. Filipe José Couto IMC, Am Waldplatz 28, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Kaspar Elm, Joseph-Plaut-Weg 3, 4930 Detmold; Prof. Dr. Max-P. Engelmeier, Pilotystr. 17, 4300 Essen-Holsterhausen; Prof. Dr. Heinrich Fries, Friedenheimer Str. 151, 8000 München 21; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Dr. Josef Hainz, Pfarrweg 1, 8050 Ottenhofen; Dr. Ulrich von Hehl, Königstr. 28, 5300 Bonn 1; Dr. Hanspeter Heinz, Hochkreuzallee 246, 5300 Bonn 2; Dr. Felix Heinzer, Dübendorfstr. 60, CH-8051 Zürich; Dr. Karl Hengst, Ruhruniversität Bochum, Abt. für Kath. Theologie, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Hans-J. Hermisson, Göddertzgarten 4, 5309 Meckenheim-Merl; Prof. Dr. Peter Hünermann, Melchersstr. 59, 4400 Münster; Prof. Dr. P. J. M. Huizing, Postbus 9040, NL-6500 JZ Nijmegen; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Minoritenweg 6, 8411 Sinzing; Prof. Dr. Klaus Koch, Sedanstr. 19, 2000 Hamburg 13; Anthony Litwinski, Rektoratsweg 98, 4400 Münster; Dr. Norbert Mette, Hammer Str. 10, 4400 Münster; Dr. Joseph Overath, Im Kirchtal 71, 5210 Troisdorf; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Bahnhofstr. 54, 6457 Maintal-Dörnigheim; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Höhenweg 22a, 8901 Leitershofen; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité Beauséjour 29, CH-1700 Givisiez; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Karl Josef Rivinus, Arnold-Janssen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Heribert Schmitz, Harthausener Str. 6, 8011 Neukeferloh; DDr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Dr. Franz Untergaßmair, Grabbestr. 7, 4790 Paderborn; Dr. Hans-Jörg Urban, Möhlerinstitut, Leostr. 19a, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster; Doz. Dr. Harald Wagner, Hardtstr. 114, 7070 Schwäbisch-Gmünd; Prof. Dr. Helmut Weber, Weberbach 18, 5500 Trier; Dr. Siegfried Wiedenhofer, Spitzwegstr. 56, 8400 Regensburg; Prof. DDr. Paul Wrzecionko, Sertürnerstr. 25, 4400 Münster.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1980 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannnisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.

Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
‚Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft' und ‚Theologische Zeitschriften' (beide Verlag Aschendorff)
‚Die neue Echter-Bibel' (Echter Verlag)