410
F

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1980** **76. Jahrgang**

Ferdinand Hahn: Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis . . . . . Spalte 265

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 271
W. H. Schmidt: Einführung in das Alte Testament (R. Smend)
A. Angerstorfer: Der Schöpfergeist des Alten Testaments (D. C. Westermann)
H. Engel: Die Vorfahren Israels in Ägypten (W. Helck)
Das Buch Genesis. Teil I, Kap. 1–25,18. Erläutert von L. Ruppert (A. Ohlmeyer)
L. L. Grabbe: Comparative Philology and the Text of Job (H. Eising)
D. Kinet: Baʿal und Jahwe (O. Loretz)
J. A. Fitzmyer: A Wandering Aramean (W. Dommershausen)
Benedicti Hesse lectura super Evangelium Matthaei. Ed. W. Buchowski (A. Sand)
A. Schreiber: Die Gemeinde in Korinth (J. Hainz)
F. Dattler: O Mistério do Satanás (J. Scharbert)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 281
W. Wieland: Offenbarung bei Augustinus (C. Mayer)
Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem. Publiées par M. Aubineau (B. Fischer)
M. Grabmann: Gesammelte Akademieabhandlungen (L. Ott)
Correspondance de Martin Bucer. Tome I. Publié par J. Rott (J. V. Pollet)
Ketteler, Wilhelm E. Freiherr v.: Schriften, Aufsätze und Reden 1871–1877. Bearb. von E. Iserloh und Chr. Stoll (R. Lill)
H. Baier: Kirche in Not (W. Ziegler)
Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949–1963. Hrsg. von A. Langner (U. v. Hehl)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 292
F. J. Schierse: Christologie (H. Verweyen)
Anthropologie als Thema der Theologie. Hrsg. von H. Fischer (G. Scherer)
J. Flury: Um die Redlichkeit des Glaubens (A. Krömer)
G. Wenz: Subjekt und Sein (H. Röer)
Rechenschaft des Glaubens. Karl-Rahner-Lesebuch. Hrsg. von K. Lehmann und A. Raffelt (H. Vorgrimler)
G. Becker, Theologie in der Gegenwart (Chr. Schütz)

Moraltheologie . . . . . Sp. 303
F. Böckle: Fundamentalmoral (V. Eid)
A. Riedl: Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils (G. Ermecke)
K. Wojtyła / A. Szostek / T. Styczén: Der Streit um den Menschen (V. Eid)
J. Gründel: Die Zukunft der christlichen Ehe (H. Kramer)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 310
Religion als Beruf. Bd. I: Identität der Theologen. Bd. II: Legitimation und Alternativen (L. Schneider)
J. R. de Rivera: Kommunikationsstrukturen in den geistlichen Exerzitien des Ignatius von Loyola (H. J. Repplinger)
Gesprächsseelsorge. Hrsg. von R. Bärenz (G. Griesl)
H. A. J. Wegmann: Geschichte der Liturgie im Westen und Osten (H.-J. Schulz)
Die göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus. Hrsg. von F. v. Lilienfeld (H.-J. Schulz)
F. Brovelli: La „Expositio Missae Canonicae" (E. J. Lengeling)
Mit sanfter Zähigkeit. Hrsg. von N. Höslinger und Th. Maas-Ewerd (H. Reifenberg)
B. Fischer: Von der Schale zum Kern (K. Richter)

Philosophie . . . . . Sp. 324
B. Welte: Religionsphilosophie (G. Scherer)
B. Welte: Meister Eckhart (B. Weiß)
F. Rosenzweig: Der Stern der Erlösung (E. Biser)
Th. Simons: Albert Camus' Stellung zum christlichen Glauben (H. Verweyen)
K. Bockmühl: Herausforderungen des Marxismus (A. Senge)

Spiritualität . . . . . Sp. 334
A. Greeley: Maria (O. Hagemeyer)
E. Stein: Wege zur inneren Stille. Hrsg. von W. Herbstrith (O. Hagemeyer)
munen musō – Ungegenständliche Meditation. Hrsg. von G. Stachel (J. Sudbrack)
Beten in unserer Zeit. Hrsg. von J. Sauer (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 337

Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*

von Ferdinand Hahn, München

Es ist sehr anerkennenswert, daß Rudolf Pesch das Problem des Verhältnisses von Abendmahlsüberlieferung und Todesverständnis Jesu monographisch behandelt hat. Im Zusammenhang einer nach klaren Kriterien vorgehenden „Rückfrage nach Jesus" (vgl. den von K. Kertelge herausgegebenen Sammelband unter diesem Titel [QD 63, Freiburg i. B. 1974], der die Referate der Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler 1973 zusammenfaßt) ist es zu einer intensiven und weiterführenden Erörterung des Todesverständnisses Jesu gekommen (vgl. den ebenfalls von K. Kertelge herausgegebenen Sammelband „Der Tod Jesu" [QD 74, Freiburg i. B. 1976] mit den Referaten der Tagung der katholischen Neutestamentler 1975). Anton Vögtle hat in seinem Aufsatz mit Recht darauf hingewiesen, daß „die Abendmahlsüberlieferung ... der eigentliche Angelpunkt der Frage nach einem heilsmittlerischen Todesverständnis Jesu" sei (aaO. S. 80, vgl. S. 88ff). P. selbst hat bereits in mehreren Veröffentlichungen zu diesem Thema Stellung genommen; Erwähnung verdienen neben seinem Beitrag zu dem Band „Der Tod Jesu" (S. 137–187) vor allem: Wie Jesus das Abendmahl hielt, Freiburg i. B. 1977; Das Markusevangelium, Teil 2 (HThK II, 2), Freiburg i. B. 1977, S. 340–377, bes. S. 364ff. Seine nicht unumstrittenen Thesen liegen jetzt in einer ausführlich begründeten Form vor; zugleich versucht er, die neuere Diskussion zu diesem Thema zusammenzufassen.

„Was den Leser in diesem Band erwartet, ist die ausführliche Begründung des Urteils, daß das Abendmahl auf Jesus von Nazaret selbst zurückgeht, daß die ältest erreichbare Fassung der Abendmahlsworte von Jesus von Nazaret selbst gesprochen wurde und daß sich in ihnen ganz deutlich ein klares Todesverständnis Jesu spiegelt, eine Deutung seines Todes durch Jesus selbst" (9). Zur Begründung dieser These unternimmt Vf. zwei Arbeitsgänge: Einerseits überprüft er literarkritisch und traditionsgeschichtlich die verschiedenen Einsetzungsberichte und ihr Verhältnis zueinander; sodann erörtert er aufgrund der exegetischen Analyse das hieraus resultierende Todesverständnis und setzt dieses in Verbindung mit der Gottesreichverkündigung Jesu.

Er setzt ein mit einem Überblick über Beurteilungen der Abendmahlstradition, die Ausdruck eines „skeptischen Kritizismus" sind, den es zu überwinden gilt (13ff). Er verweist sodann auf Beiträge, die in dieser Hinsicht weiterführen, vor allem die Untersuchungen von Heinz Schürmann (17ff).

* **Pesch,** Rudolf: **Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 128 S. (Questiones Disputatae 80), kart. DM 23.–

UB TÜB
02. SEP. 1980
217

Dem Vf. ist grundsätzlich zuzustimmen, wenn er die Verankerung der Herrenmahlstradition in Jesu eigenem Leben und Wirken aufzeigen will; er hat auch darin recht, daß die „Basis einer historischen Rückfrage nach Jesu Todesverständnis" neu gesichert werden muß (21).

Wie geht er nun vor? In dem Abschnitt „Die Überlieferungslage der Abendmahlstexte" (21–53) stellt er die aus seinem Kommentar bekannte Synopse der Abendmahlstexte samt der Auflistung von 22 verschiedenen Motiven in drucktechnisch verbesserter Fassung voran. Sowohl der matthäische Einsetzungsbericht in Mt 26,26–29 wie der lukanische Textabschnitt in Lk 22,15–19a.19b–20 werden als rein redaktionelle Bearbeitungen der Markusvorlage angesehen, und mit M. Rese ist dabei die Ursprünglichkeit des lukanischen Kurztextes zumindest in Erwägung gezogen (24ff). Es folgt ein Vergleich der paulinischen Abendmahlsparadosis in 1 Kor 11, 23b–25 mit dem erzählenden Bericht in Mk 14,22–25, wo P. der bisherigen Forschung doch wohl zu Unrecht vorwirft, daß noch kein „gattungskritischer Vergleich" durchgeführt worden sei (34ff). Sowohl im Blick auf die Handlung als auch im Blick auf die Redeteile kommt er zu dem Ergebnis, daß in der Markustradition eine „berichtende Erzählung" vorliegt, in der Paulustradition dagegen eine „Kultätiologie" (38). Er folgert daraus: „Der kultätiologische Text ist eine durch die feierlich-liturgische Einleitung als selbständig tradierbar konzipierte Erzähleinheit, die berichtende Erzählung ist ein kontextgebundenes, nicht für selbständige Überlieferung konzipiertes Erzählstück", was zugleich besagt, daß bei Markus wegen der „Bindung an eine konkrete (kultätiologisch disfunktionale!) Situation (Paschamahl Jesu mit den Zwölfen) der ältere Text" vorliege, während die „von der konkreten Ursprungssituation gelöste Kultätiologie" der jüngere Text sei (38).

Im einzelnen sind folgende Arbeitsergebnisse zu erwähnen: Die Deuteworte in der Markusfassung werden von P. als „formal nicht parallelisiert" angesehen, weil das Brotwort nur zwei Kola, das Kelchwort dagegen drei bzw. vier Kola enthält; in der Paulusfassung dagegen haben Brot- und Kelchwort jeweils drei Glieder (37; die auffällige Parallele „dies ist mein Leib" – „dies ist mein Blut ..." bei Markus wird auf S. 49 nur kurz gestreift). In der kultätiologischen Paulusfassung ist eine „sub-una-Feier" vorausgesetzt (37.40.49f). Die Formulierung der Deuteworte bei Paulus blickt auf den Tod Jesu zurück, die der Markusfassung auf den bevorstehenden Tod voraus (37.48). An die Stelle der Todesprophetie Mk 14,25 ist bei Paulus eine Paränese getreten (37f). Die markinische Fassung setzt in beiden Teilen voraus, daß Jesus selbst nicht ißt bzw. trinkt (41f.43). Während die Markuserfassung mit der Anwesenheit der Jünger rechnet, wird bei Paulus nicht auf die Anwesenden Bezug genommen (42). Bei dem Wechsel von εὐλογήσας zu εὐχαριστήσας wird vorausgesetzt, daß es sich um den dritten Becher der Paschamahlzeit handelt (43). Auch die Wendung μετὰ τὸ δειπνῆσαι wird von der Paschafeier her erklärt; sie verweist auf das Ende der Paschamahlzeit. Das Deutewort zum Brot ist in der markinischen Fassung ursprünglich, in der Paulusfassung sekundär (46f). Das bei Markus ursprünglich erhaltene Deutewort über den Becher macht klar, daß im Anschluß an das Trinken „nun der Becherinhalt (Wein in der Entsprechung zum Brot) gedeutet wird", worauf auch die Applikation, die sich auf das vergossene Blut bezieht, hinweist (47f). Bei der Vorstellung vom „Bundesblut" ist die Sühnevorstellung ausdrücklich ergänzt; in der Paulusfassung dagegen „scheint der Sühnegedanke in die Wendung ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι aufgenommen zu sein"; insgesamt ist aber die Theologie des neuen Bundes „eindeutig nachösterlich" (48). In der Markusfassung gehört die Todesprophetie 14,25 zur ursprünglichen Erzähleinheit hinzu und „sichert ... vollends deren älteren Charakter" (50).

Insgesamt ist für P. wichtig, daß nicht nur die Markusfassung gegenüber der kultätiologischen Erzählung der Paulusfassung durchweg älter und in sprachlicher wie sachlicher Hinsicht ursprünglicher ist, die kultätiologische Fassung bei Paulus ist seiner Meinung sogar „aus dem erzählenden Bericht ableitbar" (51).

In einem Exkurs wird dann auch noch die Ursprache der Abendmahlsworte erörtert und mit G. Dalman, J. Jeremias und M. Black die Möglichkeit erwogen, daß Jesus die Abendmahlsworte hebräisch gesprochen habe.

Auf der Grundlage dieser Textanalyse werden dann Eigenart und Bedeutung sowohl der paulinischen Paradosis als auch der markinischen Erzählung besprochen. Es lohnt sich, vor der weiteren Darstellung der Arbeitsergebnisse P.s bereits einige kritische Überlegungen einzuschalten. Es überrascht, daß Vf. bei der Behandlung des matthäischen und des lukanischen Textes völlig einseitig redaktionsgeschichtlich vorgeht, während er umgekehrt bei Markus, trotz Berücksichtigung redaktioneller Einzelheiten, gerade an dem Überlieferungsbestand, einem von ihm bereits vorausgesetzten „Evangelium der Urgemeinde" (so der Titel seiner neuesten Veröffentlichung aufgrund der Ergebnisse seines Markuskommentars in Herder-Bücherei Nr. 748) interessiert ist.

Er postuliert nicht nur die unmittelbare Abhängigkeit des Matthäus und Lukas (Kurztext?) von Markus, sondern in Lk 22,19b.20 auch die Abhängigkeit des Evangelisten bzw. eines Interpolators von dem paulinischen Text in 1 Kor 11,23–25 (von der m. E. problematischen Bevorzugung des Kurztextes sei hier abgesehen). Nicht genug damit, auch der paulinische Text ist seinerseits von der markinischen bzw. vormarkinischen Erzählung im Rahmen des Passionsberichtes abhängig.

Das bedeutet, daß das gesamte Problem des Verhältnisses der vier Abendmahlsberichte des Neuen Testamentes wiederum auf rein literarischer Ebene abgehandelt wird, ohne daß die – zweifellos bisweilen einseitig gehandhabten – weiterführenden Erkenntnisse der Form- und Traditionsgeschichte hinsichtlich einer lebendigen kultischen Überlieferung überhaupt noch beachtet werden. Auch die Eruierung des „Evangeliums der Urgemeinde" erfolgt ja aufgrund literarkritischer Argumente. Hier liegt eine methodische Grundsatzentscheidung vor, die sämtliche Detailergebnisse präjudiziert.

Geht man davon aus, daß die Markusfassung nicht nur den ältesten, sondern den nach P. unbestritten authentischen Text enthält (von der Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen ins Griechische abgesehen) und daß Paulus von Mk 14,22–25 abhängig ist, dann wird sehr viel schwerer erklärbar, warum der Wortlaut der Deuteworte so stark voneinander abweicht und im Falle des Kelchwortes sogar eine völlig andere Gestalt bekommen hat. Weder soll grundsätzlich bestritten werden, daß gewisse literarische Abhängigkeiten bestehen können und daß mit redaktioneller Bearbeitung im einzelnen zu rechnen ist, aber man darf daneben den in den vergangenen Jahrzehnten mit Recht berücksichtigten Einfluß der mündlichen Tradition nicht a limine ausschalten, wenn man Fehlurteile vermeiden will. Im übrigen bleibt zu fragen, ob die exegetische Forschung seit Günther Bornkamm (Herrenmahl und Kirche bei Paulus, in: ders.: Studien zu Antike und Urchristentum, München ^{3}1970, S. 138–176) nicht gut beraten war, zunächst einmal sowohl im markinischen wie im paulinischen Text mit älteren wie mit jüngeren Elementen zu rechnen, um dann erst weiterzufragen, was sich aufgrund der traditionsgeschichtlichen Analyse für die ältere bzw. die älteste Gestalt des Abschiedsmahles Jesu ergibt.

Wichtige Grundprobleme der Abendmahlstexte sind von P. nicht geklärt, sondern m. E. eher überspielt worden. Das eine ist die formale Parallelität „dies ist mein Leib" – „dies ist mein Blut ...", die doch nur dann überzeugend als ursprünglich beurteilt werden könnte, wenn es sich dabei um ein im Hebräischen oder Aramäischen geläufiges Begriffspaar handeln würde; dies ist aber nicht der Fall, und die Annahme von J. Jeremias, daß σῶμα die Bedeutung von σάρξ habe (vgl. Joh 6,51c), ist eine unberechtigte Hilfskonstruktion. An zweiter Stelle ist zu erwähnen, daß das alte Problem, wonach Blutgenuß für Juden ein pudendum war, im Blick auf die Markus-Fassung des Kelchwortes nicht schon dadurch erledigt ist, daß festgestellt wird, hier läge noch kein „Sakramentsrealismus" vor (49). Das dritte Problem bezieht sich auf den von P. wieder vorausgesetzten Sachzusammenhang mit der Paschafeier; auch nach seiner Analyse sind in Mk 14,22–25 keine Elemente enthalten, die auf den Zusammenhang der Paschafeier hinweisen, abgesehen von der unbeweisbaren Hypothese, daß es sich bei dem Kelch um den dritten Becher der Paschamahlzeit handeln müsse und daß auch die Wendung μετὰ τὸ δειπνῆσαι damit in Zusammenhang stehe. Ein viertes Problem ist schließlich, daß Mk 14,22–24.25 zwar keine explizite Einleitung wie 1 Kor 11,23b hat, sehr wohl aber eine Eingangswendung, die am Anfang einer selbständigen Einheit nicht nur denkbar ist, sondern sich als solche auch vom Kontext deutlich abhebt, da auf das gemeinsame Essen bereits in 14,18 hingewiesen war. Mk 14,22a verweist unter dieser Voraussetzung nicht auf die in 14,12–17.18–21 vorausgesetzte Paschamahlzeit, sondern ebenso wie das μετὰ τὸ δειπνῆσαι auf die zum Herrenmahl gehörende Sättigungsmahlzeit.

Noch eine kurze methodische Bemerkung an dieser Stelle: Die sorgsam zusammengetragenen sprachlichen Argumente sind, wenn sie nur auf einen relativ kleinen Textabschnitt bezogen werden und nicht auffällige Besonderheiten enthalten, nur bedingt brauchbar; das betrifft sowohl den Nachweis redaktioneller Eigentümlichkeiten als auch den Nachweis von Semitismen, womit keineswegs bestritten werden soll, daß derartige Elemente in den Abendmahlsüberlieferungen tatsächlich festzustellen sind; es geht mir nur darum, daß hierbei außerordentlich behutsam vorgegangen werden muß.

In dem Abschnitt über „Herkunft, Sinn und paulinische Rezeption der Paradosis 1 Kor 11,23b–25" (53–69) geht es dem Vf. um

den Nachweis, daß hinter der „Kultätiologie" in jedem Fall die Antorität des irdischen Jesus steht. Der Stiftungsbericht ist dem Apostel durch die „Hellenisten" übermittelt, aber die kultätiologische Erzählung ist nicht erst von den Hellenisten hergestellt worden, „sondern für sie aus der ursprünglich semitischen Fassung der ‚Hebräer' übersetzt" worden (55). Hier spielen nun die beiden Anamnesisbefehle eine besondere Rolle, wobei der zweite mit seinem Bedingungssatz auf die Möglichkeit einer sub-una-Feier hinweist, wenn kein Wein zur Verfügung steht. Diese kultätiologische Überlieferung wird mit dem Text bei Justin, Apol. I, 66,3, verglichen, der nach P. eine Harmonisierung synoptischer Texte ist, daher für die Rekonstruktion der frühen Herrenmahlsfeier ausscheiden muß (61f). Noch einmal geht Vf. auf das Problem des μετὰ τὸ δειπνῆσαι ein. Er bestreitet die Verbindung einer im engeren Sinne eucharistischen Feier mit einer regulären Mahlzeit; umgekehrt will er den Sättigungscharakter des Herrenmahls festhalten und interpretiert die Mahlfeier als eine „reine Brot-Mahlzeit" (vgl. 62ff.66ff).

Dagegen ist jedoch folgendes einzuwenden: Einmal liegt wieder eine petitio principii vor, wenn Vf. formuliert: „Sofern die Herrenmahlfeier ihren Ursprung im Paschamahl Jesu vor seinem Tod hat, wie die Überlieferung der vormarkinischen Passionsgeschichte glaubwürdig bezeugt, sind ihr allein die von der Paschamahlfeier ablösbaren eucharistischen Riten vorgegeben" (67). Damit will er das gemäß dem kultätiologischen Text gefeierte Herrenmahl weder unmittelbar an die jährliche Paschamahlfeier noch an das gelegentliche jüdische Festmahl anknüpfen, sondern an die übliche Abendmahlzeit (65). Aber genau hier liegen höchst strittige Probleme vor. Zum andern wäre es nötig gewesen, den Begriff des δεῖπνον genauer zu klären, was mit dem Hinweis auf das Brot als Grundnahrungsmittel der einfachen Bevölkerung der Antike (67) keineswegs abschließend geklärt ist. Der paulinische Text im 1 Kor 11,17ff macht zudem unverkennbar deutlich, daß es bei den mitgebrachten Gaben um Bestandteile einer umfassenden Sättigungsmahlzeit geht, die nach Paulus in den Rahmen eines Herrenmahles einbezogen sein müssen.

Was schließlich die von P. herangezogenen und erläuterten Texte aus Did 9 und 10 (sowie Did 14) betrifft, so darf bei diesen Textabschnitten nicht übersehen werden, daß sie eine längere Traditionsgeschichte hinter sich haben und ihr ursprünglicher Sitz im Leben mit der jetzigen, durch den Kontext bestimmten Funktion nicht ohne weiteres identisch ist; außerdem sind hier Elemente aus verschiedenen Überlieferungsstufen zusammengefaßt. Die vorgelegte Interpretation von Did 10,6 („Wenn jemand heilig ist, komme er; wenn jemand es nicht ist, kehre er um!") im Sinne einer Aufforderung zur „Teilnahme am eschatologischen Heil beim Kommen des Herrn" (68) dürfte in jedem Falle verfehlt sein.

Mag es zur bisher in der Exegese üblichen Rekonstruktion der Entstehung der Eucharistiefeier, wie sie sich dann in der Liturgie der Alten Kirche durchgesetzt hat, mancherlei Rückfragen geben, die pauschale abschließende These von P. übersieht vorhandene Probleme, die nicht so einfach zu lösen sind, wie es nach dieser Darlegung erscheint: „Sofern die Eucharistiefeier Sättigungsmahlzeit war, sind traditionsgeschichtliche Erwägungen zur Genese der Abendmahlsüberlieferungen, die von anderen Voraussetzungen ausgehen, als Konstruktion abzuweisen" (69).

Die anschließende Analyse von „Mk 14,22–25 als Basis einer Rückfrage nach Jesu Todesverständnis" (69–90) beruht auf zwei Prämissen: einmal auf dem versuchten Nachweis, daß es sich bei V. 22a um ein Element des Erzählzusammenhangs, nicht aber um eine neue Situationsangabe handle (70f), zum andern der Behauptung, daß V. 18a auf den Beginn des Paschamahls, also die Vorspeise, V. 22a dagegen auf die Hauptmahlzeit der Paschafeier Bezug nähme (71). Hinzu kommt das Bemühen, die literarische und traditionsgeschichtliche Einheit der Verbindung des Blut- und Sühnemotivs im Kelchwort zu erweisen (in Auseinandersetzung mit Ernst Kutsch, wobei Vf. sich jedoch nur auf den Aufsatz „Über die Aktualität alttestamentlicher Aussagen für das Verständnis des Neuen Testaments" bezieht, noch nicht auf dessen Buch „Neues Testament – Neuer Bund?", Neukirchen 1978, in dem S. 107–135 eingehend die Abendmahlsworte behandelt werden). Mit Recht wird dann bestritten, daß Mk 14,25 als „Entsagungsgelübde" verstanden werden müsse, und statt dessen gezeigt, daß diese Todesprophetie der „Gattung der Sprüche von Vorhersagen über das Nicht-Sterben von besonderen Personen" nahesteht (79f). Die These, Mk 14,22–25 füge sich „ohne Schwierigkeit in den Ablauf eines Paschamahles" ein, bleibt unbewiesen. Ebenso die im Anschluß an D. Daube und P. Lapide formulierte These: „Der besondere, mit dem Deutewort verbundene Ritus Jesu muß nicht an den Mahleröffnungsritus gebunden gewesen sein, sondern kann auch mit dem das rituelle Mahl abschließenden Brotritus verbunden gewesen sein, also dem dritten Becher unmittelbar voraufgegangen sein. Die Eulogie, die Jesus über das Brot sprach, kann sich auch auf dieses letzte Brot bezogen haben. Das bedeutet: Die Annahme einer Trennung von Brot- und Becherhandlung durch die Paschahauptmahlzeit ist nicht zwingend" (88). So kommt P. in diesem Abschnitt zu dem Ergebnis: „Die Überlieferungsqualität von Mk 14,22–25 wird entscheidend dadurch gestützt, daß der Text nicht kultätiologisch von der Einsetzung der Eucharistiefeier erzählt, sondern Jesu Todesdeutung beim Paschamahl zum Thema hat" (89).

In dem anschließenden Abschnitt über „Die Deuteworte und Jesu Todesprophetie in Mk 14,22–25" (90–102) überrascht, wie selbstverständlich Vf. die Deutung der Targume von Ex 24,8 und Jes 53,12 voraussetzt.

Nicht ohne Grund wird gelegentlich erwogen, Teile der literarisch zweifellos späten Targume aufgrund traditionsgeschichtlicher Überlegungen sehr früh anzusetzen. Doch dies bedarf einer sehr eingehenden traditionskritischen Analyse, die dem stark literarkritischen Verfahren P.s im Blick auf das NT nicht ohne weiteres konform ist.

Aufgrund der Auswertung dieser jüdischen Traditionen kommt Vf. zu Ergebnissen, die im Blick auf Jesu Selbstverständnis nicht nur die eigene Messianität voraussetzen, sondern darüber hinaus auch eine Identität der Messiasvorstellung mit der Vorstellung vom „Menschensohn", vom „Gottesknecht" und vom „Gerechten" (vgl. S. 93f. 96ff). Das ὑπὲρ πολλῶν bezeichnet eine „Gesamtheit", die allerdings in Jes 53,12, in frühjüdischer Tradition und ebenso in Mk 14,24 „nicht universal alle Menschen, sondern die Gesamtheit Israels" bezeichnen soll (99). Das ist zwar naheliegend, wenn man die Einsetzungsworte so konsequent aus zeitgenössischen jüdischen Anschauungen ableiten will, dürfte aber kaum dem Gesamtkontext des Markusevangeliums entsprechen und vermutlich auch nicht der ältesten Abendmahlstradition. P. sieht in Jesu Abschiedsmahl eine „Abendmahlsstiftung" nicht direkt intendiert – „aber die Feier des Abendmahls in der Urkirche (ist) die folgerichtige Konsequenz derer, die auf Jesu Tod als eschatologisches Heilsereignis zurückblicken" (100).

In einem vorletzten Abschnitt geht es um die „Vereinbarkeit von Gottesreichverkündigung und Todesverständnis Jesu" (103–111). Vf. beschäftigt sich mit dem Verhältnis der Botschaft Jesu zur Botschaft des Täufers und dem Konflikt, in den Jesus angesichts seiner Ablehnung in Israel gerät. Es folgen Erwägungen über den Sühnetod Jesu, die auch dann von Bedeutung sind, wenn man ihrer Rückführung auf Selbstaussagen Jesu nicht zustimmen kann. Insgesamt vermißt man in diesem Abschnitt die Behandlung der schwierigen, wenngleich nicht unlösbaren Frage nach dem ausgesprochen theozentrischen Verkündigungsinhalt der Botschaft Jesu und seiner eigenen Stellung und Funktion als eschatologischem Gottesboten. Von hier aus wäre dann zu überprüfen, ob die Annahme, daß Jesus sich selbst als Messias, Menschensohn und Gottesknecht verstanden habe, angesichts des Befundes in der Jesustradition und der frühen nachösterlichen Überlieferung tatsächlich aufrechtzuerhalten ist.

Die Frage, ob und inwieweit explizite christologische Aussagen aus der nachösterlichen Tradition stammen und auch erst dort schrittweise zusammengewachsen sind, ergab sich aufgrund der Tatsache, daß wir sehr unterschiedlich geprägte Überlieferungselemente sowohl in der Jesustradition wie in der urchristlichen Verkündigung vorfinden. So selbstverständlich, wie P. vorgibt, daß alle überlieferungsgeschichtlichen Probleme sich lösen lassen, wenn man von dem von ihm postulierten Messias- und Todesverständnis Jesu ausgeht, liegen die Dinge durchaus nicht.

Das Schlußkapitel über „Das Abendmahl, Jesu Todesverständnis und die Konstitution der Kirche" (112–125) behandelt in drei Abschnitten die Ermöglichung der Israelmission, die sachliche Begründung der Taufe und die Anschauung von der Universalität der Erlösung. Hier werden Konsequenzen aus den zuvor gewonnenen Ergebnissen gezogen. Im einzelnen braucht darauf nicht eingegangen zu werden.

Es ist überraschend, wie selbstverständlich Rudolf Pesch den Markustext als älteste Überlieferung beurteilt und diesen zugleich als authentische historische Überlieferung ansieht. Viele, die einer differenzierten traditionsgeschichtlichen Exegese überdrüssig geworden sind und überdies eine mißbräuchliche Verwendung der-

selben vor Augen haben, werden sich vermutlich über das vorliegende Buch nur freuen. Aber hier besteht die Gefahr, daß das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird. So notwendig eine Rückbindung der urchristlichen Überlieferung an Jesu eigene Botschaft und seinen Sendungsanspruch ist, so vorsichtig gilt es doch angesichts des zweifellos vorhandenen „kerygmatischen Transformationsprozesses" (F. Mußner) hinsichtlich der Rückschlüsse selbst zu sein. Das behutsame Vorgehen von Heinz Schürmann und das alle Gegenfragen unablässig berücksichtigende Vorgehen von Anton Vögtle verdienen dabei aus methodischen wie sachlichen Gründen eindeutig den Vorzug gegenüber einer Arbeit, die zwar durch ihre innere Stringenz und ihre zielstrebige Darstellung auf den ersten Blick besticht, aber gleichwohl wegen der schwierigen exegetischen Probleme keinesfalls befriedigen kann. Pesch hat der Forschung allerdings insofern einen Dienst getan, als er seine Fachkollegen provoziert und unnachgiebig von ihnen fordert, zum Thema des Verhältnisses von Verkündigung, Todesverständnis und Abschiedsmahl Jesu eindeutiger als bisher Stellung zu nehmen. Nur mögen die systematischen und praktischen Theologen davor gewarnt sein, hier zu schnell eine neue und vermeintlich gesicherte exegetische Ausgangsbasis zur Verfügung zu haben.

Auf folgende störende Druckversehen sei hingewiesen: S. 20, Z. 23: Helmut Merklein (statt Heinz); S. 23, Z. 2: 1 Kor 11,23–26; S. 68, Z. 19: wenn (statt wer); S. 69 ist am Ende eine Zeile ausgefallen; S. 95, Z. 9.11 fehlt bei dem hebräischen Wort zweimal das Dagesch lene im Anfangsbuchstaben.

Schmidt, Werner H.: **Einführung in das Alte Testament.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1979. X, 370 S. (De-Gruyter-Lehrbuch) Lw. DM 48.–

In der protestantischen Bibelwissenschaft, aber nicht nur dort, schießen gegenwärtig die Einführungen, Grundrisse und Lehrbücher wie die Pilze aus dem Boden. Das steht in einem auffälligen – auch vom Vf. der hier anzuzeigenden „Einführung" konstatierten – Widerspruch zu der Tatsache, daß viele schöne Thesen, die in der Nachkriegszeit das Feld beherrschten, problematisch geworden sind und die meisten Grundfragen wieder einer erbitterten Diskussion unterliegen. Unter solchen Umständen ist es keine dankbare Aufgabe, das Gesamtgebiet der alttestamentlichen Wissenschaft in einer kurzen Synthese für den Anfänger zusammenzufassen. Wenn aber jemand sich für diese Aufgabe eignet, ist es W. H. Schmidt, ein allseitig belesener und produktiver, sorgfältig abwägender und dabei im besten Sinne konservativer Gelehrter, der Tatbestände, Probleme und Lösungsversuche sine ira et studio vorzuführen versteht und die eigene Meinung lieber in behutsamen Fragen als in radikalen Behauptungen vorbringt.

Das Buch hat vier Teile. Der erste gibt einen „Überblick über das Alte Testament und seine Geschichte" (Kanon, Epochen der Geschichte Israels, Elemente der Sozialgeschichte) und liefert damit den Rahmen, in den dann im folgenden die alttestamentliche Literatur eingefügt wird. Das geschieht im zweiten bis vierten Teil, überschrieben „Traditionen und Quellenschriften des Pentateuch", „Die Prophetie" und „Dichtung aus Kult und Weisheit", also nach einer Gliederung, die etwa dem Kanon der Septuaginta entspricht. Am schwierigsten und für die kritische Betrachtung aufschlußreichsten ist naturgemäß die Behandlung des Pentateuchs, mit der im vorliegenden Buch (die Überschrift des 2. Teils verrät das wohl nur irrtümlich nicht) die der „historischen Bücher" zusammengenommen ist. Die Untergliederung verfährt dabei recht geschickt: zunächst einige allgemeinere Fragen, dann „ausgewählte Erzählformen" und danach die Quellenschriften Jahwist, Elohist (beide als „Geschichtswerk" bezeichnet) und Priesterschrift. Ein Paragraph über Rechtssatzformen und Rechtssammlungen leitet zum Deuteronomium über, und damit ist die Brücke zum deuteronomistischen Geschichtswerk gegeben. Das chronistische Geschichtswerk macht, wie billig, den Schluß. Die beiden anderen Teile, Prophetie und Dichtung, bereiten keine Gliederungsprobleme; hier können die einzelnen Bücher nacheinander abgehandelt werden. Bei der Prophetie geschieht das in historischer Reihenfolge, von Amos bis Daniel, unter Voranstellung eines orientierenden Paragraphen über die Form des Prophetenwortes.

Die Art der Darbietung verrät pädagogische Erfahrung. Bibelkundliche Tabellen erleichtern dem Anfänger die Orientierung und sollten, im Verein mit gründlicher Lektüre zumindest des deutschen Bibeltextes, die Benutzung besonderer, von den wissenschaftlichen Fragen absehender „Bibelkunden" überflüssig machen. Bei der Behandlung der wissenschaftlichen Fragen wird mit sicherem Griff das Wichtige herausgehoben und in unprätentiösem, leicht lesbarem Stil vorgeführt. Charakteristische Stellen aus den biblischen Schriften und der gelehrten Literatur werden im Wortlaut zitiert. Der theologischen Besinnung dient nicht erst der zusammenfassende Schlußparagraph „Für und wider das Alte Testament", der sich auf knappen drei Seiten mit den geläufigsten Argumenten gegen die Geltung des Alten Testaments in der christlichen Kirche beschäftigt; durch das ganze Buch hindurch wird nach den theologischen Intentionen der einzelnen Schriften und Überlieferungseinheiten gefragt, und in der besonderen Gewichtung des Fremdgötter- und des Bilderverbots aus dem Dekalog kommt auch ein Einheitsmoment heraus. Das Buch ist dem Studienanfänger, aber auch dem „interessierten Laien", der sich seriös und mit dem Hinweis auf weiterführende Literatur orientieren möchte, ohne Vorbehalt zu empfehlen.

Göttingen Rudolf Smend

Angerstorfer, Andreas: **Der Schöpfergott des Alten Testaments.** Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebräischen Terminus ברא (bara) „schaffen". – Frankfurt, Bern, Las Vegas: Peter Lang (1979). 225 S. (Regensburger Studien zur Theologie Bd 20) kart. sfr 44.–

Vf. setzt mit einer eingehenden Untersuchung der Vokabel bara und ihres Umfeldes in den semitischen Sprachen und den Möglichkeiten einer Etymologie ein. Er bleibt bei der schon von vielen (F. Delitzsch, J. van der Ploeg, de Liagre-Böhl, E. Dantinne) so bestimmten Grundbedeutung schneiden, zurechtschneiden. Diese ist im Hebr. nur im piel-Stamm in wenigen Stellen erhalten. Praktisch ist das piel wie ein eigenes Verb. bara mit dem ausschließlichen subj. Gott begegnet nur im qal (38 Stellen) und nifal (10 Stellen), es hat nie einen acc. materiae oder eine präp. bei sich, dabei wird das Wunderbare und Analogielose des Schaffens Gottes betont. So ist es bisher auch gesagt worden.

Vf. behandelt nun das Vorkommen in zeitlicher Folge, wobei die Psalmstellen (IV) zwischen dem vor- und exilischen Vorkommen stehen. Unter III (vorexilische Texte) werden nur drei Stellen behandelt; in Ex 34,10 und Num 16,30 bezeichnet bara ein „machtvolles göttliches Gerichtshandeln", Vf. ist der Jahwist (10. oder 7. Jh.). Das Hymnenfragment Am 4,13 gehört nach Meinung des Vf.s einem „kosmologischen Partizipialhymnus" an, der zu einer „Gerichtstheophanie" umgestaltet wurde. Er führt ihn auf Amos oder einen Redaktor des Amosbuches aus der Zeit Josias' zurück. – In den Psalmen (Teil IV) werden von den sehr wenigen Stellen einige als vorexilisch (89,13 Weltschöpfung, „der älteste kosmologische Gebrauch des Verbs bara", 89,48 Menschenschöpfung), andere als exilisch oder nachexilisch bestimmt (104,29f; 148,5; 102,19; 51,12). bara ist aber in den Psalmen kein „exponierter Schöpfungsbegriff".

In Teil V wird das Vorkommen in der Zeit des Exils behandelt, im wesentlichen Dtjes (18 Stellen). Vf. untersucht jede einzelne Stelle je in ihrer Gattung und faßt dann den Gebrauch zusammen. bara ist bei Dtjes ein zentrales Theologumenon, das in fast allen Gattungen vorkommt. Die beiden Hauptgruppen sind einmal Jahwe als Schöpfer von Welt und Mensch, sie stammen aus vorgegebener Hymnentradition; dann bara als Bezeichnung für Jahwes Befreiungstat an Israel, dieser Gebrauch ist eigenständige Leistung Dtjes'. Dabei geht das Schöpferwirken nie ganz im Erlöserwirken auf, der Schöpfungsglaube hat nicht nur eine dienende Funktion (gegen G. von Rad).

Der VI. Teil handelt vom Gebrauch in nachexilischen Texten, vor allem der Gebrauch bei P (11 Stellen). Abschließend wird der Gebrauch bei P und Dtjes verglichen. Es folgen sonstige nachexilische (Tritojes und Mal) und einige umstrittene Stellen (VII). In der abschließenden Beurteilung (VIII) werden die wichtigsten Ergebnisse zusammengefaßt.

Die Arbeit ist die bisher umfassendste Untersuchung des Begriffs bara. Sie ist gründlich und sorgfältig und enthält viele neue Beobachtungen, besonders in dem sprachlichen Teil (I) und in den Teilen zu Dtjes (V) und P (VI). Positiv hervorzuheben ist, daß jede einzelne Stelle eingehend aus ihrem Zusammenhang erklärt wird, als Element jeweils einer Texteinheit, unter Beachtung der Form und des literarischen Kontextes, wobei besonderer Nachdruck jeweils auf die zeitliche Ansetzung gelegt wird. Während dieser methodische Aspekt der Erklärung aus dem Textzusammenhang vorbildlich ausgeführt ist, tritt ein anderer zu sehr zurück, der m. E. für eine Begriffsuntersuchung ebenso wichtig ist: die Gliederung der Stellen nach Gebrauchsgruppen. Und zwar im ganzen

und im einzelnen. Es genügt nicht, wenn der Bestand der Stellen im ganzen der Untersuchung nur eine zeitliche Gliederung erfährt (vorexilisch – exilisch – nachexilisch), eine sachliche Gliederung der Stellengruppen zwar im einzelnen, d. h. bei den Einzeltexten eine wichtige Rolle spielt, aber keine Zusammenfassung im ganzen erhält. Die Arbeit bietet keine Zusammenstellung, wo bara das Erschaffen Gottes am Anfang bedeutet, wo ein Geschichtshandeln und wo ein Handeln im Endgeschehen; es fehlt eine Zusammenstellung der Objekte, die das Verb bara haben kann (z. B. wo bara Welt- und wo es Menschenschöpfung bedeutet). Es sei betont, daß dies zwar durchaus bei den Einzelstellen genau konstatiert wird; aber eine von der zeitlichen Einordnung unabhängige sachliche Ordnung in Gebrauchsgruppen, die sachlich zusammengehören, scheint mir für eine Begriffsuntersuchung notwendig zu sein. Denn was am Ende als Wortbedeutung zusammengefaßt werden kann, setzt sich sowohl aus der zeitlichen Entwicklung wie auch aus der sachlichen Aufgliederung des Wortgebrauchs zusammen. Die beiden Aspekte ergänzen einander nicht nur, sie korrigieren sich auch gegenseitig. Eine Geschichte des Begriffes, die die sachliche Gruppierung der Stellen nicht genügend beachtet, kann zu Fehlschlüssen kommen.

Das Zurücktreten dieses methodischen Aspekts zeigt sich besonders in den Teilen III und IV (sie sind nicht kongruent bezeichnet), wo nicht klar wird, daß in III zwei (Ex 34,10 und Num 16,30) der drei hier als vorexilisch behandelten Texte eine andere Bedeutung haben als die in V und VI behandelten Stellen, während die dritte, Am 4,13, sachlich („Partizipialhymnus") zu Teil IV gehört. In Teil IV fehlt eine Zusammenfassung nach sachlich gegliederten Stellengruppen ganz; dieser Teil ist auch sonst Einwänden besonders ausgesetzt. Hier ist die vorsichtige zeitliche Ansetzung bei W. H. Schmidt (THAT) doch wohl sachgemäßer.

Auch die abschließende Zusammenfassung S. 222–224 gibt das Ergebnis der Untersuchung nur in zeitlicher Folge wieder; hier würde eine zusammenfassende Übersicht über die sachlich zusammengehörenden Gruppen des Gebrauchs das Ergebnis der Untersuchung ganz erheblich differenzieren und präzisieren. Es wäre dann auch ein so unscharfer Satz wie der am Schluß: „Der zum Dogma gewordene Satz vom erst exilisch-nachexilischen bara ist nicht zu halten" genauer gefaßt worden. Außerdem: Eher als Duhm wäre Wellhausen hier zu nennen. Wenn auch ich (BK I, 1, S. 136–139) als Vertreter dieser These genannt werde, so trifft das, so allgemein ausgedrückt, nicht zu.

Dieser etwas plötzlich am Schluß begegnende Satz weist aber auch auf das Fehlen einer Forschungsgeschichte. Vf. hat zwar sehr viel Literatur im Text und in den Anmerkungen angeführt und diskutiert und die bisherigen Untersuchungen S. 12–14 nach ihren Titeln zusammengestellt; aber eine Geschichte der bisherigen Erforschung des Begriffes bara wäre gerade für eine so ausführliche Untersuchung wünschenswert gewesen.

Abschließend hebe ich noch einmal die sehr sorgfältige Untersuchung des sprachlichen Hintergrundes und der Einzelstellen mit einer Fülle guter Einzelbeobachtungen hervor, die vor allem den Wert der Untersuchung ausmachen.

Heidelberg Claus Westermann

Engel, Helmut: **Die Vorfahren Israels in Ägypten.** Forschungsgeschichtlicher Überblick über die Darstellungen seit Richard Lepsius (1849). – Frankfurt am Main: Knecht 1979. 253 S. (Frankfurter Theologische Studien Bd 27) kart. DM 58.–

In dieser am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom angenommenen Diss. wird der recht interessante Versuch unternommen, ein wissenschaftliches Problem in seiner Behandlung durch die Zeiten zu verfolgen. Naturgemäß eignet sich dafür besonders gut eine Frage, die einmal über eine einzige Wissenschaft hinausgreift und bei der man zudem starke Veränderungen in der Betrachtungsweise verzeichnen kann, also ein Thema aus der alttestamentlichen Wissenschaft. Im vorliegenden Fall sind daran Alttestamentler und Ägyptologen beteiligt. Dabei wird chronologisch vorgegangen; geschickt werden den sachlichen Darlegungen biographische Kurznotizen wenigstens für die bereits verstorbenen Autoren vorangestellt, so daß sehr bald deutlich wird, wie sehr doch die wissenschaftliche Behandlung des Problems nicht nur von den Zeitströmungen abhängig war, sondern häufig auch von den Lebensumständen, ja dem Charakter des Wissenschaftlers. Eine sich aufdrängende Erkenntnis, die aus diesem Buch herausgeholt werden kann, ist, daß die „Wahrheit" jedes Lösungsvorschlages sehr relativ ist und von den verschiedensten äußeren Umständen und Einflüssen abhängt, die dem Autor selbst meist gar nicht bewußt sind. Dies mag das hintergründige Ergebnis dieses Buches sein.

Die von den einzelnen behandelten Wissenschaftlern gegebenen Lösungen des behandelten Problems sind mit eindrucksvollem Einfühlungsvermögen und mit Klarheit referiert; jedwede Kritik ist mit großer Zurückhaltung vorgenommen, sicher immer unter dem Leitgedanken, daß keiner von ihnen aus seiner Zeit, seiner Herkunft und seinem wissenschaftlichen Werdegang heraus konnte. Gerade dadurch aber ergibt sich ein faszinierendes Bild einer geistesgeschichtlichen Entwicklung. Dabei erscheint bemerkenswert, daß sich der fachliche Schwerpunkt derjenigen Wissenschaftler, die sich mit dem Aufenthalt der Vorfahren der Israeliten in Ägypten beschäftigt haben, verlagert: Sind es zuerst Ägyptologen und Textkritiker, so stehen am Ende in der Hauptsache biblische Archäologen; besonders die Ägyptologen sind fast gänzlich verschwunden. Darin zeigt sich die Emanzipation dieser Wissenschaft von ihrem Ausgangspunkt, der eben sie als Hilfswissenschaft für die alttestamentliche Wissenschaft ansehen ließ.

Andererseits kann man bei diesem Gang durch die Geschichte eines Problems sehen, wie bestimmte Teilfragen in einzelnen Zeiten überhaupt nicht gesehen werden, um dann plötzlich in den Mittelpunkt zu rücken: Beispiel ist etwa die Frage, ob überhaupt ein „Israel" in Ägypten hatte sein können.

Dieses Buch ist also im weiteren Sinne eine mit sicherer Hand und Fachkenntnis geschriebene wissenschaftsgeschichtliche Abhandlung; im Speziellen wird niemand, der in Zukunft dieses Thema am Schnittpunkt von alttestamentlicher Wissenschaft und Ägyptologie in irgendeiner Weise behandeln will, an dieser Aufarbeitung des Materials vorübergehen können. Dabei wird es jeder Benutzer dankbar empfinden, daß sich das Buch flüssig liest, da auch schwierige Überlegungen klar dargestellt sind.

Hamburg Wolfgang Helck

Das Buch Genesis. Teil I, Kap. 1–25,18. Erläutert von Lothar Ruppert. – Düsseldorf: Patmos (1976). 275 S. (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Alten Testament für die Geistliche Lesung Band 6/1) Ln. DM 19,80

Es war sicherlich dem Vf. und ist auch dem in Bibelfragen erfahrenen Leser seines Buches klar, wie ungemein schwer, ja geradezu unmöglich es ist, die vielschichtigen Probleme zu behandeln, geschweige denn zu lösen, die das Buch Genesis stellt. Daß es bei solcher Lage der Dinge keine leichte Aufgabe ist, der Absicht der Buchreihe gerecht zu werden, nämlich Anregungen für die geistliche Lesung zu bieten, leuchtet ein und läßt den Leser und den Besprecher des Buches bescheiden werden in seinen Erwartungen, macht ihn aber zugleich dem Vf. dankbar für das Dargebotene, auch wenn sozusagen auf jeder Seite zu spüren ist, welch ein geistiges Mühen es fordert, den biblischen Wortlaut weder als Geschichte im strengen Sinn noch als Mythos auszulegen, sondern als Heilsgeschichte, d. h. als von Gott gegebene Weisung, den Sinn der Welt und des Menschen von Gott her zu verstehen. Das vor allem jedoch erwartet der Leser von einer Anleitung zur „geistlichen Lesung" und wird ihm auch vom Autor in vielfacher Weise geboten. Doch trotz Rücksicht auf die höchst schwierigen textkritischen Fragen in den Genesisberichten bedauert man die Unzulänglichkeit mancher Darlegungen des Vf.s, so z. B. auf S. 28 bei der Erschaffung des Lichtes vor der Sonne und auf S. 38 bei der Begründung der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Nicht zu billigen ist, daß die Pflanzenwelt deswegen vom Autor als „tot" bezeichnet wird, weil sie mit der Erde verhaftet ist. Schade auch, daß die einzelnen Schöpfungswerke mit dem als temporal irreführenden „Dann" begonnen werden, statt mit dem urtextlichen „Und". Störend wirken auch manche Druckfehler wie auf S. 42, 43, 61, 140. Wenn ferner auffallend häufig auf die drei verschiedenen Textquellen der Genesis hingewiesen wird, fragt man sich, inwieweit das nützlich ist für eine geistliche Schriftlesung. Und nicht zuletzt die Frage: Dürfen bei Hinführung zu geistlicher Lesung der Bibel hervorragende Kommentatoren wie etwa die Kirchenväter unberücksichtigt bleiben?

Baden-Baden Albert Ohlmeyer

Grabbe, Lester L.: **Comparative Philology and the Text of Job;** A Study in Methodology. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1977). XVI, 228 S. (Society of Biblical Literature Dissertations Series, Number 34) kart.

Eine „Introduction" (1–26) stellt zunächst die atl Übersetzungen, dazu die allgemeine Literatur, diese auch btr. die semitischen Sprachen vor, die zu 75 ausgewählten Versen des Job zu berücksichtigen sind. Stellen, die in der Forschung vielfach diskutiert sind und von deren Untersuchung sich G. einen Fortschritt in der Wissenschaft verspricht. Bei jedem dieser Verse wird zu der zu erklärenden Vokabel die Spezialliteratur angegeben und wird der Text nach den alten Übersetzungen angeführt. Auf solcher Grundlage werden die Möglichkeiten des rechten Verständnisses sorgsam abwägend dargestellt und wird das Ergebnis mit Rücksicht auf eine nicht immer zu erreichende Endgültigkeit vorsichtig formuliert.

Es sei die Frage erlaubt, ob in solche Diskussion die Kommentare zu Job nicht doch zu wenig einbezogen sind, die nicht selten die Ansicht von G. stützen, aber manches Mal auch gut vertretbare andere Meinungen aufzeigen. Auch bei der in einer umfassenden Liste aufgeführten Literatur (199–228), die als „zitiert" bezeichnet wird, hat man das Bedenken, ob man sich da nicht zu sehr auf den englischen Sprachraum beschränkt, wenn sicher auch die wichtigen deutschen Werke, weniger die französischen zu finden sind.

Vf. will jedoch nicht nur einen anerkennenswerten Beitrag zur sprachlichen Deutung des Job bieten, sondern als Summe zu den erwähnten Einzelstellen eine „Synthesis" (131–165) versuchen, was seinem Ziel einer „Comparative Philology" nebst seinem Interesse an deren Methode entspricht. Die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen werden nach den Erkenntnismöglichkeiten, die sich unter Berücksichtigung des Phonetischen, der Homonymen, des Semantischen beim Hebräischen und den anderen semitischen Sprachen ergeben, zusammengefaßt und irgendwie systematisiert. Dabei werden die Standpunkte der Forscher grundsätzlich diskutiert, wird etwa Stellung genommen zu den Meinungen von M. J. Dahood. Im ganzen ist der Einfluß von James Barr nicht zu verkennen. Nicht selten schließt die Untersuchung freilich mit der Feststellung, daß hier und da doch noch weiter zu forschen sei. Mit der gleichen Klausel unternimmt es G. in einem vierten Abschnitt seiner Untersuchung „Summary and Conclusions" (167–177), nicht nur seine eigene Leistung kritisch zu hinterfragen, sondern auch allgemeine Überlegungen anzustellen zu Eigenart und zu den Aussichten solcher Untersuchungen. Man hat den Eindruck, daß G. da doch wohl zu sehr im Allgemeinen bleibt, was nicht heißen soll, daß er die Probleme nicht richtig erkennte und beurteilte.

Beachtenswert ist im Anhang zu diesem Buch ein guter Forschungsbericht über „the Authenticity of Masoretic Vocalization" (179–187).

Münster Hermann Eising

Kinet, Dirk: **Baʿal und Jahwe.** Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches. – Frankfurt/Bern: Peter Lang / Herbert Lang 1977. VI, 387 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Bd 87) kart. sFr 64.–

Vf. behandelt die im Buche Hosea dargestellte Auseinandersetzung zwischen den Anfängen der Prophetie in Israel mit dem kanaanäischen Volksglauben anhand folgender Einteilung des Stoffes: I. Baʿal in Ugarit (3–46); II. Baʿals Beziehung zum Volk (46–94); III. Jahwes Heilshandeln an Israel (95–151); IV. Israels Leben mit Jahwe (152–207). Auf die als Teil III gekennzeichnete Zusammenfassung (208–227) folgen noch Abkürzungsverzeichnis, Anmerkungen, Literaturverzeichnis sowie ein Index der in den Anmerkungen besprochenen ug. Wörter. Durch die Zusammenstellung der Fußnoten en bloc auf S. 236–343 und den Verzicht auf die Übernahme der Zählung der ug. Texte nach KTU wird das Studium und die Benützung des Werkes unnötig erschwert und zum Teil wohl auch verhindert[1].

Vf. geht von der Annahme aus, daß Israel von der eigenen Geschichte her, die durch die Offenbarung des Gottes Jahwe als des großen und mächtigen Exodus- und Rettergottes gekennzeichnet gewesen sei, nach der Seßhaftwerdung den Errungenschaften der kanaanäischen Kulturlandschaft zunächst ziemlich hilflos gegenübergestanden sei. Der Großteil Israels habe vorerst keine adäquate Antwort auf die Herausforderung durch die kanaanäische Religion zu geben gewußt. Die Auseinandersetzung zwischen den grundsätzlich verschiedenen Gottesvorstellungen über Jahwe und Baʿal seien von Israel so geschlichtet worden, daß man den Gott, den man verehrte, weiterhin Jahwe genannt habe, diesen Gott aber nach und nach im Sinne der kanaanäischen Baʿal-Religion interpretiert habe. Dagegen biete vor allem Hosea ein Jahwebild, das in der Konfrontation mit dem baʿalisierten Jahweglauben schärfere Konturen gewonnen habe. Durch die Aufnahme bestimmter Theologumena nehme er unter den vorexilischen Schriftpropheten eine Sonderstellung ein (1–2). Diese Problemstellung beinhaltet gleichfalls die Theorie, daß die hoseanische Jahwe-Vorstellung durch eine lebhafte Auseinandersetzung und eine scharfe Abgrenzung gegenüber dem Jahweverständnis des Volkes Israel gekennzeichnet sei. Denn nach Hosea sei dieses Verständnis in seiner Grundauffassung tiefgehend vom kanaanäischen Baʿal-Glauben infiziert (208).

Vf. geht somit von der Voraussetzung aus, daß die biblischen Schriften eine historisch zuverlässige Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Baʿal und Jahwe, die in Israel geführt wurde, geben und es nur auf die genaue Erfassung und Deutung des zur Verfügung stehenden ug. und biblischen Materials ankomme.

Wenn man jedoch von der These ausgeht, daß die Hinweise auf den Auszug aus Ägypten im Buche Hosea erst aus einer Zeit stammen, da diese Geschichtsdarstellung geläufig und beliebt, offiziell geworden war[2], stellt sich von selbst die Frage, ob das Volk mit seinem sogenannten Volksglauben der Neuerer war oder der Prophet, daß also Hosea einen neuen Glauben propagiert hat und nicht das Volk einem von Baʿal-Kult infizierten Jahwe-Glauben anhing. Hosea als Propagandist des Jahweglaubens mußte seinen Gott soviel als möglich an Baʿal angleichen, wobei er natürlich nur noch schwer verdeutlichen konnte, warum das Volk von Baʿal zu Jahwe überwechseln sollte. Der Baʿalkult war schon längst in Israel etabliert, er sollte aber durch die Jahweverehrung zurückgedrängt und ausgerottet werden.

Innerhalb der kanaanäischen Religionsgeschichte stellen der Aufstieg des Jahwekultes und sein Absolutheitsanspruch ein Novum dar, nicht der Baʿalkult. Es gilt deshalb, den Jahwekult so zu erklären, daß man methodisch von den historischen Erklärungen absieht, die uns die Bibel mit ihrer Auszugs- und Eroberungshypothese selbst anbietet. Nach der Entdeckung der altkanaanäischen Literatur kann es nicht mehr darum gehen, die Geschichten über die Kanaanäer neu aufzutischen, die in nachexilischer Zeit von seiten der jüdischen Folklore und Geschichtsschreibung über sie verbreitet worden sind.

Obwohl Vf. sich ernstlich bemüht, die ug. Texte in die Diskussion einzubeziehen[3], kann ihm nicht der Vorwurf erspart bleiben, daß er sie im Lichte jener Geschichtstheorien deutet, die die Gegner des Kanaanäertums auf jüdischer Seite von ihrem Jahweglauben her aus theologischen und propagandistischen Zwecken entworfen haben. Das war unter den nachexilischen Verhältnissen ihr gutes Recht und sogar ihre Pflicht, kann aber nach der Entdeckung der ug. Texte nicht mehr die Aufgabe wissenschaftlich ausgerichteter Bibeldeutung sein. Vf. bezeugt auf seine Weise, daß der Kampf um Baʿal weitergeht. Wir danken ihm dafür.

Münster Oswald Loretz

Fitzmyer, Joseph A.: **A Wandering Aramean.** Collected Aramaic Essays. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1979). XVII, 290 S. (SBL Monograph Series 25) kart. $ 15.–

Der Titel stammt aus dem Glaubensbekenntnis Dtn 26,5 und läßt wenig vom Inhalt dieser zwölf Aufsätze ahnen, die der Autor

[1] Der vom Vf. erhobene Vorwurf (10–11), die Ugaritistik verhindere durch die Vielfalt der Textzählungen ihre Wirkung, dürfte nach Erscheinen von KTU (1976) eher auf sein Werk zurückfallen.

[2] Siehe hierzu z. B. H. Vorländer, Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes. Frankfurt/M.-Bern 1978, S. 82–85. 144–147.

[3] Es hieße Eulen nach Athen tragen, wenn man darauf hinwiese, daß es auch dem Vf. wohl nicht geglückt sein dürfte, in allen Fällen eine gesicherte Übersetzung ug. Texte anzubieten. Einige Probleme seien am Rande angedeutet: Das Epitheton *rkb ʿrpt* stelle Baʿal als Reiter auf den Wolken dar (19 und 252 Anm. 49). Da jedoch damals das Reiten noch unüblich war, dürfte *rkb ʿrpt* Baʿal als Wettergott bezeichnen, der in seinem Wagen über den Wolken dahinfährt; S. 23 übersetzt Vf. *tkt b glt* mit „Schiffe mit Schnee", was jedoch eher auf Baʿals Tätigkeit hindeutet, der in den höheren Regionen die Berge mit Schnee schmückt und unten die Fluren mit Regen, so daß mit „Schmuck mit Schnee" zu übersetzen ist.

in den Jahren von 1957 bis 1975 verfaßt hat; zwei Essays erscheinen hier zum ersten Mal. Es geht in allen Aufsätzen um die aramäische Sprache, und im Hintergrund steht immer das Problem „Aramäisch und neutestamentliche Schriften". F. erweist sich als ein profunder Kenner des Aramäischen, das er chronologisch in fünf Perioden einteilt: 1) Altaramäisch (925–700) mit Inschriften aus Nordsyrien und Obermesopotamien; 2) Reichsaramäisch (700–200) mit zahlreichen Zeugnissen aus Ägypten (u. a. Elephantine) und dem östlichen Teil des Perserreiches, auch die aramäischen Teile von Esr und Dan sind hierher zu rechnen; 3) Mittelaramäisch (200 v. C. – 200 n. C.) mit dem Nabatäischen und den Dialekten aus Qumran, Murabaat, Palmyra, Edessa und Hatra. Die aramäischen Worte bei Flavius Josephus und die des NT sind hier einzuordnen; 4) Spätaramäisch (200–700). Hierzu gehören das jüdisch-palästinensische, das samaritanische und das christl. syrisch-palästinensische Aramäisch, die syrischen Dialekte (jakobitisch/nestorianisch), das babylonische Talmud-Aramäisch und das Mandäische; 5) Modernaramäisch, das heute noch in einigen Gegenden Syriens, des Irak und Iran gesprochen wird. Vf. muß allerdings zugeben, daß die für die einzelnen Perioden charakteristischen orthographischen, morphologischen und syntaktischen Elemente noch weiterer Untersuchungen bedürfen. – Nach seiner Meinung bietet das Qumran-Aramäisch die besten Vergleichsmöglichkeiten für das aramäische Substrat der Worte Jesu im griechischen NT. Der absolute Gebrauch des Kyrios-Titels für Jesus findet Parallelen in 11QtgJob, wo dieser Titel „Gott" zugeschrieben wird. Auch auf den Menschensohn- und Logos-Titel und die Bezeichnungen „Sohn Gottes", „Sohn des Höchsten" können Qumranschriften Licht werfen. Das Genesis Apocryphon bietet Elemente für einige Züge der Kindheitsgeschichte Jesu, für die Handauflegung bei Heilungen und das Gebet für die Verfolger. Schließlich stellt F. noch eine Liste von 18 Sätzen und Ausdrücken zusammen, die neutestamentlichen Wendungen ähnlich sind. Auch das aramäische Briefformular entspricht im großen und ganzen dem neutestamentlichen. Die Ergebnisse der einzelnen Untersuchungen des Vf.s sind z. T. überraschend, aber sicher noch nicht endgültig. Sie erhellen den „semitischen" Hintergrund mancher Züge und Wendungen der neutestamentlichen Schriften. Sicher war das Hebräische im ersten christlichen Jh. nicht mehr sehr stark verbreitet, es finden sich aber im aramäischen Schrifttum auch hebräische Wörter (z. B. ben = Sohn). – Den Sammelband beschließen je eine Übersetzung und Erklärung der Padua-Papyri I–III (5. Jh.), eines Briefes des Königs Adon an den ägyptischen Pharao (604/5 v. C.) und eines Heiratsvertrags aus Elephantine.

Trier Werner Dommershausen

Benedicti Hesse lectura super Evangelium Matthaei. Ed. Wacław Bucichowski. – Warschau: Akademia Teologii Katolickiej 1979. 342 S. (Textus et Studia. Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia Vol. VIII) kart.

Der hier zu besprechende 1. Bd des Matthäusevangeliums von Hesse ist der Anfang einer Gesamtpublikation des Kommentars zum Mt-Ev, den Hesse in der Zeit von 1432–1449 geschrieben hat. Im Vorwort betont der Hrsg., daß dieser Kommentar „reich an theologischer Problematik" ist, und zwar nicht zuletzt deswegen, weil er „wirtschaftliche, naturwissenschaftliche und sittliche Fragen jener Zeit" bei der Auslegung mit zur Sprache bringt und sie mit den biblischen Aussagen verklammert.

Hesse lebte von 1389–1456 in Krakau, war Professor für Theologie und ab 1427 Rektor der dortigen Universität. Sein Mt-Kommentar war bisher J. Kanty zugeschrieben worden; doch hatte M. Rechowicz nachweisen können, daß Hesse der wirkliche Autor war. Zugleich wies Rechowicz „auf die Bedeutung dieses Werkes für künftige Forschungen an der Krakauer Theol. Schule hin". Die jetzt vorliegende Edition von W. Bucichowski konnte mehrere Fehler und Ungenauigkeiten beseitigen, nachdem man 1972 in den Vatikanischen Archiven die verlorengegangenen Gesetzbücher fand, die den Text des Mt-Kommentars enthielten. Dies erlaubte der jetzigen Edition, die im Thomistischen Institut der Dominikaner in Warschau entstand, den originalen Text aus dem 15. Jh. zugrunde zu legen. So viel (in Kürze) zu den (in polnischer Sprache) einleitenden, biographischen und bibliographischen Anmerkungen im Vorwort und in der Einleitung des Hrsg. (für die Übersetzung aus dem Polnischen bin ich Frau stud. theol. E. Kollek zu aufrichtigem Dank verpflichtet).

Der in lat. Sprache geschriebene Kommentar (41–292), dem ein Schriftstellenregister angefügt ist (393–342), behandelt nur das 1. Kap. des Mt-Ev. Im Stil der damaligen Zeit wird Vers für Vers exegetisiert. Dabei wird „Exegese" im weitesten Sinne des Wortes verstanden: Naturwissenschaftliche, sittlich-moralische und theologische Erwägungen werden undifferenziert nebeneinander gestellt, wobei es Hesse vor allem auf die Beweiskraft der den verschiedenen Disziplinen entnommenen Argumente ankommt. Ähnlich werden die Kirchenväter zitiert; vor allem muß eine Fülle atl Zitate dazu dienen, das intendierte exegetische Ergebnis zu belegen. Der Kommentar wirkt dadurch überladen, umständlich und oft am eigentlichen biblischen Text vorbeigehend (so werden etwa für die Auslegung des „Liber generationis ..." – sieht man von Mt 1,16 ab – 106 S. aufgewendet). Kurz: hier wird eine (im 15. Jh. übliche und z. T. legitime) Exegese geboten, die nicht selten dem biblischen Text aufgrund dogmatischer Vorentwürfe Gewalt antut und ihm Aussagen abverlangt, die zu erbringen er nicht zu leisten vermag. Die angewandte Auslegungsmethode wird bestimmt durch die der Sentenzenkommentare: Quaeritur – Responditur! (Dies ist verständlich, wenn man berücksichtigt, daß Hesse sich ursprünglich vor allem auf dem Gebiet der Logik und Naturphilosophie hervorgetan hatte, bevor er sich relativ spät mit theologischen Fragen zu beschäftigen begann).

Das Urteil des Rez. über diese Edition eines Mt-Kommentars aus dem 15. Jh. ist zwiespältig. Die Edition ist zweifellos von großem historischen Wert, da unter neuen und richtigstellenden Gesichtspunkten ein z. T. verschollenes und falsch eingeordnetes literarisches Werk der Vergessenheit entrissen wird. Daneben können Kommentare zu biblischen Schriften, auch wenn sie nicht den heutigen exegetischen Erkenntnissen genügen, für den Neutestamentler von großem wissenschaftlichen Interesse sein, so oft dieser sich der Geschichte der exegetischen Forschung zuwendet; denn erst die Kenntnis der Geschichte der Exegese macht weitgehend die Auslegungsergebnisse der modernen Kommentare verständlich, eine Tatsache, die leider zu oft übersehen wird.

Ein unangenehmes Manko dieser Edition darf zum Schluß nicht unerwähnt bleiben. Das Papier ist schlecht, ebenso der Einband. Nur sorgfältiger Umgang mit dem Buch, bei dem vor allem eigene handschriftliche Anmerkungen, Unterstreichungen und Verweise vermieden werden sollten, gewährt eine etwas längere Benutzungsmöglichkeit.

Bochum Alexander Sand

Schreiber, Alfred: **Die Gemeinde in Korinth.** Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes. – Münster: Aschendorff (1977). VI, 190 S. (Neutestamentliche Abhandlungen N. F. Bd 12) Lw. DM 54.–

Die Untersuchung von Schreiber – eine Münsteraner Diss. von 1975 – setzt dort an, wo die Exegeten bisher sich auf sehr allgemeine Wendungen über den „Entwicklungsprozeß" frühchristlicher Gemeinden beschränkten. Sie sucht diesen Prozeß als solchen durchsichtig zu machen am Beispiel der grundlegenden Entwicklungsphase der Gemeinde von Korinth, und sie tut dies mit Hilfe der modernen Gruppenforschung. Nun gibt es freilich in dieser sehr jungen Forschungsrichtung (noch?) keine einheitliche, immer und überall anwendbare Gruppentheorie. Was der Vf. beabsichtigt, ist daher „lediglich der interpretierende Vergleich gesicherter Daten über Korinth mit geeigneten Aspekten heutiger Gruppenforschung" (175, Hervorhebung von mir). Angestrebt ist also nicht eigentlich eine exegetische Untersuchung. Die Daten über die Gemeinde von Korinth entnimmt Vf. im wesentlichen der Literatur (11). Sein Hauptanliegen ist ihre „gruppentheoretische Interpretation" (175).

In einem einleitenden Kapitel I werden „Anliegen und Methode" der Untersuchung dargestellt und die Grundprobleme auf dem Weg zu einer „Theorie der Gruppe" erörtert (1–32). Kapitel II und III (die Kolumnenüberschriften gehen bis S. 64/66 durcheinander) beschreiben sodann die korinthische Gemeinde in ihrer Entwicklung „zur" Gruppe (33–46) und in ihrer Existenz „als" Gruppe (47–116), wobei 5 Gruppenebenen herausgearbeitet werden: Interaktion, Gruppenemotion, Normen, Ziele und Rollen, Leitung und Führung.

Neue Probleme entstehen in Korinth – wie in jeder Gruppe – beim Übergang von der Klein- zur Großgruppe. Deshalb beschließt Vf. Teil III seiner Untersuchung mit Überlegungen zur „Gruppe als Prozeß" und mit einem Abschnitt „Aspekte der Großgruppe". Im speziellen Fall der Gemeinde von Korinth verschärft sich dieser Übergang durch die Abreise des Apostels. Mit den in dieser Phase sich ergebenden Problemen beschäftigen sich Kapitel IV (117–146), das die innergemeindlichen Vor-

gänge analysiert, und Kapitel V (147–173), das den „Briefwechsel zwischen Paulus und der Gemeinde in Korinth" auswertet. Eine „Zusammenfassung" (Kapitel VI, 174–180) und verschiedene Register (181–190) runden die Untersuchung ab.

Zum Risiko einer solchen interdisziplinären Untersuchung gehört es, daß sie sich den kritischen Anfragen von zwei Seiten aussetzt. Der Theologe wird sich vor allem interessieren für die Art der vorgenommenen „Einordnung exegetischer Aussagen" (175). Denn da „die Sicherheit der notwendigen Fakten" als „äußerst problematisch" gelten muß (10), ist naturgemäß auch deren Einordnung und Deutung immer ein problematisches Unterfangen. Man kommt nicht aus ohne hypothetische Annahmen und ungesicherte Zuordnungen. Vf. bezeichnet daher seine Arbeit selbst als „Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung". Er weiß um die verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten der Daten und Fakten, wägt sie sorgfältig ab und trägt durchwegs ansprechende Theorien vor zu ihrer Einordnung und Deutung. Aber letztlich ist für diese eben doch häufig nicht mehr zu erreichen als eine gewisse Wahrscheinlichkeit.

Hinzu kommt, daß die gruppentheoretische Interpretation ihrerseits nur „in aspekthafter Weise" (12) geschehen kann, so daß auch von dieser Seite her Fragen offenbleiben. So z. B. schon die Frage nach dem Zeitpunkt, ab wann von einer Gruppe gesprochen werden kann. Geht man wie Sch. von einer „Minimaldefinition" aus, welche die Gruppe bestimmt sein läßt „durch die Anzahl von mindestens zwei Menschen und durch die Existenz einer unmittelbaren Wechselbeziehung zwischen ihnen" (175), ergeben sich sogleich Abgrenzungsprobleme für die angenommene „Anfangsphase", in der der Apostel völlig dominiert und von der gesagt wird, daß sie erst „in die Bildung der Gemeinde als Kleingruppe einmündet" (33). Im Bereich dieser Abgrenzung einer Entwicklung „zur" Gruppe und deren Bestehen „als" Gruppe (v. a. 40–56) drängen sich denn auch viele kritische Anfragen auf. Sie betreffen schon den angegebenen Zeitpunkt dieses Einmündens: die Ankunft von Silas und Timotheus in Korinth (vgl. Apg 18,5). Sollte wirklich „Zeitmangel" zuvor ein intensives Gemeindeleben und der Apostel als „Zentralfigur" das Entstehen eines „Wir-Gefühls" verhindert haben (41)? Warum sollte man erst von dem genannten Zeitpunkt an „gemeinsame regelmäßige Versammlungen aller Christen" annehmen dürfen (46)? Und wieso konnte es erst jetzt zu „gegenseitigen" Wechselbeziehungen kommen – in Ablösung der vorhergehenden Zweierbeziehungen zum Apostel (ebd.)? Derartige Fragen drängen sich aber auch im weiteren Verlauf der Arbeit immer wieder auf. Warum z. B. sollte man erst „nach einer gewissen Entwicklung" eine „gemeinsame verbale Interaktion" annehmen dürfen (53)? Ist es sinnvoll, in der Anfangszeit von einer „Ein-Weg-Kommunikation" zwischen Apostel und Gemeinde zu sprechen (56)? Usw.

Die notwendigen hypothetischen Annahmen häufen sich natürlich, je komplexer die Faktoren und Vorgänge werden, welche die weitere Entwicklung der korinthischen Gemeinde bestimmten (vgl. die Teile IV und V der Untersuchung von Sch.: über die Zeit nach der Abreise des Apostels aus Korinth bis zur Entstehung des 1. Korintherbriefes). Über Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten ist oft nicht hinauszukommen. Das gilt in bezug auf das Wirken und die Wirkung des Apollos (122ff) nicht weniger als in bezug auf die Selbständigkeit der Gemeinde (126ff), die Hausgemeinden (130ff), die Gruppierung um einzelne (134ff) und die Stabilisierung einzelner Rollenfunktionen (136ff). Ganz besonders muß diese Einschränkung festgehalten werden für die Vermutungen über die Zeit der Abwesenheit des Apostels und über die in dieser Phase sich ereignenden Vorgänge in Korinth (147ff), bei denen doch sehr fraglich bleibt, ob sie als Ausdruck einer „Revolte" gegen Paulus zutreffend interpretiert werden.

Angesichts der Fülle von Unsicherheitsfaktoren beschränkte sich Vf. darauf, „lediglich einen groben Rahmen in der Darstellung der Entwicklung der korinthischen Gemeinde anzustreben, um zunächst einmal überhaupt das Feld der Anwendung gruppentheoretischer Erkenntnisse abzustecken" (7, Hervorhebung von mir). Diese Aufgabe in Angriff genommen zu haben, ist sicher das eigentliche Verdienst der Untersuchung Sch.s.

Daß er selber – in der von ihm zunächst beanstandeten Weise – nicht selten von „Prozessen" spricht (z. B. dem „Erfahrungs- und Lernprozeß", in dem sich die Gemeinde entwickelt – 56 –, von einem „mit der Zeit" Hineinwachsen in Führungspositionen – 86 –, einem „Strukturierungsprozeß" – 88ff –, vom Vertrauen des Paulus in die dynamische „Eigenentwicklung der Gemeinde als ganzer" – 118 – usw.), zeigt die Grenzen auf, die der Anwendung von Ergebnissen heutiger Gruppenforschung in der Exegese gesetzt sind, und rechtfertigt wohl auch zu einem gewissen Grad die bisherige Zurückhaltung der Exegeten in diesem Punkt. Dennoch ist der „Beitrag der gruppentheoretischen Hintergrundsbetrachtung" aufs Ganze gesehen nicht so gering, wie dies Sch. für den speziellen Fall der „Lösung literarkritischer Fragen" konstatieren muß (vgl. 169ff, v. a. 173). Nicht nur können auf diesem Weg „vereinzelt frühere theologische Ansätze weiterentwickelt oder auch Vermutungen begründet werden" (174), der Prozeß der Gemeindebildung selbst wird auf seine prägenden Faktoren und Gesetzmäßigkeiten und auf seine tragenden Kräfte hin durchschaubarer und einsichtiger.

Was man bei Sch. vermißt, ist die Einordnung der historischen Fakten in ihren theologischen Zusammenhang bei Paulus. Stellen wie 1 Kor 10,16f und 12,13–27 wurden in die Untersuchung gar nicht einbezogen. (Das erklärt wohl auch die Ausführungen S. 19f Anm. 77 zum Organismusgedanken, die der paulinischen Sicht von der Leibwirklichkeit einer Gemeinde kaum gerecht werden dürften.) Auch die für das Thema so wichtigen Abschnitte 1 Kor 3,1ff und 16,10ff werden erstaunlich wenig ausgewertet, wobei etwa 3,9 und 16,15 gänzlich unerwähnt bleiben. (Letzteres erklärt vielleicht die irrtümliche Verbesserung S. 127 Anm. 33 in 1 Kor 16,16 statt 16,15.) Auf diese Weise bleiben grundlegende Texte für das Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde wie für das Verständnis des apostolischen Grundamtes unbesprochen, und die theologische Dimension der Fragestellung tritt zurück hinter eine rein historisch-soziologische Betrachtung. Aber da diese die Primärintention der Untersuchung Sch.s ist, merke ich das Vermißte nur an, ebenso wie die folgenden Hinweise auf falsche Angaben; z. B. Stellenangaben (S. 5 Röm 12,7ff statt 12,6ff; S. 40 1 Kor 1,15 statt 1,14; S. 46 1 Kor 1,17 statt 1,14; S. 68 1 Kor 5,10ff statt 5,9ff; S. 127 Anm. 33 1 Kor 16,16 statt 16,15; S. 136 1 Kor 1,15 statt 1,14 und S. 140 1 Kor 5,12ff statt 5,12f), Namensschreibungen (S. 60 Anm. 59 Hofstädter statt Hofstätter, S. 78 Schneider statt Schnider, S. 136. 147. 168. 171 Achajus statt Achaikus), griechische Schreibweisen (S. 26. 76. 101. 102. 127. 132 Anm. 54) oder sonstige kleine Unkorrektheiten (S. 20. 105).

Sch. hat den Nachweis geliefert, „daß es als sinnvoll angesehen werden kann, die Entwicklungsgeschichte der frühchristlichen Gemeinde von Korinth mit Hilfe heutiger Ergebnisse der Gruppenforschung zu interpretieren" (180). Er hat ernst gemacht mit der Tatsache, daß christliche Gemeinden auch soziologische Größen sind und als solche betrachtet werden müssen.

Ottenhofen Josef Hainz

Dattler, Frederico: **O Mistério do Satanás.** Diabo e Inferno na Bíblia e na literatura universal. – (São Paulo): Edições Paulinas (1977). 189 S. kart.

Laut Vorwort will Vf., ein bekannter brasilianischer Exeget, eine „minutiöse Analyse und Systematisierung der Bibelstellen Alten und Neuen Testaments" und einige „Mustertexte aus der antiken und modernen Literatur" über Dämonen, Teufel und Hölle vorlegen, damit sich der Leser ein eigenes Urteil über die heute viel diskutierten Probleme um Teufel und Hölle bilden kann (8). Er hat dabei die heute in seinem Land grassierenden okkulten Phänomene wie Teufelskult, Teufelsbeschwörungen, „schwarze Messen" u. ä. im Auge.

In einem 1. Kap. behandelt Vf. das Thema „Dämonen und böse Geister" (11–40), im 2. Kap. „Das Geheimnis des Satans oder Teufels" (41–99), im 3. Kap. „Die Hölle" (101–124). Das 4. Kap. ist eine Anthologie von Texten aus der Religionsgeschichte und Weltliteratur mit Äußerungen über den Teufel oder über Dämonen (125–164). Anmerkungen mit Hinweisen auf wissenschaftliche Literatur stehen am Schluß (165–168), noch gefolgt von einem Bibelstellenregister.

Von der im Vorwort angekündigten „minutiösen Analyse" ist zwar in der Arbeit nicht viel zu merken. Die Bibelstellen zu den behandelten Themen werden einfach in portugiesischer Übersetzung aneinandergereiht (Ps nach Vulgata gezählt) und von einigen exegetischen und systematischen Bemerkungen eingerahmt. Dennoch ist das Bändchen sowohl für den Exegeten als auch für den Dogmatiker bemerkenswert wegen der treffenden Beobachtungen, die darin gesammelt werden. In der Regel bietet Vf. zu jedem Thema eine Einführung in das Vokabular der Bibel, wobei sorgfältig auf den Bedeutungswandel der Termini bei der Übersetzung vom Hebräischen ins Griechische und Lateinische geachtet wird. Für den Bibeltheologen und Dogmatiker sehr wichtig ist die Beobachtung, daß die Bibel von Dämonen fast nur dann spricht, wenn

es um leibliche Schäden, Krankheiten u. dgl. geht, während der Satan oder der Teufel, soweit es sich dabei wirklich um eine überirdische Unheilsmacht handelt, nur für seelische Schäden, für Verführung, für die Gefahr ewiger Verwerfung, für Lüge und sittliche Vergehen verantwortlich gemacht wird. „In der Bibel werden Dämonen und Satan nie verwechselt; nie wird behauptet, daß jemand vom Teufel ‚besessen' oder durch einen Dämon ‚versucht' wird. Besessenheit ist ein natürliches Phänomen, die Versuchung dagegen berührt unser ewiges Heil" (43). Daraus schließt Vf., daß man alle Aussagen über Besessenheit und Dämonenaustreibung im NT entmythologisieren und aus den mangelnden medizinischen Kenntnissen jener Zeit erklären darf. Die Dämonen und bösen Geister „sind eine Frucht der tausendjährigen Einbildungskraft des Menschengeschlechtes" oder der dichterischen Phantasie, nicht dagegen der Satan oder Teufel (43).

Allerdings zeigt Vf. auch an den Aussagen der Bibel über Teufel und Hölle, daß man sich vor Übertreibungen hüten muß. Es sei zwar an der Existenz des Teufels als einer gottwidrigen persönlichen Macht festzuhalten, weil sonst das Auftreten Jesu unerklärbar würde. Dogmatische Aussagen über den Ursprung des Teufels, über seine Geschöpflichkeit, über seinen Aufenthaltsort könne man aus der Bibel nicht gewinnen. Auch in diesen Fragen ist die Bibel sehr stark von mythologischen Vorstellungen aus der Umwelt Israels und des NT beeinflußt, so daß auch hierin vorsichtig entmythologisiert werden muß. In der Frage der Dauer der Höllenstrafe kann man aus der Bibel auf eine endgültige Vernichtung der Gottlosen und des Teufels ebenso gut schließen wie auf deren ewige Höllenqualen. Daß der Teufel in der Hölle die Verdammten ewig quält, steht nirgends in der Bibel. Der Teufel schadet den Menschen nur solange, bis das eschatologische Gottesreich aufgerichtet wird; dann hat seine Herrschaft ein Ende, und wenn er dann weiterexistiert, nur als selbst Verdammter, nicht aber als mit Macht zum Quälen Ausgestatteter.

Bei dieser nüchternen Beurteilung der biblischen Aussagen über Dämonen, Teufel und Hölle überrascht es, daß sich Vf. in seiner „Anthologie" so scharf von Herbert Haag absetzt (158f), dem er vorwirft, daß er zwar die persönliche Existenz des Teufels ablehnt, dafür aber die Sünde personifiziert, daß er die biblischen Kontexte „leichtfertig mit dem Weltbild der Bibel manipuliert" und nicht zwischen Dämonen und Satan oder Teufel unterscheidet.

Aufs Ganze gesehen hat er ein interessantes und auch für den, der nur oberflächlich portugiesische Texte lesen kann, leicht lesbares Bändchen vorgelegt, für das er Dankbarkeit verdient.

München Josef Scharbert

Wieland, Wolfgang: **Offenbarung bei Augustinus.** – Mainz: Grünewald (1978). 395 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 12) kart. DM 56,–

„Augustinus kennt die Frage nach dem Wesen von Offenbarung im Sinne der heutigen fundamentaltheologischen Reflexion nicht" (21). Mit dieser Feststellung distanziert sich W. von jenen einschlägigen Augustinus-Studien, die sich in ihrer Darstellung mehr oder weniger unkritisch von einem neuzeitlich bestimmten Offenbarungsbegriff leiten lassen. Denn speziell mit dem seit dem Vatikanum I in der Theologie heimisch gewordenen modernen Offenbarungsbegriff vermag man der Vielschichtigkeit des vom Kirchenvater mit revelatio, manifestatio, inspiratio etc. bezeichneten Sachverhaltes nicht gerecht zu werden. W. verwirft daher Ordnungsschemata, die das Offenbarungsgeschehen bei Augustin in einen privaten und in einen nicht privaten Bereich aufteilen. Er selbst beschränkt sich mit seinen Untersuchungen nicht auf das biblisch-exegetische Schrifttum Augustins. Dies ist wichtig: „Denn das biblische Geschehen hat aufgrund seiner Zugehörigkeit zum ontologischen Bereich der sensiblen Welt einen prinzipiell überholbaren Stellenwert in der Theologie Augustins. Es enthält in sich nicht das Bleibende, das den Menschen festhalten dürfte, sondern ist etwas zu Transzendierendes, Es ist Weg, Instrument, Vehikel zu diesem Bleibenden hin, zu der unwandelbaren Wahrheit Gottes, die durch innerliche Offenbarung in der Seele eines jeden einzelnen immer mehr aufleuchten soll" (26f). Die vorliegende Arbeit orientiert sich somit an der für Augustins Denken grundlegenden Unterscheidung zwischen foris und intus, zwischen dem Seinsbereich der sensiblen Welt sowie dem der Innerlichkeit und der diese übersteigenden intelligiblen Welt Gottes; Offenbarung ereignet sich sowohl auf der Ebene des Draußen, der „äußeren Geschichte", wie der des Drinnen, des „inneren Erkennens"; sie ist „einerseits eine von Augustins Innerlichkeitsmetaphysik bestimmte gnoseologische Kategorie, andererseits eine geschichtstheologische Kategorie" (27f). Von dieser Unterscheidung her ergibt sich auch der Aufbau der Untersuchung in Teil I: „Erkenntnis und Offenbarung" (37–260) und in Teil II: „Geschichte und Offenbarung" (261–373).

Im ersten Teil führt Kap. 1 (39–106) zunächst in die erkenntnistheoretischen Grundlagen der augustinischen Offenbarungslehre ein: Alle drei Arten des Sehens, die visio corporalis, spiritualis und intellectualis sind für das Offenbarungsgeschehen bedeutsam. Letzterer freilich gebührt absoluter Vorrang, denn sowohl Sinneswahrnehmungen wie auch imaginative Erfahrungen aller Art (Instinkt, Traum, Ekstase, Vision etc.) drängen nach Einsicht. Trotzdem darf die Rolle der beiden ersteren nicht zu gering veranschlagt werden. Gehört es doch zur unaufgebbaren metaphysischen Voraussetzung der Erkenntnislehre des Kirchenvaters, daß der der Sensibilität verhaftete Mensch beim Erfassen der Wahrheit auf die zum foris-Bereich gehörenden Zeichen sowie auf die diesem Bereich gleichsam entnommenen Imaginationen angewiesen ist. Diese an einem modifizierten Neuplatonismus orientierte Gnoseologie – sie wird vom Vf. mit Recht breit entfaltet – ist für das rechte Verstehen von Offenbarung bei Augustin unerläßlich.

Kap. 2 (107–147) handelt von den Offenbarungen in der Bibel. Der Plural will beachtet sein. Nach Augustin kennt nämlich auch die Bibel kein homogenes Offenbarungsgeschehen. Die kanonischen Schriften enthalten Offenbarungen, und sie enthalten diese deshalb, weil sie inspiriert sind. Kanonizität und Inspiration begründen sich gegenseitig. Augustin beschreibt die Inspiration bald als „charismatische Erleuchtung", so daß der Hagiograph, wenn auch in menschlich gebrochener Weise das sagt, was Gott will, bald als Diktat des transzendenten Christus, also als Verbalinspiration im strikten Sinn. Letzteres wird verständlich, wenn man die in der Illuminationslehre gründende Erkenntnistheorie des Kirchenvaters gebührend mitbedenkt. Die biblischen Offenbarungen sind dann sozusagen nur spezielle Fälle der Erkenntnisvermittlung. Zwischen dem zeichenhaften, dem zum foris-Bereich gehörenden biblischen Text und der intelligiblen Offenbarungswahrheit besteht eine in dieser Welt nicht aufzuhebende Inkommensurabilität, deretwegen auch ein eindeutiger Litteralsinn der biblischen Texte nicht festzumachen ist. „Aufgrund der metaphysischen Prämissen Augustins und seiner entsprechenden Sprachtheorie" gehen Literalsinn und allegorischer Sinn letztlich ineinander über (137). Die Einheit des Litteralsinnes bleibt natürlich dort gewahrt, wo der Bedeutungszusammenhang eines Textes sich auf raumzeitliche Gegebenheiten bezieht. Mit anderen Augustinisten vertritt W. die Auffassung, Augustin habe einem mehrfachen Litteralsinn das Wort geredet.

Revelatorisches beschränkt sich nicht nur auf die Bibel. Kap. 3 (148–183) beschäftigt sich mit den Offenbarungen in der Kirche. Gerade in diesem Kapitel wird die Weite im Gebrauch des Begriffes revelatio besonders deutlich. Das Kriterium aller Visionen, Eingebungen, Wunder etc. erblickt Augustin in der Kirchlichkeit der revelatorischen Phänomene. Sie „sind deshalb anzunehmen, weil sie in der Catholica geschehen; nicht deshalb aber erweist sich umgekehrt die Catholica erst dadurch, daß diese Dinge in ihr geschehen" (De unit. eccl. 19,50; S. 165).

Die Untersuchung erreicht ihren Höhepunkt im Kap. 4 (184–260): „Offenbarung auf dem Weg des biblisch-kirchlichen Glaubens". Vf. legt darin die eigentliche Offenbarungsproblematik, den Zusammenhang von äußerer sprachlicher Vermittlung und innerer gnadenhafter Einsicht in die geoffenbarte Wahrheit in extenso dar. Ausgehend von der conditio humana, wonach der durch die Sünde von Gott getrennte Mensch bei der Erkenntnis Gottes einerseits auf Vermittlungen aus dem foris-Bereich (Zeichenhaftigkeit der Schöpfung und der Heilsgeschichte) angewiesen bleibt, andererseits aber ohne innere, gnadenhafte Belehrung die über die Zeichen vermittelte Botschaft nicht zu verstehen vermag, entfaltet W. zunächst die obersten Prinzipien der von ihm „theonom" genannten Hermeneutik des Kirchenvaters. Oberste Normen bei der Auslegung aller Heilsverweisungen sind „die Liebe als das auf Gott hin orientierte Wollen" sowie „die unwandelbare Wahrheit" Gottes. Im Streit um die „Sache", die res der Bibel – ist diese res das im Christusgeschehen kulminierende Heilsgeschehen oder die Transzendenz Gottes?[1] –, entscheidet sich Vf. mit guten Gründen für die letztere Auffassung. Denn die Hermeneutik Augustins ist „von einem grundlegenden Trend ins Metaphysische bestimmt; alle möglichen Auslegungsprinzipien werden bei ihm dominiert von seiner metaphysisch orientierten Sprach- und Zeichentheorie. Die biblische Sprache insgesamt ist inadäquater zeichenhafter Ausdruck des intelligiblen Sprechens Gottes. Der gesamte biblische Stoff ist Zeichen, das auf intelligible Wahrheit verweist" (189f). Aus diesem Grunde unterscheidet auch Vf. sinnvoll zwischen einer „Offenbarung innerhalb eines allegorisch-typologischen Verweisungszusammenhangs" und einer „Offenbarung innerhalb eines allegorisch-metaphysischen Verweisungszusammenhangs". Während Gegenstand der ersteren die vom Glauben anzunehmenden, geschichtlich vermittelten Heilswahrheiten sind, ist der Gegenstand der letzteren die aufgrund gnadenhafter Erleuchtung einzusehende intelligible Welt Gottes. Ja, letztlich

[1] Siehe dazu H.-J. Sieben, Die „res" der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, De doctr. christ. 1–III, in: Revue des Etudes Augustiniennes 21, 1975, S. 72–90.

wohnt allen Offenbarungswahrheiten ein intelligibler Skopus inne, auf den sie hermeneutisch zu befragen sind (194–201). Treffend heißt es 201: „Das hermeneutische Verstehen erfolgt also einerseits aufgrund charismatischer Offenbarung, und es weiß sich dennoch geleitet und in die rechte Bahn gelenkt von den eindeutigen Aussagen der Bibel. Es bedeutet einerseits ein Transzendieren des verstehenden Geistes in die Unmittelbarkeit der göttlichen Wahrheit, und es ist dennoch zurückgebunden an die regula fidei: Die durch Augustins Zeichen- und Sprachtheorie ermöglichte Freiheit der Auslegung realisiert sich in der stetigen Bindung an die Grundsätze des biblisch-kirchlichen Glaubens." Alle weiteren Ausführungen des Kapitels über Predigt und Offenbarung, über Offenbarung und Vermittlung, über Offenbarung zwischen Glauben und Verstehen, folgen der Logik dieses prinzipiell auf zwei Ebenen sich erschließenden Verweisungszusammenhangs der Offenbarungen Gottes zum Heile des Menschen.

Teil II erarbeitet im Kap. 1 (263–319), „Verfassung und Ordnung der Zeiten", die geschichtstheologischen Grundlagen des augustinischen Offenbarungskonzeptes. Vf. erörtert zunächst das Schema occultatio-revelatio und kommt dabei zur Feststellung, daß eine ausschließliche Bezugsetzung des Schemas auf das Verhältnis des AT zum NT dem mit dem Schema intendierten Sachverhalt nicht gerecht wird. Gerade von diesem Schema her erweist sich „Offenbarung" als ein die beiden Testamente übersteigender Strukturbegriff der Geschichtstheologie, der „die von Gottes Vorsehung getragene und beabsichtigte geschichtliche Bewegung" an den Tag bringt (265). So verstanden erweist sich revelatio abermals als jenes Geschehen, das die Wahrheiten des Heils in der von Gott her als dispensatio temporalis zu betrachtenden Geschichte stets nur verbergend mitteilt. Eine alles Zeitliche kennzeichnende Defizienz haftet selbst an der Offenbarung des NT. Wodurch sich diese vor allen anderen in der Zeit vermittelten Offenbarungen auszeichnet, ist ihre größere, im Christusgeschehen kulminierende „Überzeugungsmächtigkeit" (275–294). Deshalb bleibt auch die neutestamentliche Offenbarung immer noch auf Zeichen, mit denen sie die universale Christusbezogenheit des Heils verdeutlicht, angewiesen. Wegen der Heilsexklusivität des Christusglaubens mußte Augustinus einem der Geschichte zugrundeliegenden Offenbarungsgeschehen das Wort reden. Präfigurativ setzt das Christusgeschehen schon zum Beginn der Menschheitsgeschichte ein. Auf die Frage nach dem Wie der Glaubenseinsicht für Menschen vor der Zeit des NT verweist W. mit Recht nochmals auf den metaphysischen Ansatz und auf die theologischen Implikationen der augustinischen Gnoseologie, wonach zwischen Gnade und Erkenntnis die Analogie nicht zu übersehen ist.

Kap. 2, „Vom Verborgenen ins Offene" (320–273), behandelt schließlich den Offenbarungsfortschritt in der Geschichte – speziell im Blick auf die beiden Testamente. Unterschied und Einheit sowie die Interdependenz zwischen AT und NT werden mit Hilfe des Schemas occultatio-revelatio geklärt. Dabei greift Vf. auf schon erörterte Texte zurück. Aufs große und ganze gesehen wird nichts Neues mehr gesagt. Kennzeichnenderweise werden auch die Hinweise auf die einschlägige Literatur aus der Forschung und die kritische Auseinandersetzung mit ihr gegen den Schluß der Arbeit seltener. Die letzten Abschnitte beschäftigen sich mit den einzelnen Inhalten der Offenbarung (330–352), sie fassen unter dem Aspekt der Heilsvermittlung nochmals die Antizipation der Offenbarung ins Auge (352–366) und unterstreichen den fundamentalen Unterschied zwischen Offenbarung in der Zeit und jener in der eschatologischen Vollendung, die zugleich das Ende der Zeit herbeiführt (366–373).

Die hier besprochene theologische Diss. zeichnet sich weniger durch originelle Einsichten als durch gründliche Bearbeitung ihres Gegenstandes aus. Einzelne Thesen werden vom Vf. außergewöhnlich breit, manchmal zu breit belegt. Dennoch wird man dem Vf. dafür dankbar sein, daß er seinen Stoff unter dem Aspekt nahezu aller gewichtigen philosophischen und theologischen Fragestellungen Augustins, und zwar unter Hinzuziehung der einschlägigen Sekundärliteratur, mit der er sich kritisch auseinandersetzt, beleuchtet hat. Gerne hätte man wenigstens im Schlußwort noch etwas über die in der Einleitung aufgestellte, recht interessante These über die Parallelen der Hermeneutik Augustins zu der Paul Ricoeurs erfahren. Wenngleich der Autor gelegentlich auf das Zirkelhafte in der Argumentation über die Offenbarungsbegründung bei Augustin aufmerksam macht, so unterläßt er es doch, die Voraussetzungen des an einer bestimmten Metaphysik orientierten Denkens des großen Kirchenlehrers zu hinterfragen. Die Zitation ist gewissenhaft, die Übersetzungen sind zuverlässig. Ein Stellen- und Sachregister hätte den Wert der brauchbaren und sprachlich gelungenen Arbeit erhöht.

Würzburg Cornelius Mayer

Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem, publiées par Michel Aubineau. Vol I: Les Homélies I–XV, Bruxelles: Société des Bollandistes 1978. 596 S. (Subsidia Hagiographica IL) kart. DM 160.–

Zwei deutsche Gelehrte spielen bei der hier anzuzeigenden gewichtigen Edition auf dem Felde der griechischen Patrologie aus der Feder eines führenden französischen Patrologen eine ehrenvolle Rolle. Der ganze Bd ist dem Gedächtnis Albert Ehrhards (1862–1940) gewidmet, des „Pioniers auf dem Felde der Erforschung der alten griechischen Homiletik"; die theologische Einordnung der Predigten fußt immer wieder auf den grundlegenden Arbeiten, die der Freiburger Systematiker Claudius Jüssen († 1975) in den 30er Jahren unseres Jahrhunderts zu den dogmatischen Anschauungen des Predigers vorgelegt hat, um dessen homiletischen Nachlaß es hier geht.

Was A. uns liefert, ist der kritische Text von 15 Predigten des Jerusalemer Presbyters Hesychius, von dem weder Geburts- noch Todesjahr einwandfrei feststehen, dessen Predigttätigkeit aber vor 412 begonnen und bald nach 451, dem Jahr des Konzils von Chalkedon, mit seinem Tode geschlossen haben muß. Man wird ihn gewiß nicht zu den überragenden Predigern aus der Welt der griechischen Patristik rechnen, aber um so mehr gibt er uns ein Bild, was und wie man in der ersten Hälfte des 5.Jh.s an der Wiege der Christenheit im Rahmen der Eucharistiefeier im Anschluß an die vorgetragenen Lesungen gepredigt hat: sympathischerweise viel weniger schul- und viel mehr volkstheologisch, als man im Hinblick auf die dogmatischen Streitigkeiten der Zeit gedacht hätte.

Die 15 hier edierten Predigten verteilen sich thematisch wie folgt: 4 Homilien zum Christusmysterium (2 Oster- und 2 Lichtmeß-Homilien), 2 Marien-Homilien (zum 15. August und zum 4. Tag in der Epiphanie-Oktav), 8 Homilien zu Festen von Heiligen, die in der Jerusalemer Kirche besonders gefeiert wurden (der Apostel Andreas, der Mönchsvater Antonius, Stephanus, Jakobus, der erste Bischof von Jerusalem, Lazarus, Peter und Paul und der in Jerusalem geborene Prokopius von Caesarea); schließlich noch eine Homilie über das Fasten.

Bemerkenswert ist, daß es sich bei zwei Dritteln dieser Predigten um eine Editio princeps aus den Handschriften handelt, während in den anderen Fällen bisher oft nur Ausgaben aus der Renaissance-Zeit vorlagen. Im Fall der beiden Osterpredigten hat der Editor allerdings eine von ihm selbst erst 1972 in Bd 187 der „Sources Chrétiennes" vorgelegte Ausgabe mit leichten Retuschen wieder abgedruckt.

Auf 76 Seiten gründliche Gesamteinleitung und ebenso gründliche theologische, kodikologische und liturgiegeschichtliche Einzeleinleitungen zu jeder Predigt folgt der kritische griechische Text mit neuer französischer Übersetzung, die oft die erste Übersetzung überhaupt, in allen Fällen die erste Übersetzung in eine moderne Sprache ist.

In allen Fällen ist es dem Editor gelungen, die Authentizität der betr. Predigt nachzuweisen. Dabei konnte er den Dienst der nun auch der Patrologie zugute kommenden Technik in Anspruch nehmen; das entsprechende Zentrum für alte Sprachen an der Universität Lüttich hat mit Hilfe eines Computers zu den Fest-Homilien des Hesychius einen „Index verborum" hergestellt, und es hat einen eigenen Reiz, zu beobachten, wie hilfreich die hier gebotenen Daten über die Häufigkeit bestimmter Worte in den Predigten eines Autors bei der Frage nach der Authentizität sind.

Die gesamte Edition verdient vom sympathischen Druckbild mit den vielen, die Übersicht erleichternden Zwischentiteln angefangen bis zu den Einleitungen und Übersetzungen hohes Lob. Vor allem in den Einleitungen hat man das Gefühl, umsichtig und kompetent einen Schritt nach dem anderen dem Ziel entgegengeführt zu werden; keine wichtige Frage, die im Zusammenhang mit den Predigtaussagen aufkommen könnte, bleibt unbeantwortet; viel neue theologie- und liturgiegeschichtliche Erkenntnis wird behutsam und zuverlässig erhoben.

Nur selten bleibt ein Desiderat, etwa bei der Behandlung der Homilie V, wo der Editor richtig die Nähe zu den Marienlitaneien erkennt (118), aber die Tatsache unerwähnt läßt, daß wir uns mit dieser Homilie im Quellgebiet eines der bis in die Gegenwart fortlebenden bedeutendsten „Monumente" der Marienfrömmigkeit, des Hymnus Akathistos und der Lauretanischen Litanei befinden; die Querverbindung zur griechischen Marienhymnodik wird S. 119 Anm. 1 etwas zu lakonisch durch den Hinweis auf eine neugriechische Arbeit aus dem Jahr 1930 hergestellt. Hier wäre das große Werk des Dominikaners G. G. Meersseman zu nennen gewesen: Der Hymnos Akathistos im Abendland, I. II = „Spicilegium Friburgense" 2, 3, Freiburg/Schweiz 1958, 1960.

Jedenfalls hat der Editor das Verdienst, dem Erforscher der Geschichte der Marienfrömmigkeit eine ihrer frühesten Quellen neu er-

schlossen zu haben; vgl. etwa die Linie vom Marienepitheton „vigne aux belles grappes" (158.10) zum Motiv der Weintraubenmadonna (vgl. A. Thomas: Röm. Quartalschrift 40 [1932] 201–207) oder vom Epitheton „vaisseau chargé de marchandises" zum bis heute gesungenen m.a. Adventslied „Uns kommt ein Schiff gefahren".

Im übrigen darf sich der Rez. mit einigen Bemerkungen zum liturgiegeschichtlichen Ertrag der vorliegenden Edition begnügen. Dabei kann er sich auf zwei wichtige Ergebnisse beschränken, da inzwischen ein Berufenerer, Athanase (Charles) Renoux, der verdiente Herausgeber des Armenischen Lektionars von Jerusalem (PO 35/36: 1969/1971) diesen Ertrag in einem eigenen Artikel gewürdigt hat: Un document nouveau sur la liturgie de Jérusalem. Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem: La Maison-Dieu 139 (1979) 139–164. R. nennt unsere Edition „un véritable évènement" für die Historiker der frühen Jerusalemer Liturgie, hat er doch hier zum ersten Mal erlebt, wie lebendige Jerusalemer Predigtgeschichte des 5. Jh.s sich mühelos in die Koordinaten des von ihm freigelegten Jerusalemer Lesungsrahmens der 1. Hälfte des 5. Jh.s (vor 438/9) eintragen läßt. Wer Zweifel an der Treue der armenischen Wiedergabe des griechischen Jerusalemer Kalenders gehabt hätte, kann sie nun getrost beiseitelegen.

Meine Einzelbemerkungen betreffen die Homilien IV und VI:

1. Die zweite der beiden Osterpredigten, in unserer Edition die Homilie IV, am Ostermorgen in der Anastasis gehalten, ist ein kostbarer Beleg für den älteren Jerusalemer Brauch, nach dem das am Ostertag vorgetragene Auferstehungsevangelium nach Markus die Perikope vom Begräbnis Jesu 15,42–47 noch mitumgreift: ein Brauch, der schon in der nur um weniges jüngeren, auch noch vor 438/9 anzusetzenden zweiten Hs. des Jerusalemer Armenischen Lektionars nicht mehr bezeugt ist; vgl. meine analoge Beobachtung zum Palmsonntagsevangelium im gleichen jüngeren Armenischen Lektionar: Concilium 11 (1975) 93f. Die Zerstückelung des einen Paschamysteriums, deren Gefahr schon Cyrill von Jerusalem (387) gespürt und ihr sein ἀμέριστος ἡ εὐσέβεια (Cat. 16,4: Reischl-Rupp 2,210) entgegengehalten hatte, muß in diesen ersten Jahrzehnten des 5. Jh.s in Jerusalem mächtig fortgeschritten sein. Ob man übrigens nicht den mit schwachen Gründen angezweifelten Beleg, nach dem die zeitgenössische römische Kirche unter Leo d. Gr. an Ostern die ganze Passion gelesen hat (Sermo 59,1: SC 74, 128f), im Licht dieses Hesychius-Zeugnisses noch einmal nachprüfen müßte!

2. In dem hinter der Homilie VI stehenden Mariengedächtnis am 4. Tag der Epiphanie-Oktav vermag der Editor eine embryonale Form des ein Jahrhundert später im Georgischen Jerusalemer Lektionar erstmals für den 25. März bezeugten Festes der Verkündigung deutlich zu machen. Hier hätte sich die Argumentation durch einen Hinweis auf das Phänomen der „fêtes concomitantes" verstärken lassen, das A. Baumstark so vielfältig für den Osten allgemein und für Jerusalem im besonderen nachgewiesen hat (Liturgie comparée, 202ff).

Die Liturgiegeschichte ist nur eine aus den zahlreichen theologischen Disziplinen, die dem Editor dieser Hesychius-Homilien für seine hervorragende Editions- und Interpretationsleistung und für die hinter ihr stehende harte Kärrnerarbeit Dank wissen und ihm und uns baldiges Erscheinen des angekündigten zweiten Bdes wünschen.

Trier Balthasar Fischer

Grabmann, Martin: **Gesammelte Akademieabhandlungen.** Hrsg. vom Grabmann-Institut der Universität München. Einleitung von Michael Schmaus. Verzeichnis der benutzten Handschriften, Personen-, Orts- und Sachregister von Christoph Heitmann. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1979. Zus. XXXII, 2220 S., 2 Bde (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. Bd 25/I und 25/II) Lw. DM 220.–

Aus Anlaß der 100. Wiederkehr des Geburtstages Martin Grabmanns am 5. Januar 1975 entschloß sich die Vorstandschaft des Grabmann-Institutes der Universität München, das Andenken des großen Gelehrten durch die Neuausgabe seiner Gesammelten Akademie-Abhandlungen zu ehren. Ein großer Teil derselben war seit langem vergriffen, die Nachfrage bestand aber fort, weil sie der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie viel neu erschlossenes Material bieten. Michael Schmaus, der Gründer des Grabmann-Institutes, schrieb die Einleitung, die ein anschauliches Gesamtbild der Persönlichkeit und des wissenschaftlichen Lebenswerkes G.s entwirft (XI–XXXII).

Die Neuausgabe umfaßt 20 Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, die G. in den Jahren 1921–1943 vorlegte (im Druck erschienen 1922–1944), dazu eine umfangreiche Untersuchung über neu aufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts mit Textausgabe in den „Abhandlungen" derselben Akademie aus dem Jahre 1926 (im Druck erschienen 1927) und zwei weitere Untersuchungen über Kommentare zur aristotelischen Logik in den Abhandlungen und Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften aus den Jahren 1937 und 1938. Da die meisten Sitzungsberichte und Abhandlungen einen erheblichen Umfang aufweisen, ergab der unveränderte photomechanische Neudruck einen Gesamtumfang von 1986 Seiten. Es wurde das Format der Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie beibehalten. Da die „Abhandlungen" der Bayerischen Akademie und die Abhandlungen und Sitzungsberichte der Preußischen Akademie ein größeres Format haben, erscheint in diesen der Satzspiegel im Vergleich zum Original etwas verkleinert. Die ursprüngliche Seitenzählung wurde beibehalten und am unteren Rand eine durchlaufende Seitenzählung hinzugefügt. Auf den Inhalt der einzelnen Abhandlungen kann und braucht hier nicht eingegangen zu werden. Es sei nur bemerkt, daß sich der Großteil mit dem Problem des mittelalterlichen Aristotelismus befaßt. Das aus den Handschriften neu erschlossene Material besteht in der Hauptsache aus Kommentaren bekannter und unbekannter Autoren zu aristotelischen und pseudo-aristotelischen Schriften. Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik sind darin besonders reich vertreten.

An die Textausgabe schließen sich fünf umfangreiche Register an, die von Christoph Heitmann in jahrelanger mühevoller Arbeit erstellt wurden (1987–2220). Sie dienen dazu, den reichen Inhalt der Abhandlungen zu erschließen. Die von Heitmann angelegte Stichwortkartei umfaßte nach seinem Vorwort zu den Registern über 80 000 Einzelnachweise.

Das erste Register enthält die von G. benutzten Handschriften (1991–2003). Es werden 143 Bibliotheken angeführt, beginnend mit Admont, endigend mit Zwettl. Hinzuzufügen ist noch die übersehene Stiftsbibliothek Göttweig (Cod. 121 [74]: 170). Die Bayerische Staatsbibliothek in München ist mit 135 Handschriften vertreten, die Vatikanische Bibliothek in Rom mit 130, die Nationalbibliothek in Paris mit 101. In großem Abstand folgen die Stadtbibliothek in Erfurt mit 56 und die Nationalbibliothek in Wien mit 36 Handschriften. Zu der Handschrift Oxford, Merton College 292 sei bemerkt, daß die Seitenzahlen 528f und 536 zu dem folgenden Cod. 293 (Siger von Brabant) gehören, den G. an den angegebenen Stellen aus Versehen falsch bezeichnete. Den größten Teil der angegebenen Handschriften hat G. persönlich eingesehen, die Münchener und die Vatikanischen wohl alle, viele auswärtige benützte er in Photokopien, manche kannte er nur aus den Handschriften-Katalogen. Nebenbei sei bemerkt, daß die Handschriften-Photokopien G.s durch testamentarische Verfügung in das Eigentum der Bayerischen Staatsbibliothek übergegangen sind, ebenso seine Hefte mit Aufzeichnungen über Handschriften.

Das umfangreichste und wertvollste Register ist das an zweiter Stelle stehende Personenregister. Es zerfällt in zwei Abteilungen. Die erste Abteilung umfaßt die Personen der Antike und des Mittelalters (2004–2082). Sie erhält dadurch einen besonders hohen Wert für die Forschung, daß zu jedem Autor außer den Seitenzahlen, an denen der Name vorkommt, sämtliche von G. genannten Werke mit ihren lateinischen Titeln angeführt sind. Unter dem Stichwort „Anonymus" werden auf 10 Seiten (2010–2019) anonyme Schriften unter den verschiedensten Titeln, z. B. Abbreviatio, Auctoritates, Conclusiones, Glossen, Kommentare, Quaestiones, Tractatus, in alphabetischer Folge angeführt unter Angabe der Handschrift, nötigenfalls auch der Foliozahlen. Bei anonymen Schriften, deren Autor inzwischen festgestellt wurde, ist der Name des Autors in Klammern hinzugefügt. So wird als Verfasser der Summa „Quoniam homines" in Cod. 322 der Stiftsbibliothek Klosterneuburg Alanus von Lille genannt (2018a). Als Verfasser der Summa „Cum voces sint signa rerum" wird Magister Martinus genannt (2018a). Das von G. angeführte Initium zeigt aber, daß mit Fr. Stegmüller (Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, Würzburg 1947, I 111f, n. 246) Gaufried von Poitiers als Verfasser anzunehmen ist. Das Stichwort „Aristoteles" umfaßt 16 Seiten (2019–2034). Hier werden zu den Schriften des Aristoteles, den echten und den unechten, auch die Kommentare, Paraphrasen, Glossen oder Quaestionen bekannter und unbekannter Autoren zu den betreffenden Schriften sowie die Übersetzungen aus dem Griechischen und/oder aus dem Arabischen angeführt. Zu der aristotelischen Schrift De anima werden beispielsweise 43 Kommentare angeführt, zu denen der hier nicht genannte Kommentar des Themistios noch hinzukommt, außerdem drei Übersetzungen und überdies drei Übersetzungen von Kommentaren, nämlich des Averroes, des Johannes Philoponos und des Thomas von Aquin (in das Griechische). Dieses Verfahren wird nicht bloß bei den Schriften des Aristoteles angewandt, sondern auch bei den Schriften des Boethius, des Pseudo-Dionysius, des Petrus Hispanus, des Porphyrios und des Priscianus. Zu Boethius, De consolatione philosophiae werden beispielsweise sechs Kommentare angeführt, zu Pseudo-Dionysius, De divinis nominibus sechs Kommentare und zwei Übersetzungen, zu Petrus Hispanus, Summulae logicales 38 Kommentare und eine Übersetzung, zu Porphyrios, Isagoge 47 Kommentare und zwei Übersetzungen. Auf diese Weise wird die in den Abhandlungen G.s ausgebreitete Kommentarliteratur, die zum großen Teil ungedruckt ist, in übersichtlicher Weise vorgestellt, wie es in keinem der vorhandenen Repertorien der scholastischen philosophischen und theologischen Literatur geschieht.

Die zweite Abteilung des Personenregisters enthält die Personen von 1500 bis zur Gegenwart (2083–2094). Es handelt sich dabei durchweg um

Namen, die in den reichhaltigen Literaturangaben genannt werden. Der Verfasser des Registers hat sich die Mühe gemacht, die von G. nur mit dem Anfangsbuchstaben bezeichneten Vornamen vollständig anzugeben. Fehlerhafte Namensangaben wurden stillschweigend korrigiert.

Das Ortsregister, das an dritter Stelle steht (2095–2101), nennt nicht bloß die Heimat- oder Wirkungsorte der behandelten Autoren und die Bibliotheksorte, sondern fügt häufig weitere Angaben hinzu, die für die philosophische und theologische Literaturgeschichte des Mittelalters von Bedeutung sind, z. B. Angaben über Klöster, Schulen, Universitäten und Fakultäten, Bibliotheken, Kollegien, Konzilien, Synoden, Generalkapitel der Orden. Man vergleiche Basel, Bologna, Erfurt, Florenz, Köln, Paris, Prag, Rom, Wien. Unter dem Stichwort „Sens" werden zwei Synoden aufgeführt, die eine vom Jahre 1140, die andere vom Jahre 1141. In Wirklichkeit handelt es sich um dieselbe Synode, die mehrere Sätze Abaelards verurteilte. In der Literatur wird sie verschieden datiert, in der neueren Literatur in der Regel in das Jahr 1140.

Das umfangreiche Sachregister, das an vierter Stelle steht (2102–2170), ist ein Spiegelbild des reichen Inhalts der Abhandlungen. Die meisten Stichwörter sind unmittelbar aus dem Text übernommen, was zur Folge hatte, daß nicht wenige doppelt erscheinen, zuerst in der Einzahl, dann in der Mehrzahl, z. B. Aristoteleskommentar – Aristoteleskommentare, Lehre – Lehren, Wissenschaft – Wissenschaften. Viele Stichwörter sind untergegliedert, z. B. Averroismus in: gemäßigter, italienischer, lateinischer, populärer, spätmittelalterlicher.

Das letzte der fünf Register ist ein Verzeichnis der lateinischen Begriffe (2171–2220). Es handelt sich dabei hauptsächlich um philosophische Begriffe im weitesten Sinn. Die Sammlung ist nach dem Vorwort gedacht „als Vorarbeit für eine dringend erforderliche lexikalische Bearbeitung der mittelalterlichen philosophisch-theologischen Terminologie" (1988f). Überraschend ist, daß die von G. im Anhang einiger Abhandlungen vollständig edierten Texte nicht für das Begriffsregister ausgewertet wurden, weil diese Editionen nicht als endgültig angesehen werden können. Denselben Einwand könnte man wohl auch gegen die in die Abhandlungen aufgenommenen Texte erheben.

In Anbetracht der großen Zahl unedierter und bisher unbekannter Werke, die in den Abhandlungen zur Sprache kommen, wäre auch die Anlage eines Initienverzeichnisses wünschenswert gewesen. Ohne Zweifel hätte ein solches Verzeichnis der künftigen Forschung wertvolle Dienste erweisen können. Vermutlich war der zu erwartende beträchtliche Umfang der Grund, warum davon abgesehen wurde.

Einige Corrigenda seien notiert. S. 2022a, letzte und vorletzte Zeile: Quaestiones aliae des S 4: verbessere Quaestiones aliae des Siger von Brabant 135, 140f, 348, 528f, 536, 562 (vgl. S. 2074a unter Siger von Brabant). Die unmittelbar folgenden Seitenzahlen 1076, 1084 scheinen sich auf den ausgefallenen Kommentar des Themistios zu De anima des Aristoteles oder genauer auf die Übersetzung dieses Kommentars durch Wilhelm von Moerbeke zu beziehen (vgl. S. 2076a unter Themistios). – S. 2137b, Z. 8 Commestor: Comestor. – S. 2172a agens optimus: agens optimum. – S. 2200b paradisi flumines: p. flumina. – S. 2202b, Z. 14 sustantiam: substantiam. – S. 2203b potentia Dei immediate: p. D. immediata. – S. 2211a scientai ethicorum: scientia ethicorum. – S. 2216a synodus generalis Basileae: ergänze congregata.

Die Freunde der mediävistischen Forschung werden die durch wertvolle Register erschlossene Neuausgabe eines großen Teiles der Forschungsarbeit Grabmanns mit Freude und Dank gegen die Herausgeber begrüßen.

Eichstätt Ludwig Ott

Correspondance de Martin Bucer. Tome I (jusqu'en 1524), publié par Jean Rott. – Leiden: Brill 1979. XIV, 339 S. (Martini Buceri Opera. Series III: Correspondance, t. I) (Studies in Medieval and Reformation Thought XXV) Lw. hfl. 96.–

Nach Bd 1–5 + 7 von Bucers Deutschen Schriften, sowie Bd 15 und 15^{bis} seiner Opera Latina, ist nun endlich auch der von J. Rott mustergültig herausgegebene erste Bd seines Briefwechsels erschienen. Mit seinen 86 Nummern bringt er nicht nur die Briefe von und an Bucer bis Ende 1524, sondern auch, in Form von Kurzregesten mit eventuellen Nachträgen, den Hinweis auf alle bereits in Bucers Dt. Schr. I–III veröffentlichten Gutachten und Aktenstücke, an denen Bucer in diesem Zeitraum als Redaktor oder sonstwie beteiligt war. Auf diese Weise wird seine schriftstellerische Tätigkeit nochmals in ihrem chronologischen Ablauf vor Augen geführt. Etwa 20 Briefe waren bisher unediert, aber mindestens 70 weitere mußten leider als gänzlich verschollen gebucht werden.

Außer dem ersten Brief, der kein Datum trägt und den der Hrsg. dem Jahr 1511 oder spätestens der Zeit zwischen 1512 und 1517 zuweist, stammen die übrigen Briefe alle aus den Jahren 1518–1524 und sind sehr wichtig, weil sie die einzigen direkten Zeugnisse sind für Bucers entscheidenden Übergang vom lernbegierigen, aussichtsreichen Dominikaner zum bewußt evangelischen Prediger und Vorkämpfer. Leider bleibt die Zeit vor 1517 weiterhin in ein fast undurchdringliches Dunkel gehüllt. Allerdings ist jetzt ein Aufenthalt Bucers in Heidelberg Ende 1511 / Anfang 1512 einwandfrei belegt (95), aber über dessen Dauer gehen die Meinungen auseinander. Sowohl aufgrund der Statuten der Heidelberger Universität und der Studienordnung der dortigen Dominikaner, als auch des Anschaffungsmodus von Bucers 1518 bereits ansehnlicher Büchersammlung, bezweifeln wir sehr, daß sein dauernder Aufenthalt in der Neckarstadt schon so früh anzusetzen ist. Wir vermuten eher, daß seine endgültige Abordnung dorthin erst eine Folge war des am 15. August 1515 in Schlettstadt abgehaltenen Provinzialkapitels der Dominikanerobservanten: der damals zum Provinzial gewählte Eberhard von Kleve wird auf den aufgeweckten jungen Mönch aufmerksam geworden sein und dessen dauernde Übersiedlung nach Heidelberg, in Ausführung der Ordensvorschriften über den Gelehrtennachwuchs, in die Wege geleitet haben. Daß Bucer in Mainz zum Priester geweiht wurde, will noch nicht besagen, daß er die dortige Universität besucht hat.

Auf alle Fälle hat die stark dialektisch-scotistische Unterrichtsart der Theologie in Heidelberg wichtige, z. T. noch unerkannte Spuren in Bucers theologischem Denken hinterlassen, über die noch manches zu sagen wäre, sowie über seinen voluntaristisch-affektiven Zug, der dem Thomismus direkt widersprach. Aus alledem ist Bucer der gewiegte Disputator geworden, als welcher er später so oft aufzutreten hatte. Dieses „Training" ging parallel mit dem immer stärker werdenden Einschlag des rheinischen Humanismus, dem die Heidelberger Dominikaner nicht abgeneigt waren, der aber, infolge der Reuchlin-Affäre, Bucer innerlich dem Klosterleben immer mehr entfremdete. Dazu kam dann noch seine Begeisterung für Luther, dessen pessimistische Lehren doch so ganz seiner thomistischen Ausbildung entgegengesetzt waren und ihn vollends vom Mönchtum trennten. So wird er sich selbst schließlich davon überzeugt haben, daß sein Eintritt und Verbleiben bei den Dominikanern ohne innere Berufung geschehen waren, und konnte er durch diese eidliche Aussage seine Entlassung aus dem Orden erlangen, nicht ohne den juristischen Kniff einer wohl von Matern Hatten oder dessen römischem Sollicitator inszenierten Verschleierung gewisser Tatbestände.

Bucer war eben der Mann „der nacheinanderfolgenden Aufrichtigkeiten", ein Mann der Tat, der mehr die Gegenwart und die nahe Zukunft im Auge hatte und dabei die Vergangenheit, selbst die unmittelbare, leicht vergessen konnte. Daher seine ungemeine Anpassungsfähigkeit, die seine Zeitgenossen mehr als einmal so verblüfft hat; daher seine späteren Erfolge in Straßburg und sonstwo, aber auch seine Fehlschläge, weil die Menschen und die Ereignisse sich nicht so leicht biegen ließen wie die Lehre.

Die hier gebotenen Texte erlauben ebenfalls, die Entwicklung von Bucers Schreibart genauer zu verfolgen. Der erste Brief ist noch ganz nach humanistischer Manier abgefaßt; je mehr aber Bucer vom Strom der Ereignisse mitgerissen wird, je eiliger, ja abgehackter wird sein Stil, um dann später noch hastiger, ungepflegter und unkonzentrierter zu werden. Aber das hängt auch innerlich stark mit seinem fundamentalen Eklektizismus zusammen.

Zum Schluß noch einige Korrekturangaben: S. 61, 46–48, nach „argutiis" ergänze (eum deflectere potuerunt). S. 66, 213 lies „eadem". S. 74, Anm. 11, Z. 3 ist „immatriculé" durch „assigné" zu ersetzen; am Schluß dieser Anm. muß „n° 4, appel de n. 9" in „n° 5, appel de n. 10" verbessert werden. S. 75, Anm. 13, Z. 8 verb. „personnellement". S. 89, 143/144 unbeholfener Satz, in dem das 2. „est" zu streichen ist; ebda. Anm. 27, Z. 1 lies „vicaire à la cathédrale". S. 125, 14 lies „Franciscus". S. 148, 37 wäre „reijcero" des Originals in „reiecero" zu verbessern. S. 168, 18 verb. „ne quo". S. 251, 17 verb. „accidisse".

Paris J. V. Pollet

Ketteler, Wilhelm E. Freiherr v.: **Schriften, Aufsätze und Reden** 1871–1877. Bearb. von Erwin Iserloh und Christoph Stoll. – Mainz: v. Hase & Koehler 1977. XI, 725 S. (Sämtliche Werke und Schriften, Abt. I, Bd 4) Ln. DM 88.–

Der stattliche Bd enthält 29 Schriften, Aufsätze, Hirtenbriefe und Reden Kettelers, die größtenteils zum Kulturkampf samt seinen Ursachen und Hintergründen Stellung nehmen und darum nicht nur für die Geschichte des deutschen Katholizismus, sondern

für die gesamte Innenpolitik im ersten Jahrzehnt nach der kleindeutschen Reichsgründung von hohem Interesse sind. Den Texten sind recht ausführliche, die Zusammenhänge beleuchtende Einführungen, Aufweise der früheren Drucke und Übersetzungen sowie gründlich kommentierende und dabei oft auf andere zeitgenössische Quellen rekurrierende Anmerkungen beigegeben. Gute Register (703–725) erschließen den vielschichtigen Inhalt.

Fast zwei Drittel der Texte entfallen auf sieben größere Schriften K.s, die in ihrer Zeit weit verbreitet waren und vorzüglich der Auseinandersetzung mit dem säkularisierenden Nationalliberalismus als eigentlichem Träger des Kulturkampfes gelten. In den beiden ersten dieser Schriften: „Die Centrums-Fraktion auf dem ersten deutschen Reichstage" (1872, hier S. 65–165) und „Die Katholiken im deutschen Reich ..." (1873, S. 186–262) geht es darüber hinaus um die von den Nationalliberalen verweigerte gleichberechtigte Integration der Katholiken in das neue deutsche Reich sowie um dessen rechtsstaatliche Grundlegung und sozialpolitische Ausgestaltung; die fünf weiteren bekämpfen mit rechtlichen, theologischen und historischen Argumenten die kulturkämpferische Kirchen- und Schulgesetzgebung im Reich, in Preußen und in Hessen. In der letzten dieser größeren Schriften „Warum können wir zur Ausführung der Kirchengesetze nicht mitwirken" (1876, S. 586–658) wird mit besonderer Eindringlichkeit das naturrechtliche Leitmotiv ausgeführt, welches die gesamte Argumentation K.s – wie auch anderer zeitgenössischer Katholikenführer, so Windthorsts – durchzieht und z. B. besonders prägnant in der Katholikentagsrede von 1875 über „Die wahre Freiheit und ihre Gefahren" (524–536) wiederkehrt: Dem deutschen Liberalismus hält K. eine aus preußischen Traditionen und Hegelschen Ideen entwickelte Neigung zur Staatsomnipotenz vor, welche die Rechte der kleineren Gemeinschaften aufgehoben hat, die nur mehr in absoluter Individualisierung gesehenen Einzelnen nach progressiven Modellen zu formen versucht und die Rechtsstaatlichkeit zu bloßer Gesetzmäßigkeit verdünnt hat. K.s Polemik gegen diese Tendenz und sein Einsatz für die Freiheit der Kirche, der Korporationen und der Individuen verweisen somit auf eine Grundproblematik der gesamten neueren Geschichte Deutschlands. Entgegen modischen Tendenzen in unserer Geschichtsschreibung belegen seine Schriften und Reden, daß der Kulturkampf in erster Linie ein Weltanschauungskampf (und nicht ein Bismarckscher Versuch „negativer Integration") war und daß die deutsche Innenpolitik in den 1870er Jahren sehr stark vom Liberalismus geprägt worden ist. Seine naturrechtlich-antiliberale Argumentation erweitert K. auch in mehreren der hier abgedruckten Schriften folgerichtig zum Einsatz für die Arbeiter, für die er u. a. das Recht auf genossenschaftliche Verbindungen wie auf staatlichen Schutz vor Ausbeutung fordert.

Passau Rudolf Lill

Baier, Helmut: **Kirche in Not.** Die bayerische Landeskirche im Zweiten Weltkrieg. – Neustadt a. d. Aisch: Degener & Co. 1979. XVI, 471 S. (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns Bd 57) geb. DM 64.–

Man kann den Kirchenkampf im Dritten Reich aus verschiedener Blickrichtung betrachten: vom Kampf der Weltanschauungen her, die trotz aller Versuche, Nationalsozialismus und Christentum zu verbinden, unversöhnlich blieben; vom Feld der Institutionen her, der Position also von Staat und Partei auf der einen, der Bischofskonferenzen und der neugeschaffenen DEK bzw. der Landeskirchen auf der anderen Seite, die miteinander leben mußten, um überleben zu können; oder von der Auswirkung her, die der Kampf auf Kirchenvolk und Gemeinden hatte, bis hin zum Einzelschicksal der tapferen Bekenner wie der unsicheren Mitläufer auf beiden Seiten. Für jede dieser Betrachtungsweisen liegen Arbeiten und auch Quelleneditionen vor, darüber hinaus haben sich nicht wenige Werke mit Teilgebieten des Kirchenkampfes befaßt, mit der Geschichte bestimmter Diözesen oder Landeskirchen etwa, oder, gerade im evangelischen Bereich, mit Fragen des Bekenntnisses. Durchgehend waren dabei zwei Eigenheiten der Kirchenkampfforschung zu beobachten: einmal das Interesse an der Zeit vor dem Krieg, besonders an den Jahren 1932/33, sowie der Epoche der heftigsten Auseinandersetzung um 1936/38, zum anderen das starke persönliche Engagement der Autoren, sei es um das Verhalten der Kirche zu rechtfertigen oder zu verurteilen, was jedoch in jedem Fall eine Vernachlässigung der Ziele, Aktionen und auch Mißerfolge der (nazistischen) Gegenseite mit sich brachte.

Von da aus kann das neue, 1973 abgeschlossene, doch erst jetzt erschiedene Werk des Vf.s, der besonders durch seine Geschichte der Deutschen Christen Bayerns (1968) bekannt geworden ist, eingeordnet und beurteilt werden. Gleichfalls engagiert geschrieben, gehört es in die Reihe jener Werke, welche die Geschichte eines Kirchenbezirks, hier der evangelischen Landeskirche Bayerns (ohne die Pfalz) behandeln, und bildet in Anlage und Aufbau in gewissem Sinn ein Gegenstück zu Neuhäuslers Werk über die katholische Kirche (Kreuz und Hakenkreuz, 2 Bde, 1946), das zwar seinen Blick auf ganz Deutschland lenkte, aber vornehmlich die Akten des Münchner Ordinariatsarchivs auswertete. Schon von diesem Vergleich her wird man an das überaus materialreiche, laufend mit archivalischen Nachweisen versehene Buch mit großem Interesse herangehen. Es wird noch vermehrt durch die erfreuliche Tatsache, daß der Schwerpunkt einmal auf die Jahre nach 1938 gelegt wurde, was ein dringendes Desiderat war.

Die Materialfülle ist zugleich das Problem des Buches. Der Autor hat die Masse des Stoffes sachlich in 12 große Abschnitte gegliedert (Angriffe auf die Kirche; Gemeindeaufbau; besondere Seelsorge im Krieg; Jugendarbeit; Religionsunterricht; diakonische Arbeit; Nichtarierbetreuung; Presse; volksmissionarische Arbeit; Pfarrerverbände; Deutsche Christen; Zusammenarbeit mit Landeskirchen und Reichskirche), dazu einen längeren Dokumentenanhang beigefügt. Das Material, das fast ausschließlich dem Landeskirchlichen Archiv entnommen ist – Literatur und anderweitige Quellen wurden nur wenig berücksichtigt –, belegt damit hauptsächlich die Tätigkeiten der Amtsstellen der evangelischen Kirche Bayerns und vor allem des Landesbischofs Meiser selbst; Auswirkungen auf das Kirchenleben im Lande konnten nur insoweit deutlich werden, als entsprechendes Material bei der Kirchenleitung anfiel. Desgleichen tritt der chronologische Zusammenhang zurück – die ausführliche Zeittafel am Schluß des Buches kann dies nicht korrigieren –, ebenso Anlässe, Hintergründe und Folgen der einzelnen Aktionen und die großen Linien der Gesamtentwicklung. Freilich hätte auch jede andere Anordnung, wenn man das gesamte Material bringen will, ihre Probleme gehabt. Jedenfalls ist so ein umfassendes Materialwerk für die Jahre 1939/45 entstanden: ein Werk freilich für „Insider", das genaue Kenntnisse der innerkirchlichen (theologischen wie institutionellen) Vorgänge voraussetzt und mit Erklärungen und Verweisen sparsam ist; auch eine kurze Übersicht der Herkunft und Wertigkeit der einzelnen Quellen des Archivs wäre nützlich gewesen. Die oft hinderliche Beschränkung auf die Zeit ab September 1939 hat der Autor selbst öfters durchbrochen, etwa bei der interessanten Geschichte der NS-Oberschule Starnberg (197ff). Zugunsten der Fülle bürokratischer Aktionen treten übrigens auch die lebensvolleren Beispiele zurück (anders als bei Neuhäusler), was bedauert werden muß, aber wohl schwer zu umgehen war. Kritischer möchte man die strenge Beschränkung auf die evangelische Kirche beurteilen, was angesichts der konfessionellen Lage in Bayern und der Gleichzeitigkeit der großen Vorgänge manche Frage offenläßt, freilich dem damaligen Selbstverständnis der Kirchen durchaus entsprach. Auch ist das Prinzip des Autors, der ja keine Geschichte der Kirchen in Bayern im 2. Weltkrieg, sondern „einen kleinen Abschnitt der Historie ... transparenter und verwertbarer" machen wollte (1), durchaus zu akzeptieren und zu würdigen.

Tut man das, so sind die Ergebnisse dieses Buches höchst beachtlich. Allein schon der lückenlose Nachweis der umfangreichen kirchlichen Tätigkeit, die trotz aller Nadelstiche, Beschränkungen und brutaler Verbote der Machthaber immer neue Wege der Verkündigung und Betreuung fand, zwingt zum Überdenken mancher Urteile; die Gesamtheit des Materials über Art und Möglichkeiten diakonischer, volksmissionarischer und seelsorglicher Arbeit im weitesten Sinn während des Krieges wird bei der Beurteilung des Kirchenkampfes insgesamt beachtet werden müssen. Entgegen dem ersten Eindruck, als habe der Krieg die Auseinandersetzungen beruhigt und mehr Raum für kirchliche Aktivitäten geschaffen, stellt Vf. mehrfach fest, daß auf Dauer keine Anzeichen religiöser Vertiefung feststellbar sind, vielmehr sich je länger je mehr eine Ermüdung kirchlicher Widerstandskraft zeigte (63, 72f) – man denke nur an die ins Ungemessene gestiegenen Aufgaben der Pfarrer und Laienkräfte angesichts der Einziehung vieler Geistlicher. Letztere wie übrigens auch etwa die Kriegsschäden an kirchlichen Gebäuden werden durch ausführliche Statistiken belegt. Verdienstvoll scheint auch, daß neben Religionsunterricht und Jugendarbeit fast vergessene Bereiche, die aber damals von zentraler Bedeutung waren, ans Licht gebracht wurden, die Seelsorge nämlich an Kriegsgefangenen und Internierten, die Arbeit in Lazaretten und unter Flüchtlingen, der Kampf um die religiöse

Unterweisung der landverschickten Kinder und anderes mehr. Dabei verschweigt der Autor das Versagen auf manchen Gebieten nicht, so die Enge Meisers in bezug auf Kompetenzen der Reichskirche oder hinsichtlich Kontakten zu den Bruderräten, was – vor allem in bezug auf die Bekenntnisfrage – ausführlich erörtert wird. Im ersten Kap. wird auch deutlich, daß auf nicht wenigen Gebieten der Klerus noch an seinen traditionellen Besitzstand dachte und alle, auch echt kriegsbedingte Einschränkungen, als Maßnahmen des Kirchenkampfes ansah (z. B. 16ff). Wenig Gutes ist auch von der Betreuung der Nichtarier zu melden, obwohl schon die Tatsache, daß man in Bayern fest blieb und eigene judenchristliche Gemeinden ablehnte, nicht gering zu bewerten ist. Weit überwiegt aber doch das Positive, Tapferkeit, Einsatz und Opferfreude inmitten der Heimsuchung. Daß gerade die innerkirchliche Tätigkeit hervortritt gegenüber den äußeren Beziehungen, ist ein besonderer Vorzug des Werkes. Mit ihm liegt für Bayern ein Materialwerk vor, das grundlegend für weitere Arbeiten auf diesem Gebiet bleiben wird.

Regensburg Walter Ziegler

Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949–1963. Hrsg. von Albrecht Langner. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1978. 142 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen) kart. DM 18.80

Der vorliegende, von A. Langner herausgegebene Band „Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949–1963" geht auf ein gleichnamiges Symposion vom 5. bis 7. Oktober 1977 zurück; er ist die zweite Publikation des Rauscher-Kreises zur Nachkriegsgeschichte des deutschen Katholizismus. Hatte der erste, 1977 erschienene Bd die unmittelbare Nachkriegszeit zum Thema, so befaßt sich der zweite mit den vierzehn Jahren der Ära Adenauer. Der Rücktritt Adenauers vom Amt des Bundeskanzlers liegt dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils und dem Tod Johannes' XXIII. zeitlich nahe. Es war daher in mehrfacher Hinsicht sinnvoll, die Zäsur in das Jahr 1963 zu legen.

Die einzelnen Tagungsbeiträge beleuchten das Rahmenthema aus unterschiedlichen Perspektiven: Klaus Gotto fragt nach dem Wahlverhalten der deutschen Katholiken und nach den Einflußnahmen kirchlicher bzw. organisiert-katholischer Kreise auf die Bundestagswahlen. – Die schon in den Wahlergebnissen zum Ausdruck kommende auffällige Nähe der katholischen Bevölkerungsmehrheit zu den Unionsparteien untersucht Rudolf Morsey in einem weiteren Beitrag. Er macht deutlich – und Jürgen Aretz bestätigt dies in seinem Referat über Katholizismus und SPD –, daß die häufig kritisierte ‚Bindung' der Kirche und des Verbandskatholizismus an die CDU/CSU von diesen ursprünglich nicht beabsichtigt war, sondern konkreter tagespolitischer Erfahrung und der Unzugänglichkeit der Sozialdemokratie für zentrale katholische Forderungen entsprang. Ähnliche Beobachtungen treffen auch für die Beziehungen Katholizismus–FDP zu, die leider nicht eigens behandelt worden sind.

In welchem Ausmaß sich das katholische Deutschland in dem von Adenauer geprägten Staat wiederfand und seine politischen Grundentscheidungen mittrug, belegt Heinz Hürten am Beispiel der Sicherheits- und Bündnispolitik. Der deutsche Katholizismus, lautet sein Fazit, habe sich zwar nur zögernd von der Notwendigkeit der militärischen Westintegration überzeugen lassen, sich dann aber desto entschlossener für die Einbindung der Bundeswehr in den Rahmen der verfassungsrechtlichen Ordnung eingesetzt.

Erst mit der Bundestagswahl 1957 meldete sich auch ein „anderer Katholizismus" zu Wort, der das Eintreten für die politischen Ziele der christlichen Parteien mit kritischer Elle maß und Sympathien für die Sozialdemokratie nicht verleugnete. Der Verlauf des Godesberger Parteitages der SPD schien 1959 jene zu bestätigen, die prinzipieller „Offenheit" des Katholizismus das Wort redeten und weg vom „restaurativen Charakter der Bundesrepublik" strebten. Die letzten Jahre der Adenauer-Ära zeigen denn auch beim Katholizismus – sofern er sich öffentlich artikulierte und als geschlossene gesellschaftliche Kraft auftrat – bereits Symptome der Auflösung, ein Vorgang, der sich dann im Verlauf des Zweiten Vaticanums ganz wesentlich beschleunigt hat. Im fünften Beitrag des Bandes beschreibt Bernhard Hansler diesen „Pluralisierungsprozeß ... und seine gesellschaftlichen Auswirkungen" in ebenso kenntnis- wie geistreicher Weise.

Was eine Aussprache über alle fünf Referate an ergänzenden Hinweisen erbrachte, hat Albrecht Langner in einem abschließenden Diskussionsbericht festgehalten.

Es liegt auf der Hand, daß Symposien ihr Thema nicht erschöpfend behandeln, daß sie nur Umrisse skizzieren und weiterführende Fragen stellen können, deren Klärung dann Aufgabe künftiger Forschung ist. Welch aufschlußreiche Ergebnisse zu erwarten sind, macht der vorliegende Band in eindrucksvoller Weise deutlich.

Bonn Ulrich von Hehl

Schierse, Franz Joseph: **Christologie.** – Düsseldorf: Patmos (1979). 140 S. (Leitfaden Theologie Bd 2) kart. DM 12.80

Vorwiegend an junge Menschen gerichtet, will dieser zweite Bd der Reihe „Leitfaden Theologie" Grundinformationen anbieten, die ein weiterführendes Verständnis christologischer Probleme ermöglichen (9, 134).

Nach einem Überblick über die Fragestellungen und Methoden der Christologie werden einige Begriffe geklärt, die heute den Zugang zu ihrem Verständnis erschweren. In einem ersten Kap. („Wer war Jesus von Nazareth?") kommen sodann der äußere Rahmen der Jesusgeschichte und ihre außerchristlichen Quellen zur Sprache, wird vorläufig auch die Frage nach der Persönlichkeit Jesu, seinen Vorstellungen und Absichten gestellt, die Vf. dann im zweiten Kap. („Vorösterliche Ansatzpunkte der Christologie") im Gesamtzusammenhang des Redens und Wirkens Jesu weiter entfaltet. Ein drittes Kap. ist dem „österlichen Christusglauben" gewidmet. Zu Eingang des umfangreichsten, vierten Kap. („Titel und Vorstellungen neutestamentlicher Theologie") entscheidet sich Sch. angesichts der Vielfalt von möglichen Auswahl- und Gliederungsprinzipien – z. B. historischer Verlauf des christologischen Reflexionsprozesses, Christologie der einzelnen neutestamentlichen Schriften bzw. Schriftengruppen, christologische Titel – für den Ansatz bei den verschiedenen Lebensäußerungen der Kirche. Unter den Gesichtspunkten: Missionspredigt, Taufkatechese, liturgische Texte wird ein recht guter Einblick in die Christologie des Apostels Paulus (bzw. der von ihm aufgenommenen Traditionen) geboten, kommen kurz auch der Kolosserbriefhymnus und der Logoshymnus des vierten Evangeliums zur Sprache. Fast völlig übergangen werden auf diesem Wege allerdings die theologischen Ansätze der Synoptiker. Hilfreich die Skizze der christologischen Auslegungen des AT im NT (105–109) und ebenso die kurze Information über „Umstände und Tendenzen der christologischen Dogmenbildung" (Kap. 5). Der Schlußabschnitt („Hauptprobleme heutiger Christologie") bietet eine gegliederte Übersicht über die wichtigste jüngere Literatur.

Die Einführung gewinnt durch die abwägende Zurückhaltung des Vf.s im Hinblick auf das, was als historisch gesichert gelten darf – sowohl in bezug auf Jesus selbst wie den Traditionsprozeß frühchristlicher Theologie –, ebenso durch eine klare Position mit Rücksicht auf den Stellenwert der frühen Konzilsentscheidungen. Sehr deutlich spiegelt dieses Büchlein aber auch die Aporien heutiger Exegese und ihrer Hermeneutik. Die richtige Unterscheidung zwischen dem „irdischen Jesus" („die gesamte zeitliche Existenz des Menschen Jesus von seiner Geburt bis zu seinem Tod am Kreuz", 11) und dem „historischen Jesus" („der Gegenstand historisch-kritischer Leben-Jesu-Forschung. Er beschränkt sich ... auf jene Daten, die der Wissenschaft jeweils als gesichert gelten", 12) etwa hilft nicht viel, wenn nicht zugleich nach den Möglichkeitsbedingungen adäquaten Erkennens des „irdischen Jesus" gefragt wird. Welcher von beiden kommt jeweils im ersten und dann besonders im zweiten Kap. in den Blick? Kann überhaupt – in historisch-kritischer Zurückhaltung des eigenen Bekenntnisses – die Frage, „was für ein Mensch denn Jesus gewesen sei" (26), gestellt werden, ohne daß man im Ansatz bereits Gottheit und Menschheit Jesu voneinander scheidet, die, der grundlegenden Einsicht Chalcedons wie schon aller neutestamentlichen Autoren zufolge, nicht voneinander zu scheiden sind, wenn man nach der Persönlichkeit dieses Menschen fragt.

Gegen Ende des Buches hebt Sch. als Wesensmoment (biblischer Epiphaniechristologie) heraus, daß „Gott sich in einem gewöhnlichen Menschenleben, im Wirken, Leiden und Sterben des Menschen Jesus geoffenbart hat" (127). Wie geht dies aber mit der Ansicht zusammen, daß der Osterglaube – als der entscheidende Ort christologischer Erkenntnis – „nur auf eine göttliche Intervention zurückgeführt werden kann" (53), also einen weiteren Offenbarungsakt Gottes nach dem Abschluß dieses Menschenlebens? Fällt Sch. nicht doch – bei aller berechtigten Kritik an „den sehr komplizierten und fragwürdigen Rekonstruktionen des ... Frankfurter Neutestamentlers" (vgl. 49) – hinter den mutigen Schritt R. Peschs zur Überwindung des künstlich ausgeworfenen Grabens zwischen Karfreitag und Ostern zurück?[1]

[1] Vgl. meine fundamentaltheologischen Überlegungen zum primären Ort der Ostererfahrung in „Christologische Brennpunkte" (Essen 1977), die Sch. wohl noch nicht zugänglich waren.

Ein wenig unter dem sonstigen Niveau des Buches scheint mir der abschließende Versuch zur Ehrenrettung Anselms von Canterbury zu liegen: „Es ging also nicht um die verletzte Eitelkeit eines Feudalherrn, um den Rachedurst eines Despoten, sondern um das Wohl und Wehe der Menschen, die einem verantwortungsbewußten Herrn anvertraut waren" (131). Gibt es zwischen diesen Alternativen nicht noch ein anderes: die durch nichts Menschenmögliches wiedergutzumachende Beleidigung der unendlichen Liebe Gottes und damit Störung einer Ordnung, die nur diese Liebe wiederherstellen kann? Wenn dann am Ende „das neugewonnene historische Verständnis der Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury ... ein Impuls sein (soll), nach der Rolle und den Funktionen Gottes und seines Christus im Rahmen einer wirklich humanen, pluralistischen Gesellschaft zu fragen" (132f), so erscheint mir dies als eine Einführung in eine Christologie, die besser nicht sein sollte.

Essen Hansjürgen Verweyen

Anthropologie als Thema der Theologie. Hrsg. von Hermann Fischer. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 212 S. kart. DM 32.–

Der vorliegende Sammelband faßt die Ergebnisse der Studien der Fachgruppe Systematische Theologie zusammen, welche innerhalb der 1974 gegründeten wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie arbeitet. Einige Beiträge sind Referate des III. Europäischen Theologenkongresses in Wien vom 4. bis 8. 10. 1976, andere wurden auf einer Fachgruppentagung vom 6. bis 8. 10. 1975 in Würzburg vorgetragen. Wie der Herausgeber erklärt, sollten zwei verschiedenen Interessen in der Publikation vereinigt werden. Einmal geht es darum, „das Erbe der Theologie Karl Barths und Rudolf Bultmanns zu reflektieren", zum anderen soll „auf das zentrale, in der gegenwärtigen Theologie vielfach behandelte Problem der Anthropologie" (Vorwort) reflektiert werden. Beide Aspekte hängen für die Autoren offenbar in der grundlegenden Einsicht der christlichen Theologie zusammen, „daß Theologie als Rede von Gott zugleich Rede vom Menschen ist, die menschliche Wirklichkeit also den fundamentalen Bezugspunkt für die theologischen Aussagen darstellt" (9). Hermann Fischer weist in seiner Einführung mit dem Titel „Tendenzen zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie" darauf hin, daß diese Einsicht den Standort der Theologie unter den Bedingungen des neuzeitlichen Bewußtseins konstituiert und bereits von Calvin programmatisch formuliert worden sei. Es wird auch auf Schleiermacher verwiesen, welcher den Plan hatte, seine Glaubenslehre als theologische Anthropologie zu konzipieren und von einem solchen Verständnis von Theologie eine freiere und lebendigere Behandlungsweise der Glaubenslehre erhoffte. Fischer vermißt, daß ein so konzipiertes Programm von Dogmatik bisher nicht eingelöst worden ist. Denn statt einer solchen Konzeption „zeichnet sich im 20. Jahrhundert hingegen die aufschlußreiche Entwicklung zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie in dem Sinne ab, daß das christliche Verständnis des Menschen zunehmend auch außerhalb des dogmatischen Gesamtentwurfes christlicher Lehre zur Darstellung kommt" (11). Er sieht darin „eine hintergründige Ironie" am Werk, weil die sogenannte „dialektische Theologie" bei Emil Brunner mit einer schroffen Polemik gegen Schleiermacher einsetzte, gleichwohl aber sehr bald begann, theologische Anthropologie zu treiben. Fischer bietet eine wohl vollständige Literaturliste solcher theologischer Anthropologien, angefangen von Emil Brunners „Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein" aus dem Jahr 1930 bis hin zu Jürgen Moltmanns „Wer ist der Mensch?" (1975) und Thielickes Entwurf einer christlichen Anthropologie mit dem Titel: „Mensch sein – Meinsch werden" (1976).

Warum kommt es in der Theologie unseres Jahrhunderts zu einem solchen explosionsartigen Aufbruch theologischer Anthropologie? Fischer begründet dies im Rückgriff auf eine These von Odo Marquard über die Neubelebung der philosophischen Anthropologie in unserem Jahrhundert. Danach ist philosophische Anthropologie als Bewegung des Denkens durch eine Abkehr von der traditionellen Schulmetaphysik und der mathematischen Naturwissenschaft als Hinwendung zur Lebenswelt bedingt. Für Marquard bedeutet dies zugleich einen Rückgriff auf die Natur des Menschen in der Abwendung von der Geschichtsphilosophie. Nach Fischer muß nun in diese anthropologische Bewegung auch die Theologie einbezogen werden. Es ist zu fragen, „wieweit Marquards Deutung der hohen Kursgängigkeit philosophischer Anthropologie den theologischen Entwicklungsprozeß mitumgreift" (14). Dabei spielt der von E. Brunner geprägte Begriff des „Anknüpfungspunktes" und Bultmanns Begriff des „Vorverständnisses" eine entscheidende Rolle. Sie zeigen nämlich, daß es hinsichtlich der Bedeutsamkeit der Anthropologie zwischen Philosophie und Theologie nicht nur zu einer epochalen Gleichsinnigkeit der Tendenzen kommt – diese These Fischers läßt sich ja durchaus auch im Hinblick auf die katholische Theologie verifizieren –, sondern gibt nach Fischer auch „einen Hinweis auf das Motiv für die Gesprächsbereitschaft und -willigkeit der Theologie mit der Philosophie und neuerdings den Humanwissenschaften ..." (15). Beide Termini konvergieren dabei für Fischer im gemeinsamen sachlichen Interesse der Philosophen und Theologen an „Wirklichkeit". Von theologischer Seite erhofft man sich am Gespräch mit der Anthropologie philosophischer Art und mit den Humanwissenschaften „eine Vermittlung mit der Erfahrung des wirklichen Menschen" (15), und zwar angesichts eines in der Vergangenheit „oft zu phantastischen" Verständnisses des Menschen sowie der „wachsenden Diskrepanz von kirchlicher Lebenswelt und allgemeinem Bewußtsein" (15). Dieser Versuch, den wirklichen Menschen des neuzeitlichen Bewußtseins und seine grundlegenden Lebenseinstellungen für das Verständnis der christlichen Botschaft wiederzugewinnen, muß sich allerdings auch der Tatsache stellen, daß die Philosophie heute nicht mehr als Fundamentalwissenschaft verstanden werden kann. Sie hat nämlich entscheidende, „den Menschen und seine Welt berührende Themen und Fragestellungen" an andere Wissenschaften verloren, die man „als Erfahrungs-, Human- oder Sozialwissenschaften zu bezeichnen pflegt", so daß sich „der Gesprächspartner der Theologie vervielfältigt" hat und sich die Kommunikation als „interdisziplinäre" vollzieht. Fischer bemerkt dabei mit Recht, daß dieser sehr „gängige Begriff" zwar eine „sachliche Notwendigkeit ... artikuliert", aber auch „eine Verlegenheit kaschiert" (18).

Eben damit stoßen wir auf das Problematische des vorliegenden Sammelbandes. Er enthält eine Reihe von fundierten Beiträgen, welche innerhalb des jeweiligen Sachzusammenhanges wichtige Partien des Dialoges zwischen Theologie und anderen Wissenschaften zur Sprache bringen, welche sich mit dem Menschen beschäftigen. Es gelingt aber kaum, über das zitierte Interesse an Kontakten der Theologie mit heutigen außertheologischen Fragen nach dem Menschen hinaus, den Punkt deutlich zu machen, aus dem eine Theologie erwachsen könnte, welche als ganze, unbeschadet ihres theologischen Charakters, anthropologisch wäre, wie es der Rückgriff auf Schleiermacher verlangt. Es müßte eine Theologie sein, die weder anthropozentrisch noch autonomistisch wäre, sondern zeigen könnte, in welchem Sinne und aus welchem Grunde der Mensch als Mensch sich als der mögliche Hörer einer möglicherweise ergehenden Offenbarung (im Sinne K. Rahners) erweisen läßt. Jedenfalls weichen die verschiedenen Beiträge des Bandes in dieser entscheidenden Frage stark voneinander ab. Nach Erhard Kamlahs Darstellung der Anthropologie als Thema der Theologie bei Rudolf Bultmann ist für diesen ein solcher ein für allemal anerkannter Ansatzpunkt unmöglich. Eben darum führt das Denken, diese Unterscheidung muß man, auch wenn man in der Frage jenes Ansatzpunktes anders denkt, für fruchtbar halten, „nicht zum Weltbild, vielmehr zur Struktur der Welterfahrung" (37), von daher zur Freiheit und zur Ungewißheit der Zukunft. Christofer Frey vertritt in seinem Beitrag „Zur theologischen Anthropologie Karl Barths" dagegen die These, Barth sei es „zu danken, daß er so provokant einseitig Anthropologie in der Christologie begründete" (67). Von diesem Standort aus kommt es zu einer sehr lesenswerten theologischen Kritik der Systemtheorie, der Herstellung einer „idealen Sprechsituation im Sinne von Habermas oder der Theorie der ‚original position' bei Rawls" (66). Freiheit, auch für Frey ein entscheidender Gesichtspunkt, konstituiert sich erst im Sinne Barths dadurch, daß sie abläßt, hochmütig sich selbst zu begründen, indem sie sich „dem ans Kreuz gegangenen Gottessohn anheim" (67) stellt. An Freys Beitrag wird auch erneut der Vorbehalt evangelischer Theologie gegen die Transzendentalphilosophie sichtbar und Barths Denken als Versuch dargestellt, den Subjektivismus der Transzendentalphilosophie durch den radikalen Verweis auf die Objektivität des Offenbarungsereignisses zu überwinden. Leider wird, das ist vom

ökumenischen Gesichtspunkt her sehr zu bedauern, ein Verständnis von Transzendentalphilosophie, wie es die Theologie Karl Rahners mitkonstituiert, mit keinem Wort erwähnt. Gerade von hierher wären aber manche Schwierigkeiten, denen sich die Autoren des vorliegenden Bandes gegenübersehen, einer Lösung entgegenzuführen. Es würde dann deutlich, daß die Offenbarung unbeschadet ihrer Unableitbarkeit, die im souveränen Handeln Gottes selbst gründet, eine Offenheit des Menschen für diese Offenbarung voraussetzt, die gerade nicht in den Fixierungen eines „Menschen" – oder „Weltbildes" besteht. Darum vermag sie den Menschen nicht nur in seiner Geschichtlichkeit zu sehen, sondern diese noch einmal als eine Struktur des Menschen transzendental zu begründen. Von daher wäre auch die Meinung Fischers zu revidieren, die er von Marquard übernimmt, Anthropologie müsse im Gegenzug zu Geschichtsphilosophie betrachtet werden. Daran mag historisch einiges richtig sein, die These trifft aber sachlich nicht zu.

Am meisten mit dem hier im Anschluß an Rahner vertretenen Gedanken einer Vermittlung von Philosophie und Theologie dürfte der Beitrag von Gerhard Sauter „Mensch sein – Mensch bleiben. Anthropologie als theologische Aufgabe" übereinstimmen, so daß vor allem von seinem Ansatz her ein weiterführendes ökumenisches Gespräch um das Thema Theologie und Anthropologie zu wünschen wäre. Sehr wichtig erscheint uns seine Warnung der Theologie „in einen Ethizismus hineinzugeraten, der die Anthropologie bedroht und sie zu wesentlichen Teilen schon aufgelöst hat" (116). Dabei müßte freilich, wie sich im Blick auf andere Beiträge des Bandes zeigt, die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Humanwissenschaften wissenschaftstheoretisch thematisiert werden, um den Dialog der Theologie mit beiden von ihrer Unterschiedenheit her aufgreifen zu können.

Der Band enthält außer den genannten noch folgende Beiträge: Wilfried Härle, Humanität. Überlegungen zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik; Joachim Track, Erfahrung und Interpretation, Überlegungen zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik aus sprachkritischer Sicht; Falk Wagner, Der Mensch zwischen Selbstbestimmung und Abhängigkeit. Thesen zum Verhältnis von Anthropologie, Ethik und Gotteslehre; Eilert Herms, Die Funktion der Realitätsauffassung in der Psychologie Sigmund Freuds. Überlegungen zur möglichen Bedeutung von Theo-logie für die psychoanalytische Theoriebildung; Hans-Martin Barth, Partnerzentrierte Seelsorge als Herausforderung an die systematische Theologie.

Oberhausen Georg Scherer

Flury, Johannes: **Um die Redlichkeit des Glaubens.** Studien zur deutschen katholischen Fundamentaltheologie. – Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag 1979, XV, 325 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd 13) kart.

Vf., evangelischer Pfarrer in Sent (Engadin), hat sich der staunenswerten Mühe unterzogen, in der Hauptsache gestützt auf Sekundärliteratur, das Anliegen katholischer Fundamentaltheologie (Fth) herauszuarbeiten und kritisch zu würdigen. Die Frucht seiner Arbeit legte er im Herbst 1977 der Theol. Fakultät Zürich als Diss. vor, die dann unverändert in der obengenannten Reihe erschien.

Was der Leser zu erwarten hat, sagt Vf. in dem Abschnitt „Eingrenzungen" (2ff). Eine Geschichte der katholischen Fth ist nicht beabsichtigt (vgl. 2; 149). Unter Beschränkung auf den deutschen Sprachbereich – zur Verdeutlichung geht Vf. aber auch auf Bautain, Blondel, Rousselot und die Positionen der „Nouvelle Théologie" ein – setzt Vf. drei Schwerpunkte: Er arbeitet die Bedeutung des Vaticanum I für die Ausformung der sogenannten „traditionellen Fth" im Zuge der Neuscholastik heraus, behandelt dann die durch die „Modernisten" hervorgerufenen Wirren und ihre Auswirkung auf die Apologetik sowie die Reaktion des kirchlichen Lehramtes darauf und den noch konsequenteren Ausbau der traditionellen Form der Fth im Geiste der Neuscholastik als Antwort auf die Reaktion des Lehramtes und stellt schließlich als dritten Schwerpunkt die Versuche dar, Neuansätze zu finden, die zu einem Pluralismus von fundamentaltheologischen Konzepten führten.

In sachlicher Hinsicht geht Vf. so vor, daß er „exemplarische Positionen" (5) einer Anzahl von katholischen Theologen eingehend behandelt. Die Auswahl geschieht unter dem leitenden Interesse, „möglichst deutliche Beispiele für fundamentaltheologische Problemstellungen präsentieren zu können" (21).

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile, von denen der erste die Überschrift trägt: „Die Ausformung der Fundamentaltheologie bis zur und in der Modernistenkrise". Vf. sucht den geistigen Standort der Kirche um die Mitte des 19. Jh.s folgendermaßen zu bestimmen: In geistig-philosophischer Hinsicht war sie geprägt von der Neuscholastik (vgl. 18f). Angesichts der politischen und sozio-kulturellen Strömungen infolge von Revolutionen betrachteten sich Papst und Kurie als Hort der „Restauration". Es entwickelte sich eine „defensive(n) Haltung, die geradezu zum Merkmal der katholischen Kirche und der Schultheologie werden sollte" (12).

Vf. kommt dann auf den sog. Syllabus und auf die Vorarbeiten zum Vaticanum I zu sprechen, um darauf dessen Konstitution „Dei filius", in der „nichts weniger als eine Grundlegung der Fundamentaltheologie als Wissenschaft geleistet wurde" (42), eingehend zu analysieren.

Das Kernstück des ersten Teils bildet der Abschnitt mit der Überschrift „Die traditionelle Fundamentaltheologie im Umkreis des Vatikanums". Anhand von Hettinger, F.: Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik wird die in der demonstratio religiosa, christiana und catholica entfaltete fundamentaltheologische Thematik dargestellt. Daran schließt sich die Kritik an F. Hettingers Positionen.

Nach kritischen Bemerkungen, welche die „schillernden Begriffe" Modernismus und Antimodernismus betreffen, führt Vf. den Begriff „Neuapologetik" für die fundamentaltheologischen Neuansätze ein und stellt sie der „traditionellen oder neuscholastischen Schultheologie" gegenüber (90). In diesem Zusammenhang verwendet er die Begriffe „Reformkatholiken" und „Reformkatholizismus" (2; 102), die aber ebenso schillernd und unbestimmt seien. Zur Sprache kommen die „Immanenzapologetik" des Philosophen M. Blondel und die Anliegen von H. Schell.

Nach einer kurzen Analyse des Dekrets „Lamentabili" und der Enzyklika „Quanta cura" sowie des Antimodernisteneides wendet sich Vf. den deutschen Antimodernisten zu. Er bezeichnet es als ein Ziel seiner Arbeit, „den Antimodernismus als Konsequenz der neuscholastischen Fundamentaltheologie darzustellen" (114). „Durch den Gegensatz zum Modernismus wird die traditionelle Fundamentaltheologie durchwegs zu einer Verschärfung ihrer Positionen geführt" (128). Gewissermaßen als Resümée stellt Vf. fest: „Man wird gewiß nicht bestreiten können, daß die traditionelle Fundamentaltheologie durch ihr Vorgehen hie und da geradezu kontraproduktiv gewirkt hat. Nur so ist die harte Kritik an dieser Form verständlich, wie sie durch die Modernisten und die Vertreter der Neuansätze geübt wurde" (135, Anm. 331).

Von der im zweiten Hauptteil („Auf dem Weg zu einer neuen Fundamentaltheologie") bearbeiteten, ungemein großen Stoffülle kann nur in knappsten Andeutungen ein ungefähres Bild vermittelt werden. Im ersten Abschnitt werden K. Adam, K. Eschweiler und G. Söhngen besprochen, soweit sie veränderte Positionen gegenüber der von der Neuscholastik geprägten traditionellen Fth beziehen.

In einem weiteren Abschnitt stellt Vf. „das Fortbestehen der traditionellen Fundamentaltheologie" (199) „bis weit in die sechziger Jahre" (sc. unseres Jh.s) fest (vgl. 199, Anm. 132). Das besagt, daß die Struktur des fundamentaltheologischen Beweisganges durchweg erhalten bleibt, daß die Fth als „Vorbau" zur eigentlichen Theologie (jedoch durchaus als theologische Disziplin) verstanden wird (201). An Neuerungen erwähnt Vf. u. a. folgende Punkte: „Die Kritik ist genauer" (202). Die Fth berücksichtigt stärker die historisch-kritische Methode der exegetischen Wissenschaft (vgl. 205f). Vf. weist auf die in der Fth von A. Kolping hervortretende „beeindruckende und überwältigende Fülle von Material und Literatur, von exegetischen, philosophischen und religionsgeschichtlichen Fakten" hin, die „letztlich zur Absicherung der in sich gleich gebliebenen Ansicht vom rational erkennbaren und vom Ungläubigen nachvollziehbaren Vorbau des Glaubens und der Theologie dient" (202). „Nicht nur die Glaubwürdigkeit, auch die Glaubwilligkeit wird hervorgehoben, m. a. W. subjektive Momente bleiben nicht völlig ausgespart" (203). „Kolping will die Glaubensbegründung als solche mehr in das Personale verlegen" (215). Der Atheismus wird differenzierter und die Aufgabe der Fth ihm gegenüber eindringlicher gesehen, wobei wiederum auf A. Kolpings Fth hingewiesen wird (vgl. 207f). „Immer mehr wird in neuester Zeit auch von der traditionellen Form die hermeneutische Bedeutung der Fundamentaltheologie herausgearbeitet" (211).

Im letzten, umfangreichen Abschnitt werden fundamentaltheologisch bedeutsame Positionen der „Nouvelle Théologie", P. Rousselots und K. Rahners behandelt.

Im kurzen dritten Hauptteil äußert sich Vf. nach einem gedrängten Rückblick auf den in seiner Arbeit eingeschlagenen Weg kritisch zur katholischen Fth und macht Bemerkungen zu einer evangelischen Fth, wobei er es bei „etwas kryptischen Hinweisen" (299) bewenden läßt.

Rez. bemühte sich, von dem Inhalt des Werkes einen Eindruck zu vermitteln, um die Stoffülle anschaulich zu machen, die Vf. unter fast ausschließlicher Benutzung von Sekundärliteratur bearbeitet hat, wie eingangs schon bemerkt. Seine wissenschaftliche Leistung besteht also darin, daß er die ausschlaggebenden Themen der Fth in ihrer verschiedenen Ausformung und Behandlung im Laufe eines Zeitraumes, der sich vom Vaticanum I bis in die siebziger Jahre unseres Jh.s erstreckt, anschaulich darstellt, um zunächst einmal zu einem besseren Verständnis der katholischen Fth beizutragen (vgl. VII). So zeugt die Arbeit von einem enormen Fleiß des Vf.s, der auch Frucht getragen hat; denn was die katho-

lische Fth will und welche Wege sie zu ihrem Ziel einschlägt, ist sachlich einwandfrei dargestellt.

Zur rechten Beurteilung seines Werkes sind aber auch die weiteren Ziele zur Sprache zu bringen, die Vf. mit seiner Arbeit verfolgt.

Sie hat „nicht in erster Linie eine kontroverstheologische Zielsetzung" (2), sondern soll – im Sinne heutiger ökumenischer Bestrebungen – dazu dienen, „das Verständnis für die gegenseitige theologische Arbeit zu fördern" (2). Vf. findet denn auch freundliche Worte für die katholische Fth. Er spricht von ihren „großen Leistungen" (296; 299), von einer „Bewunderung abnötigenden Entwicklung" und von einer „Durchhalte- und Wandlungskraft ohnegleichen" (299) und weist mit Recht darauf hin, daß alle in den letzten Jahren unternommenen Versuche von Fundamentaltheologen, ihre Disziplin neu zu gestalten, bisher noch keinen Ansatz erkennen lassen, der sich so durchzusetzen vermochte wie der in der traditionellen Fth (vgl. 218).

Vf. spart jedoch nicht an Urteilen, die von seinem protestantischen Standpunkt aus gefällt werden, und übt Kritik an der gesamten Struktur des fundamentaltheologischen Beweisganges. Er spricht – ganz mit Recht – davon, „daß in der Fth alle konfessionellen Differenzen zusammenlaufen und alle Themen der Kontroverstheologie hier berührt werden" (87). Er erinnert an die Frage des Glaubensverständnisses, des Kirchenbildes, der Autopistie der Schrift, an die Erbsündenproblematik und die damit verbundene Frage nach der Möglichkeit natürlicher Theologie, an die Problematik um die praeambula fidei wie auch an die Kontroverse um Autorität und Amt in der Kirche (vgl. 88). Von da aus kommt er zu dem Urteil, daß „das fundamentaltheologische Problem selbst als das kontroverstheologische Problem bezeichnet" werden müsse (88), daß ein anderer Weg gangbar sei und begangen werden müsse (vgl. 298), daß „damit gewiß die katholische Ausformung dieser Disziplin, um einmal pauschalierend und ungeschützt zu formulieren, als Irrweg bezeichnet werden" könne (299). Da Vf. bemerkt, er müßte dem vorliegenden Werk ein weiteres anhängen, wenn er das konfessionelle Problem, und damit eines der wichtigsten fundamentaltheologischen Probleme, in extenso behandeln wollte (vgl. 299), muß auch Rez. alle damit zusammenhängenden strittigen Fragen im Raume stehen lassen, zumal hier alle Differenzpunkte unmöglich zur Sprache gebracht werden können, die kaum überwindbare Bekenntnisverschiedenheiten signalisieren.

Rez. vermag nur einige Dinge herauszugreifen, die vom katholischen Standpunkt aus einer Korrektur bedürfen bzw. Fragen provozieren.

Mit Bezug auf die im Zusammenhang mit dem heute weit verbreiteten Phänomen des Atheismus von A. Kolping erhobene Forderung, es müsse eine größere Rationalität der Glaubensvorlage erreicht werden, meint Vf.: „Durchwegs ist die Tendenz zu vermerken, durch größere Rationalität Überzeugungen zu vermitteln" (207, Anm. 158). Er verlangt: „Er (sc. Kolping) müßte dann aber zeigen, was für Auswirkungen die bessere Rationalität auf die credentitas haben könnte, ohne zugleich einem unerträglichen Rationalismus zu verfallen" (207). Man ist leicht geneigt, die Gegenfrage zu stellen, ob etwa eine auf anspruchslosem Niveau stehende Rationalität die Einsicht in die Glaubenspflicht besser fördert. Es drängt sich auch die Erwägung auf, daß der Mensch eine undurchschaubare Einheit von Vernunft, Wille und Emotionalität bildet, in der die Vernunft eine gewichtige Rolle spielt, und daß alle drei Komponenten aufeinander einwirken, allerdings in einer geheimnisvollen Weise, die für uns undurchdringlich bleibt und nicht weiter aufzuhellen ist.

Aus dem dritten Hauptteil möchte Rez. nur auf einen Punkt eingehen, nämlich – wie Vf. schreibt – „auf die Behandlung des Gottesbegriffs in verobjektivierter Weise, von der aus in einer perfectio-Struktur zur Behandlung des Gottesbegriffs des Alten und Neuen Testaments weitergeschritten werden kann. Einem solchen Vorgehen gegenüber, geschehe es nun in bezug auf Gott, auf den Glauben oder die Offenbarung, hat die Fundamentaltheologie (sc. die evangelische) ihren entschiedenen Protest anzumelden" (297). Ist dies die einzig mögliche Stellungnahme? Rez. möchte das verneinen, muß es aber bei „etwas kryptischen Hinweisen bewenden lassen", um ein Wort des Vf.s (s. o.) aufzunehmen. Aus dem AT und NT, die rein „als historische Zeugnisse" (6) betrachtet werden, wird in geistesgeschichtlicher Forschung das sich durch die Jahrhunderte trotz aller nationalen Katastrophen Israels stets gleichbleibende, über alles erhabene, zutiefst ethisch bestimmte „Antlitz Gottes" (wie A. Kolping formuliert), das im Leben und in der Lehre Jesu von Nazareth zu erneutem, höchstem Leuchten gebracht wird, plastisch herausgearbeitet, damit so der vorgläubige Mensch Gottes a n s i c h t i g wird – das erklärte Ziel katholischer Fth. Kann diesem Weg gänzlich die Berechtigung abgesprochen werden? Ist es unmöglich, daß der Hörende daraufhin „mein Gott" sagt, was, wie Vf. betont, der Sinn aller Rede von Gott in der Theologie ist (vgl. 297)?

Was die demonstratio catholica betrifft, so spricht Vf. zweimal (126; 127) von der „Divinisierung" des Papstamtes. Nimmt man den Begriff in seiner allgemein anerkannten Bedeutung, meint Rez., daß es sich hier um eine unsachliche, dazu überflüssige Polemik handle; denn kein Theologe kann im Ernst die katholische Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes unter eine solche Kategorie subsumieren.

F r e i b u r g i. B r. A l f r e d K r ö m e r

Wenz, Gunther: **Subjekt und Sein.** Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs. – München: Kaiser 1979, 352 S. (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie, Bd 3) kart. DM 45.–

Diese Arbeit entstand als Diss., und zwar im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität München unter Anleitung von Prof. Pannenberg. Sie wurde dort 1976 abgeschlossen.

Der erste Hauptteil A („Die Grundstruktur der Theologie Paul Tillichs" [= T.]) geht dem Einfluß nach, den die Spätphilosophie Schellings auf T. ausgeübt hat. Vorausgeschickt werden „Prolegomena" („Theologiegeschichtliches und Biographisches"), die aber durchaus als integrierender Bestandteil des Ganzen verstanden werden wollen. Teil B („Entfaltung und Aporetik der Theologie Paul Tillichs") sucht Schwerpunkte herauszustellen, die T.s philosophisch-theologisches Bemühen markieren („metalogische Methode", „Religionsproblematik", „Theologie der Kultur", „Wissenschaftslehre", „Symboltheorie", „Offenbarung") und gleichzeitig die inneren Widerstände aufzuzeigen, die sich seinen eigenen Intentionen in den Weg stellen. In Teil C schließlich geht es um „Die Endgestalt der Theologie Paul Tillichs", wie sie in „Pneumatologie", „Christologie" und „Gotteslehre" entfaltet wird.

W. geht davon aus, daß mit den Begriffen „Subjekt" und „Sein" nicht irgendwelche Teilaspekte des T.schen Systems benannt werden, sondern daß es sich um einander zugeordnete, wenn auch keineswegs gleichrangige Leitbegriffe handelt, die den Weg des Philosophen und Theologen von Anfang bis Ende bestimmen. Die Grundproblematik akzentuiert sich während des Weges unterschiedlich, hält sich aber im Kern durch. Sie läßt sich so formulieren: Wie kann der Mensch einerseits als „Subjekt", d. h. als selbständig denkendes und entscheidendes Wesen verstanden werden, und wie kann andererseits verhindert werden, daß sich das „subjektive" Tätigsein in sich selbst verschließt, statt sich als endlich, d. h. einer vorgegebenen Wirklichkeit, dem „Sein", verdankt zu erfahren und sich dadurch vor einem unproduktiven Kreisen in sich selbst und um sich selbst zu bewahren?

Das Charakteristische der Arbeit von W. besteht darin, daß er den von T. eingeschlagenen Weg, der auf eine Vermittlung der beiden oben angedeuteten Gedankenstränge abzielt, möglichst weit nach- bzw. mitzugehen versucht, hierbei aber auf Engpässe stößt und diese von einem anderen Ansatz her zu überwinden sucht.

Wir können in diesem Rahmen den Weg nicht noch einmal als ganzen ausschreiten. Wir möchten uns an einer bestimmten Stelle den beiden zugesellen, an einer Stelle, der W. eine Schlüsselbedeutung zuschreibt: „Unsere Kritik an Tillichs Theologie hat dessen Revelationslehre als für sämtliche Aporien seines Denkens verantwortlich erwiesen" (228). Unter Revelation verstehen T. und W. in erster Linie die Offenbarung Gottes in und durch Jesus Christus.

W. zieht ein frühes Dokument („Die christliche Gewißheit und der historische Jesus. 128 Thesen", 1911, S. 192, Anm. 5) heran, um die Eigenart des T.schen Ausgangspunktes zu verdeutlichen. Hier geht es T. nicht nur darum zu zeigen, daß es faktisch schwierig ist, die Glaubensgewißheit auf den historischen Jesus zu gründen, sondern er setzt die Akzente prinzipiell anders. Entscheidend für die Glaubensgewißheit ist nicht der historische Jesus, sondern die „in der Gemeinde repräsente Christuswirklichkeit" (203).

Im Blick auf die Ausgangsproblematik muß „Gemeinde" dem Leitbegriff „Subjekt" und „Christuswirklichkeit" dem Leitbegriff „Sein" zugeordnet werden. Bedeutsam ist nun, daß hier beide Wirklichkeiten so sehr ineinander verschränkt werden, daß sie kaum noch unterschieden werden können. Nach W. zeigt sich das nicht zuletzt am Gewißheitsgrad des Glaubens. Die „certitudo", die nur Gewißheit ist, insofern sie sich immer wieder neu des außerhalb des Bewußtseins liegenden Grundes zu vergewissern sucht, weicht der „securitas", der „unmittelbaren Selbstgewißheit" (203 – vgl. auch S. 205 Anm. 18). Das heißt in letzter Konsequenz: „Gemeinde" und „Christuswirklichkeit" lassen sich kaum noch voneinander abheben, „die Damaligkeit des Wirkens Jesu" wird „an die Peripherie des Gesichtskreises" gerückt (ebd.).

W. weist darauf hin, daß T. sich hier und von hier ausgehend immer neu in Schwierigkeiten verwickelt, die sein ursprüngliches Anliegen nicht nur zu gefährden, sondern in Frage zu stellen drohen: „Will Tillich wirklich der Gemeinde und ihrem Glauben un-

mittelbare Gewißheit zusprechen? – Der Textbefund deutet unzweifelhaft darauf hin! Aber kann Tillich tatsächlich securitas anstreben wollen? – Wäre ihm die Konsequenz bewußt, er könnte es nicht. ... Das Christentum hätte keinen andern Grund als sich selbst und ginge damit seines Vermitteltseins verlustig, das doch für Tillich gerade sein Wesen bildet" (204).

Den „tiefsten Grund" für die Schwierigkeit T.s, seinen eigenen Intentionen treu zu bleiben, sieht W. in der Tatsache, „daß seiner Theologie der Bezug zur geschichtlichen Selbsterschließung Gottes letztlich äußerlich bleibt. ... Wo man das Historische im Christentum ausblendet, verliert man auch die Transzendenz Gottes und verfällt eigener Unmittelbarkeit" (328f). Hier macht sich der Einfluß Pannenbergs geltend. Nach ihm läßt sich die Tendenz des Subjekts, bei sich zu bleiben, nur durch den Bezug zur Geschichte aufheben, durch den Bezug zu all dem, was sich gerade aufgrund seiner „Zu-Fälligkeit" nicht vom Subjekt setzen bzw. herleiten läßt (318). Mehr noch: im Hinblick auf Jesus von Nazareth glaubt Pannenberg zeigen zu können, daß „produktiv tätige Subjektivität" die „Christusoffenbarung" zur „Voraussetzung" hat, denn „dem Kontingenzcharakter des Heilsgeschehens korrespondierte ein geschichtliches Verständnis des Menschen, welches die Auffassung einer immerseienden menschlichen Wesensnatur verabschiedete und anthropologische Bestimmungen wie ‚Weltoffenheit', ‚Exzentrizität', ‚produktive Selbsttätigkeit' allererst ermöglichte" (215f). Die Unterstreichung der „Bedeutung der historisch-kritischen Forschung" ist vor diesem Hintergrund nichts anderes als eine notwendige Konsequenz, denn hier geht das Subjekt aus sich heraus auf die geschichtlichen Tatsachen zu, nimmt sie in ihrer „Gegen-Ständlichkeit" ernst, degradiert sie nicht zu seinem eigenen „Konstrukt" (226f).

Der Wert der Diss. von W. liegt m. E. vor allem darin, daß er mit einer tatsächlich für T. sehr zentralen Fragestellung dessen gesamten Weg in seinen wesentlichen Zügen nachvollzieht. Die Sorgfalt seiner Interpretation bewährt sich nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur (bes. Wagner, Mokrosch, Kolar).

Zu seiner Kritik an T. sei angemerkt: es ist zwar richtig, daß T. dazu neigt, nach vorgefaßten Schemata zu typologisieren und daß ihm die Bedeutung des geschichtlich Einmaligen zumindest tendenziell zu entgehen droht. Aber diese Kritik muß gerade in diesem Zusammenhang relativiert werden. Und zwar ist zu berücksichtigen, daß der „historisch-kritischen Forschung" prinzipielle Grenzen gesetzt sind. Sie zeigen sich vor allem im Hinblick auf die Frage nach der „Historizität der Auferstehung"[1].

Rosendahl Hans Röer

Rechenschaft des Glaubens. Karl-Rahner-Lesebuch. Hrsg. von Karl Lehmann und Albert Raffelt. – Zürich, Köln/Freiburg, Basel, Wien: Benziger/Herder (1979). 53* und 469 S. geb. DM 48.–

Die beiden Herausgeber, als frühere wissenschaftliche Mitarbeiter Karl Rahners mit dessen Schrifttum bestens vertraut, legen in diesem Band 159 Abhandlungen Rahners in thematischer Gruppierung vor. Dieser Reader hat gegenüber systematisch geschlossenen Einführungen in Rahners Werk den großen Vorzug, daß er auch die nichtwissenschaftlichen (insbesondere die spirituellen) Texte Rahners mit einbezieht. So ist der Band hervorragend geeignet, neuen Zielgruppen Zugänge zu diesem Theologen zu erschließen und den mit ihm Vertrauten eine breit gefächerte Wiederbegegnung zu ermöglichen.

R. Bleistein konstatierte in „Stimmen der Zeit" 104 (1979) 714f: „Es könnte nur als Beckmesserei gewertet werden, wenn man diesen oder jenen Beitrag vermißte. Wichtiger scheint die Kritik, daß laut Anmerkung zum Aufbau des Buchs (48*) zuweilen nicht unbedeutende Eingriffe in die Textgestaltung der Beiträge vorgenommen und vor allem die Auslassungen im Text nicht kenntlich gemacht wurden. Ein geschönter Rahner dürfte nicht der ganze Rahner sein; denn es bleibt doch unbestritten, daß es Rahner seinen Lesern zuweilen auch schwer machen kann, ihm zu folgen." Ich kann dieses harte Urteil nicht teilen. Ein stilistisch geglätteter Rahner ist nicht ein verfälschter Rahner, und ein Reader ist von sich her nicht zu wissenschaftlicher Zitation geeignet.

Der Band wird eingeleitet mit einem Porträt K. Rahners von Prälat Karl Lehmann, das erstmals erschienen war in: H. Vorgrimler – R. Vander Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen (Freiburg i. Br. 1970) 143–181, und das hier überarbeitet und aktualisiert wurde. Er enthält ferner für Erstinteressenten eine nützliche Übersicht über „wichtige Veröffentlichungen Karl Rahners" (461–464).

Münster Herbert Vorgrimler

Becker, Gerhold: **Theologie in der Gegenwart.** Tendenzen und Perspektiven. – Regensburg: Pustet (1978). 253 S. (Pustets Theologische Bibliothek) kart. DM 19.80

Dieses Buch verdankt seine Entstehung Gastvorlesungen, die Vf. im Sommer 1976 an der Universidad Javeriana in Bogotá (Kolumbien) gehalten hat. Es hat sich zum Ziel gesetzt, über die wichtigsten Ansätze systematischer Theologie deutscher Provenienz in der Gegenwart zu informieren. Dies geschieht im Kontext der gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Situation.

Der Zielsetzung gemäß wird zunächst das Zueinander von Theologie und Gesellschaft in den Blick genommen. Ein Hinweis auf die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer illustriert die Situation der deutschen Kirche und Theologie in der Öffentlichkeit. Der Übergang von der Volkskirche zur Entscheidungskirche spiegelt sich im Phänomen der Ungleichzeitigkeit im Großen und im Kleinen und den daraus resultierenden Polarisierungen und Konflikten. Die Positiva des deutschen Katholizismus wie seine wirtschaftliche Sicherung, seine publizistische Wirkung oder die Präsenz im Bildungs- und Erziehungsbereich dürfen die Infragestellung der Privilegierung der Kirchen und die Labilität der kirchlichen Lage nicht übersehen lassen. – Die kirchliche Situation der Theologie wird als ambivalent bezeichnet. Soziologie und Psychologie verdrängen die Theologie und damit die Frage nach der Wahrheit des Glaubens. Der desolate Zustand der Theologie manifestiert sich in einem fortschreitenden Funktionsverlust. Das Unbehagen an ihr verlangt nach einer Neugestaltung des Theologiestudiums und findet in der Rollenunsicherheit des Priesterberufs seinen Ausdruck. Die sich abzeichnenden konkreten Veränderungen verraten ein neues Selbstverständnis von Kirche in einer entsakralisierten Welt, das in die Richtung der Gemeindekirche weist. – Schon die Aufklärung hatte der Theologie auf dem Gebiet des Ethos eine gesellschaftliche Funktion zugestanden. Die heute erörterte Alternative Erlösung oder Emanzipation führt in das Zentrum der Frage nach der sozialen Dimension der Theologie. Für die Theologie ergibt sich daraus die Aufgabe, die unverzichtbare Bedeutung Gottes im Kontext menschlicher Freiheitsgeschichte aufzuweisen. Als ihre Wortführer erscheinen dabei: (1) die Theologie der Hoffnung: Entgegen einem sozialethisch orientierten Verständnis von Christentum und Theologie fragt sie nach der rechten Gesellschaft unter eschatologischem Blickwinkel. J. Moltmann ersetzt dabei den mißverständlichen Begriff Eschatologie durch den der Verheißung und charakterisiert den Glauben vor allem als Hoffnung. Die weiterentwickelte Gestalt der Theologie der Hoffnung stellt Moltmanns „politisch-kritische Kreuzestheologie" dar. (2) Die Theologie der Revolution kann als eine Konkretisierung der Theologie der Hoffnung unter extremen politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen gelten. Revolution wird als eine mit der Logik des Glaubens verwandte Grundkategorie des Handelns gefaßt. Sie zielt unmittelbar auf eine Revolution der Theologie selber und fordert deren Befreiung von gesellschaftlichen Dependenzen; die Kriterien dafür entnimmt man der Schrift. Unterschiedlich fällt die Stellungnahme zum Problem der Gewalt aus: sie reicht vom Gewaltverzicht bis zur Gewaltüberwindung. Am Stellenwert der Revolution scheiden sich zwei Richtungen: die eine erblickt in ihr das Hauptthema theologischer Ethik, die andere deklariert sie zur Mitte des Glaubens. Die Theologie der Revolution signalisiert auf alle Fälle eine Wende in der Theologie; sie gibt insgesamt mehr Fragen auf als sie löst und setzt sich unweigerlich Mißverständnissen aus. (3) Die Theologie der Befreiung bildet die lateinamerikanische Form der Theologie der Revolution. Sie empfing ent-

[1] W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz 1975⁴, S. 160 – Kasper räumt zwar Pannenberg ein, daß er „grundsätzlich die gegenseitige Interdependenz von Faktum und Deutung" beachte, aber mit einer nicht unwesentlichen Einschränkung: „er visiert eine Lösung an, die jenseits der Extreme von feststellbarer historischer Faktizität und Auflösung in die bloße Bedeutsamkeit für den Glauben liegt. Dieser Absicht ist grundsätzlich zuzustimmen, auch wenn Pannenberg faktisch die historische Methode doch überfordert und dem Faktum des leeren Grabes vielleicht doch eine Bedeutung gibt, die ihm innerhalb der neutestamentlichen Zeugnisse nicht zukommen kann" (ebd.).

scheidende Impulse von der Bischofskonferenz in Medellin und setzt sich bewußt von der europäischen Theologie ab. Im Zentrum steht der Begriff der Freiheit. Diese Theologie versteht sich als Stimme der Unterdrückten und bezieht ihre Anstöße von der konkret analysierten Wirklichkeit. (4) Die Bewegung „Christen für den Sozialismus" kommt aus der Theologie der Revolution, versteht sich als kirchliche Alternative zur offiziellen Institution und stellt eine ständig fortzuentwickelnde kritische Theorie der Ausbeutungsbedingungen dar. Im Vordergrund stehen strategisch-taktische Überlegungen. Erlösung wird verkürzend als gesellschaftliche Freiheitssicherung begriffen.

Unter dem Titel „Wiederentdeckung der Religion" wird über jene Aufmerksamkeit referiert, die neuerdings das Phänomen Religion in der Theologie findet. Das neuerwachte Interesse an Religion geht Hand in Hand mit einer Schrumpfung des institutionellen Christentums. Der Ausgangspunkt wird in der neuzeitlichen Religionskritik gesucht, die – angestoßen von Hegel – sich mit Namen wie Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Comte, Durckheim oder Weber verbindet und ihre theologische Fortsetzung in Barth, Gogarten und Bonhoeffer findet. Trotz des steigenden Interesses für Religion und religiöse Fragen sieht man sich nicht in der Lage, Religion selber zu bestimmen. Dieser Umstand bringt es mit sich, daß man phänomenologischen Umschreibungen den Vorzug gibt, wie sie durch Trillhaas, Biser oder Luckmann vorgelegt wurden. Unter Hinweis auf die verborgene oder offene Sensibilität für Religion werden „Sinnfrage und Sinnkrise" dem religiösen Themenbereich zugeordnet. Die Aufforderung zur Selbstbesinnung geht heute quer durch alle ideologischen Lager. Autonomie und Fortschritt zeigen ihre tiefe Zweideutigkeit. Die Krise spiegelt sich in den verzweifelten Versuchen des Menschen, die Alleinverantwortlichkeit für die Welt durch Entschuldigungsmechanismen diverser Art abzuwälzen. Wissenschaftsgläubigkeit und Strukturen verdecken die Individualität, technisches Wissen und Können erweisen sich als Bumerang des Fortschritts und der Humanität. Die Protestbewegungen der Jugend und die Revolte der jugendlichen Subkulturen hatten eine religiöse Sensibilisierung zur Folge, ausgelöst durch politische Frustration und die Neuentdeckung des religiösen Potentials. Religion wird darin als Protest und Macht der Ohnmächtigen erlebt. Die Grenzen dieses Aufbruchs markiert jene Grauzone, die bei den „neuen Jugendreligionen" beginnt und beim Wiedererstarken des Okkulten und Magischen endet. Diese Phänomene stellen eine ernste Frage an die Theologie dar. Daneben vollzieht sich nicht weniger eindringlich die Entdeckung der Weltreligionen. Die augenblickliche Lage läßt sich als die des Gesprächs mit den Religionen charakterisieren. Allerdings fehlen der Theologie dazu weitgehend die Voraussetzungen, wie die theologisch begründete Skepsis der Religionswissenschaft und ihre Abstinenz in der Wahrheitsfrage zeigt. Letztere müßte nach W. Pannenberg zur Bezugswissenschaft der Theologie werden. Die systematische Aufarbeitung des Spektrums der Religionen steht aus und an zugleich.

Einen weiteren Schwerpunkt der theologischen Diskussion signalisiert die Frage nach Gott. In ihr konzentriert sich die Grundfrage der Religiosität. Die ausdrückliche weltweite Bestreitung Gottes äußert sich in einer allgemeinen Orientierungs- und Glaubenskrise, die innerhalb der Theologie die Gottesfrage ins Zentrum rückt. Dazu kommt die neuzeitliche Wende von der Kosmologie zur Anthropologie, welche die Theologie auf die Suche nach einem neuen Denkinstrumentarium schickt. Die gegenwärtige Theologie hat diese Herausforderung angenommen, wie ihre Selbstbeschränkung dokumentiert. Durch die Gott-ist-tot-Theologie wurde die Frage nach ureigenster Erfahrung mit Gott wieder neu gestellt. Die geistesgeschichtliche Genese des Atheismus und die Auseinandersetzung mit ihm machen der Theologie eine fortwährende Kritik des Gottesbildes zur Pflicht. Der neuzeitliche Horizont der Gottesfrage ist vor allem durch die anthropologische Wende bestimmt. Die Theologie artikuliert die Gottesfrage als Frage des Menschen, näherhin als Sinnfrage. In der evangelischen Theologie verbindet sich diese Akzentuierung mit der von Barth zu Bonhoeffer verweisenden Bewegung. Im Rahmen der Gottesfrage kommt es zu einer Thematisierung der menschlichen Erfahrung. Das Problem der Erfahrbarkeit Gottes bezieht den Menschen in seiner existentiellen Bedrängnis und Bereicherung in den theologischen Ansatz mit ein. Das bedingt eine neue Weise des Suchens und Fragens nach Gott. Für die Theologie bedeutet das, mehr fundamentale Theologie zu werden. Diese Akzentverschiebung spiegelt sich in der Aufgabenstellung der Fundamentaltheologie, die sich von der Verteidigung zur Grundlegung gewandelt hat. Ihr ist der anthropologische Verweisungszusammenhang in Sonderheit aufgegeben, sie hat sich als integrierendes Moment der gesamten Theologie zu erweisen. Im Zueinander von Glaube und Verstehen, Sprache, Handeln oder Leiden stehen fundamentaltheologische Perspektiven zur Klärung an. Die Problematisierung der Glaubensvermittlung und die Divergenz der Lösungsversuche rufen ein verstärktes Verlangen nach Vertiefung und Verdichtung des Glaubens hervor, das sich in der Forderung einer Kurzformel des Glaubens äußert; als Exemplare dafür werden die theologische, soziologische und futurologische Formel K. Rahners erwähnt.

Einen weiteren Kristallisationspunkt theologischen Bemühens bezeichnet Jesus Christus. Den Auftakt der Vorstellung bildet ein Seitenblick auf das literarische und marxistische Interesse am Mann aus Nazaret. Das literarische Jesusbild ist auf Provokation angelegt. In der anspruchsvollen Gegenwartsliteratur erfreut sich Jesus vornehmer Schonung. Sein Ort ist der der von Staat und Gesellschaft Geächteten. In diesem Kontext ist auch das marxistische Interesse an Jesus anzusiedeln, wie es in Machovec, Kolakowski und Gardavsky zur Sprache kommt. Besondere Beachtung findet die Heimholung Jesu in Denken und Religion des Judentums. Der Glaube an den gemeinsamen Gott der Väter, Jesu exemplarische Beziehung zu Gott und sein authentisches Menschsein faszinieren die jüdische Seite. Nach wie vor aber widersteht der Jude jeder Vergottung Jesu. Der Christ selber könnte am Umgang des Juden mit Jesus lernen, was religiöse Toleranz heißt. Das Gespräch der katholischen Theologie richtet sich auf Person und Geschichte Jesu Christi, jedoch nicht außerhalb der von Glaube und Denken vorgezeichneten Spannung. Den Ausgangspunkt der Christologie hat eine Phänomenologie des Christusglaubens zu bilden. Diese ist nur möglich in einer erneuerten Hinwendung zum irdischen Jesus und einer Weiterentfaltung der Formel von Chalkedon. Die Wiederzulassung der Frage nach dem historischen Jesus lenkt die Aufmerksamkeit auf Phänomene wie die implizite Christologie, die Praxis oder den Glauben Jesu. Die dogmengeschichtliche Hermeneutik findet ihren Niederschlag in einer Aszendenzchristologie, in der transzendentalen Christologie K. Rahners oder dem Entwurf P. Schoonenbergs. Die gegenwärtigen christologischen Tendenzen werden am Beispiel der Konzeptionen von W. Pannenberg, W. Kasper, E. Schillebeeckx und E. Biser vorgestellt.

Unter der Überschrift „Grenzüberschreitungen" werden abschließend Fragerichtungen gegenwärtigen theologischen Denkens skizziert, die sich unmittelbar mit dem Phänomen der Sprache, dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit und dem Praxisbezug von Theologie und Glaube beschäftigen. Die Neubewertung der religiösen Sprache läßt sich an der wachsenden Bedeutung der hermeneutischen Besinnung ablesen; letztere verbindet sich mit Namen wie Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Bultmann, Fuchs, Ebeling, Biser, Danto, Metz oder Sölle. Wissenschaftstheoretische Überlegungen werden sowohl von außerhalb wie von innerhalb der Theologie angestellt. Ausdrücklich genannt werden Pannenberg und Sauter; noch wichtiger aber dürfte Peukerts Theorie der Theologie als Theorie kommunikativen Handelns sein. Die Ausrichtung auf die Praxis dürfte zu den hervorstechendsten Kennzeichen gegenwärtiger Theologie zählen. Ihr verdankt sich die theologische Reflexion auf das Theorie-Praxis-Verhältnis, das Bemühen um einen theologieimmanenten Praxisbegriff oder die Konzeption praktischer Theologie als Handlungswissenschaft. Die Auswirkungen davon tangieren die Relation von Praxis und Wahrheit sowie das Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft vom Menschen als einem aus dem Glauben handelnden Wesen.

Gerhold Becker informiert und referiert in einer zuverlässigen Weise über Strömungen und Perspektiven der heutigen Theologie in Deutschland. Mit Einfühlungsvermögen werden Bewegungen nachgezeichnet, in den geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext gestellt, inhaltlich und schwerpunktmäßig analysiert, Fortschritte in Fragestellung und Antworten aufgezeigt, offene Probleme und Aufgaben notiert. Jeder, der sich einen mehr als oberflächlichen Einblick und Überblick über die weithin unübersichtlich gewordene theologische Landschaft verschaffen will,

wird dankbar nach diesem Buch greifen. Dem, der nach Vertiefung verlangt, bieten ein Literaturverzeichnis und die in den Anmerkungen zitierte Literatur eine wertvolle Ergänzung und Hilfestellung.

Regensburg Christian Schütz

Böckle, Franz: **Fundamentalmoral.** – München: Kösel (1977). 340 S. Ln. DM 32.–

Wohl keine theologische Disziplin erfuhr in den letzten Jahrzehnten eine intensivere Neubestimmung, bis in die grundlegende Konzeption hinein, als die Moraltheologie. Sicher, die Entwicklungsetappen seit der Jahrhundertwende können zum Beispiel an der deutschen Moraltheologie erfaßt werden: Aufwertung der methodischen Argumentation; der biblischen Grundlegung, aber auch der interdisziplinären Ausrichtung; der pastoralen Zielsetzung usw. Während aber noch in der Zeit vor dem Zweiten Vaticanum die Moraltheologie gar nicht so sehr im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stand (von einigen ekklesiogenen Dauerthemen abgesehen), brachten das Konzil und seine Auswirkungen eine entscheidende Wende, welche zwar die Entwicklung der Moraltheologie bis zum Konzil konsequent fortsetzte, ihr zugleich aber auch eine neue Dynamik und erweiterte sachliche Zielsetzung gab. Im Grunde genommen „entdecken" jetzt fast alle theologischen Disziplinen das gesteigerte Interesse an der Herausforderung des Glaubens zur Praxis. Die große Hinwendung zur „Welt" konkret-praktischer Verantwortung erweist sich als eine allgemeine Bewegung und drückt sich aus in der theologischen Begründung existentiellen Engagements mitmenschlicher Zuwendung, politischen und gesellschaftlichen Handelns usw. Die gewissermaßen neue Entdeckung der „Welt" als umfassender und herausfordernder Wirklichkeit, in der und an deren Gestaltung sich das sittliche Engagement von Christen zu bewähren hat, läßt nun die überkommene, eher integralistische Begründungs- und Ausrichtungsstruktur sog. christlicher Moral ein Stück weit fraglich werden. Insofern nämlich, als jene individuellen und sozialen Sachprobleme, um deren Bewältigung es geht, nicht mehr mit der Mentalität einer christlichen Binnenmoral angegangen werden, sondern mit der Absicht, die Konsensmöglichkeiten in der Gesellschaft sachlich zu fördern und zugleich den christlichen Beitrag vom Glaubensstandpunkt aus argumentativ einzubringen. Das aber bedeutet bekanntlich, daß die Identität christlicher Moral noch nicht in der Festlegung und Tradierung eigener sittlicher Normen zu erfassen ist. Es ist vielmehr deutlich, daß Moraltheologie bzw. Theologische Ethik, welche ja der Entfaltung und Bewährung gelebter christlicher Moral dienen soll, das interdisziplinäre ethische Denken mitzuvollziehen hat, um auf diese Weise fähig zu sein, die verhaltensrelevanten Sinnpotentiale christlichen Glaubens aufzuschließen und kritisch-fördernd geltend zu machen. Daher kann es einer moraltheologischen Grundlegung heute in der Tat nicht darum gehen, sich „auf eine systematische Darlegung systemimmanenter Prinzipien zu beschränken. Wir müssen die Fundamente einer theologisch-ethischen Theorie auf dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Situation neu zu begründen versuchen" (15). Deshalb wählt B. für seine Grundlegung der Moraltheologie nicht mehr die traditionellen Titel „Prinzipienlehre" oder „Allgemeine Moraltheologie", sondern „fundamentale Moraltheologie" = „Fundamentalmoral". – B.s Absicht, den Umbruch in der Moraltheologie durch die Einführung eines neuen Begriffs darzutun, kann man zustimmen. Zu fragen ist freilich, ob der Begriff der „Fundamentalmoral" den Umbruch nicht eher verhüllt und zugleich allzu sperrig-monumental wirkt. Doch ist eine Debatte hierüber an dieser Stelle kaum von Belang. Entscheidender ist die Sache; und hier gibt es keinen Widerspruch.

B. unternimmt noch im Vorfeld der Entfaltung seiner Konzeption eine gedrängte Umschreibung der Aufgabe der Fundamentalmoral und der Grundlinien des entsprechenden Konzepts (13–26). Der Kernsatz lautet: „Bezogen auf die gegenwärtige geistes- und kulturgeschichtliche Situation, soll die Berechtigung einer ethischen Theorie zur Wert- und Normbegründung aufgezeigt und dabei speziell die dem christlichen Glauben zufallende Funktion dargestellt werden" (15f). Diese relativ griffige Formel bedeutet erneut: Moraltheologie betreibt aus dem Zusammenhang der gegebenen Wirklichkeitsbedingungen den Prozeß der ethischen Theoriebildung mit, weil auf diese Weise der Beitrag des Christlichen ethik-relevant erschlossen und praxisrelevant eingebracht werden kann. So kann eine unfruchtbare christliche Sondermoral vermieden werden, ohne daß der genuine Anspruch des Glaubens auf Realisierung aufgegeben wird, im Gegenteil.

Die Gesamtdarstellung ist in zwei große Teile gegliedert. Der erste gilt der sittlichen Bestimmtheit der menschlichen Existenz: „Der Mensch zwischen Anspruch und Erfüllung" (30ff); der zweite beschäftigt sich mit dem sog. Objektbereich des Sittlichen: „Grundfragen der Normbegründung" (167ff). Diese klare, durchaus traditionsgemäße Gliederung erhält ihre typische Spezifizierung durch die konkrete Ausgestaltung. Konzeptionelle Klarheit bestimmt dabei auch die Untergliederungen. So stellt der erste Teil den Menschen dar unter dem Anspruch des Sittlichen, den Menschen als Widersprechenden (in Schuld und Sünde) und den durch befreite Freiheit erfüllten Menschen.

Den „Anspruch" (29ff) stellt B. sehr ausführlich und differenziert dar. Dabei läßt er sich naturgemäß, dabei aber auch konsequent vom Interesse an der „Klärung der Frage nach dem letzten Grund sittlicher Beanspruchung des Menschen" leiten, welche Frage sofort identifiziert wird als „Frage nach dem Grund seiner Verantwortlichkeit, seiner Freiheit, seiner Autonomie" (29). Um der Antwort näherzukommen, unternimmt B. mehrere sich gegenseitig ergänzende Argumentationsschritte: „Das Sollen als Phänomen" (30) menschlicher Daseinsbestimmtheit läßt sich aus den vielfältigen Sollensansprüchen der Erfahrungswirklichkeit erhellen (30–32), aber auch rational-argumentativ erheben aus der Analyse der Moralsprache, wie es die analytische Sprachphilosophie aufweist (32–36) – wobei sich B. besonders von der Argumentation R. M. Hares leiten läßt: „Er sieht den Verpflichtungsgrund im Vollzug einer Selbstverpflichtung durch den Redenden selbst oder durch denjenigen, der eine Präskription vernimmt und ihr zustimmt." Diese Selbstverpflichtung, verbunden mit der Forderung nach „Universalisierbarkeit der Maximen und der universellen Gleichheit aller Menschen", erbringt aber noch nicht die Antwort auf die Frage nach dem letzten i n n e r e n Grund der sittlichen Beanspruchung. Diese Frage hält B., gerade wegen des Erkenntnisfortschrittes aus der analytischen Sprachphilosophie, an dieser Stelle bewußt offen. Statt dessen führt er als weiteren Akzent der Beschreibung der Sollens-Wirklichkeit eine relativ kurz gefaßte Darstellung sozialwissenschaftlicher Normdefinition ein (36–39). – Gegenüber den Sollensansprüchen der Erfahrungswirklichkeit erweist sich Sittlichkeit in der Wahlfreiheit des Menschen, welche eine bedingt-unbedingte, eine von Voraussetzungen und Grenzen, aber auch von schöpferischer Gestaltungsmöglichkeit bestimmte Freiheit ist (39–48). Der Vollzug der Wahlfreiheit wirkt prägend auf den Menschen zurück; d. h. im Bewußtsein der Bedeutung des Vollzugs der Wahlfreiheit deckt sich am Grunde aller Freiheitsentscheidungen eine Grundwahl oder Grundentscheidung auf, welche ihrerseits beweist, daß der Mensch in der sittlichen Entscheidung und Handlung zurückgebunden ist an das dynamische Interesse seiner eigenen Gestaltfindung und Gestaltformung: Es geht um „den fundamentalen Akt sittlicher Selbstbestimmung" (49).

Dies ist dann, in der Tat, der Punkt, bei dem die Moraltheologie im Mitvollzug der neueren Ethik-Diskussion an der neuzeitlichen Autonomiethese nicht vorbei-denken darf. Aus diesem sachlichen Grunde, aber auch wegen der in der Moraltheologie derzeit etwas überanstrengten Autonomiedebatte ist es gut, daß B. eine relativ ausführliche Darstellung des Autonomiedenkens von Kant bis Hegel und Marx, schließlich bis zur Theorie der „Autonomie der Praxis", letztlich bis zur Theorie kommunikativen Handelns liefert (49–69). B. läßt im Grunde keinen Zweifel daran, daß für eine heutige ethische Theorie die Einsicht in die durch rationale Kommunikation sich selbst ergründende und erhellende Vernunft der sittlichen Beanspruchung unabdingbar ist. Sittliche Autonomie im Sinne vernunftbegründeter Kompetenz zur Daseinsgestaltung ist im Vollzug des neuzeitlichen Autonomiedenkens erkennbar als wesentlichstes Signum menschlicher Freiheit. Aber auch da beharrt B. mit Recht auf der Frage, ob denn die Vernunftbegründung tatsächlich schon den Grund der „Beanspruchtheit" des Menschen selbst anzeige und ob hier nicht noch weiter gefragt werden müsse nach der vorgreifenden Ermöglichungsbasis selbst.

Dieser Frage gilt der Abschnitt: „Theologische Legitimation sittlicher Autonomie" (70–92). Es geht dabei um „den Aufweis, daß der Schöpfungsglaube die persönliche Verantwortung des Menschen nicht aufhebe, sondern gerade begründe und herausfordere" (85), aber auch darum, die Vernunft des Menschen als geschenkte und damit transzendent begründete Ausgangsbestimmung, wie aber z u g l e i c h freisetzende und ermächtigende Grundfunktion zu erkennen. Theonome Begründung der Vernunftautonomie besagt in diesem Sinne weder einen verschleierten Atheismus, im Gegenteil, noch eine unauflösbare Grund-Paradoxie.

„Mit der theonomen Legitimation des sittlichen Anspruchs wird der Widerspruch behoben, daß ein bedingtes Subjekt durch sich selbst oder durch andere bedingte Subjekte unbedingt beansprucht wird. Die Paradoxie endlicher Freiheit aber bleibt bestehen. Der Sollensanspruch wird als totale Abhängigkeit (Geschöpflichkeit) in der Unabhängigkeit der Selbstbestimmung (Personalität) verstanden. Die Freiheit besagt e i n e r s e i t s totale A b h ä n g i g k e i t, insofern der Mensch die Möglich-

keit zur Freiheitsentscheidung als Geschenk empfängt (Schöpfung als Gnade), andererseits aber auch totale Unabhängigkeit, insofern er sich der einzigen Möglichkeit der Freiheit gegenüber in der Wahl befindet. Die Paradoxie endlicher Freiheit besteht also darin, daß der Mensch als selbstzentriertes Wesen dem absoluten Selbst gegenübersteht. Er gewinnt sich selbst nur in der Anheimgabe; er ist zu sich selbst ermächtigt nur, indem er sich überantwortet. Diese Antinomie ist kein Widerspruch, wenn man die göttliche und die menschliche Personalität nicht auf einer Stufe sieht. Aber sie ist die Quelle radikaler Versuchung ebenso wie der Grund der Möglichkeit zur Selbstentfremdung, zum geschöpflichen Selbstwiderspruch, zur Sünde" (92).

Dies im Rahmen einer Besprechung relativ lange Zitat sollte im Hinblick auf die derzeitige moraltheologische Diskussion einen unmittelbaren Eindruck davon vermitteln, daß die moraltheologische Autonomiethese keineswegs einen Widerspruch zum Glauben bedeutet, sondern eine Hilfe zum Verständnis des Glaubens als Begründung sittlicher Freiheit darstellt. Sicher, es mag im interdisziplinären Streit Meinungsverschiedenheiten über die Tragfähigkeit der Autonomiethese geben. Dieses berechtigt aber nicht zu plakativen Verdächtigungen von seiten derer, die sich der schwierigen Arbeit konkreter theologisch-ethischer Moralbegründung nicht zu stellen brauchen. Solange ein nachweislich besseres Modell nicht gefunden ist, dient das Autonomiemodell der Ergründung der Bedeutung christlichen Glaubens für die Moralgestaltung am ehesten, ohne daß der Glaube auch nur im geringsten verkürzt würde. B. ist für den überzeugenden Aufweis dieses Zusammenhangs zu danken.

Im Zweiten Abschnitt des Ersten Teils: („Widerspruch", 93–149) stellt Vf. nun Schuld und Sünde als Verabsolutierung bzw. als Verletzung der schöpfungsbedingten und von Gott ermöglichten Autonomie dar: Schuld als Selbstverletzung bedingter Autonomie; Sünde als dezidierte Abkehr von der die Autonomie tragenden Kraft Gottes.

Der Dritte Abschnitt („Erfüllung", 151–161) behandelt die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus als Herstellung der befreiten und befreienden Freiheit des Menschen aus der Fixiertheit der in Schuld und Sünde überdeckten und verabsolutierten Autonomie. Mit Hilfe der entsprechenden Aspekte johannäischer und paulinischer Theologie wird die neue Ermächtigung zu einer schöpferischen Freiheit und damit auch Sittlichkeit herausgestellt; vielleicht wäre dies der sachliche Anknüpfungspunkt, um von erlöster und befreiter Autonomie zu sprechen, wenn man das Autonomiemodell auch theologisch konsequent durchführen will. So aber erscheint die Darstellung der erfüllenden Freiheit in B.s Werk schon rein quantitativ als etwas zu kanpp und damit ungleichgewichtig. Vielleicht wäre es an dieser Stelle auch richtig und sinnvoll, die vorgreifende Güte Gottes (Indikativ der Gnade), wie sie im Verhalten Jesu aufgedeckt wird, als Basis befreiter Freiheit darzustellen.

Der Zweite Teil des Werkes beschäftigt sich intensiv mit „Grundfragen der Normbegründung". Und da ist es interessant, wie B. unter diesem Oberbegriff die verschiedenen Bestimmungsaspekte einer christlichen Moral zusammenführt. Signifikant dafür wäre eine Umschreibung, wie sie – nach A. Auer – wohl von D. Mieth stammt: „Moral im christlichen Kontext" bzw. „im Kontext christlichen Glaubens". Einerseits stellt B. in einer gedrängten, aber doch sehr informationsreichen Weise das „Biblische Fundament" vor („Sittliche Normen im alten Bund", 167–196; „Die sittliche Botschaft Jesu", 197–218; „Das Ethos der Urkirche", 218–232). Andererseits stellt er unter dem Obertitel „Natur – Erfahrung – Vernunft" zunächst die traditionelle Theorie des natürlichen Sittengesetzes kritisch dar, aber auch auf den Erkenntnisgewinn für eine heutige Ethik im christlichen Kontext ausgerichtet (235–258). Dem schließt sich dann ein Kap. über „Entwicklung und Begründung sittlich-relevanter Einsichten" an (261–302), in welchem naturgeschichtliche und anthropologische Faktoren eingebracht, Erfahrung und Vernunft als Begründungsursprung und -kriterium dargestellt werden, schließlich die Glaubenserkenntnis gewürdigt wird als stimulierende Kraft bei der Begründung eines existentiellen Standpunktes im Prozeß der Moralgestaltung. B. stellt dann in einem dritten Kap. noch jene beiden Typen der Moralbegründung vor, welche B. Schüller aus der angelsächsischen Ethikdiskussion zur Deutung und Kritik traditioneller moraltheologischer Begründungsstrategien überführt hat; es geht um die sog. teleologische und deontologische Begründung.

Das Buch schließt mit dem kurzen dritten Abschnitt des zweiten Teils: „Der Beitrag der Kirche" zur Gestaltung sittlicher Normen (322–331). Dabei akzentuiert B. in drei Unterpunkten die Aspekte des Beitrags der Kirche: „Die Glaubenserfahrung der Gesamtkirche" als soziale Dimension in der christlichen Teilnahme am Prozeß der Normbildung; dem entspricht der Akzent auf dem „gesellschaftlichen Auftrag", der die Kirche zu solidarischem Handeln herausfordert. Zuletzt stellt B. die Bedeutung der kirchlichen Lehrkompetenz für eine humane Moral dar.

Bei der Würdigung der „Fundamentalmoral" B.s kommt es hier weniger auf eine Diskussion über die Detailargumentation an. Es wäre aufgrund der nach wie vor anhaltenden Grundsatzdebatte sehr verwunderlich, wenn es keine Auffassungsunterschiede gäbe über die Detailkonzeption und die angezogenen bzw. nicht angezogenen Denkmodelle aus philosophischer Ethik, Sprachphilosophie, Sozialtheorie usw. Ein wesentlicher und m. E. grundlegender Beitrag des Werkes zur konzeptionellen Arbeit an der Moraltheologie besteht darin, daß es B. mit Erfolg unternimmt, die Vielfalt relevanter theologischer und nichttheologischer Erkenntnisse konsensfähig in ein übergreifendes Konzept einzubringen. Und zwar in ein Konzept, in dem nun der Zusammenhang von schöpfungsbegründeter Autonomie, Schuldfähigkeit und Befreiung durch die Erlösung methodisch durchsichtig wird. Rein konzeptbezogen ist daher auch die Gliederung des zweiten Teils vorteilhaft. Zeigt sich doch, wie christliche Tradition (zu der auch die Vermittlung des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Ethos gehört) eine, wenn auch höchst gewichtige, Basis der Normgestaltung darstellt neben Welt- und Lebensdeutung, Erfahrungsverarbeitung und Vernunftaktivität. Dieses Konzept – nochmals sei es betont – hat seine Plausibilität darin, daß es der sittlichen Eigenverantwortlichkeit des Menschen gerecht wird und zeigt, wie die Glaubensentscheidung nicht zu heteronom-autoritär vorgegebenen Normen zwingt, sondern zu einer schöpferischen Normgestaltungsfähigkeit freisetzt. Auch ist es sehr wichtig, daß B. dabei den sozialen Aspekt (Kirche als Gemeinde) nicht zu kurz kommen läßt.

Auf dem Konzept B.s aufbauend wäre m. E. zu diskutieren, ob nicht eine übersichtlichere und vor allem kompaktere sozialanthropologische Theorie der Entstehung, Begründung und Funktion sittlicher Normen ausführlicher einzubringen wäre. Sie würde es dann vielleicht möglich machen, das alttestamentliche Ethos und das jesuanische sowie das urchristliche Ethos hermeneutisch deutlicher aufzuschließen und einzubringen in heutige Normbildungs-, -begründungs- und -korrekturprozesse. So bleibt die Darstellung der jüdisch-christlichen Vorgabe merkwürdig distanziert, ungriffig und zusammenhanglos mitten im umgebenden Text.

Schließlich muß man es zumindest für eine gravierende Lücke halten, wenn in dieser „Fundamentalmoral" das Wort „Gewissen" überhaupt nicht vorkommt. B. erklärt dazu in seinem Vorwort: „Eine Psychologie des Gewissens muß ich kompetenteren Leuten überlassen, dem begründeten sittlichen Urteil aber will das Ganze in all seinen Teilen dienen" (12). Damit soll wohl Gewissen als ein bloßes psychologisches Konstrukt bezeichnet sein, andererseits das begründete sittliche Urteil als jene Funktion, die um ihrer eigenen Klarheit willen des traditionellen Gewissensbegriffs nicht mehr bedarf. Dieser zweiten Konsequenz, falls sie so gemeint ist, sei nicht widersprochen. Deckt aber der traditionelle Gewissensbegriff nur diese Urteilsfunktion und darüber hinaus nur ein traditionelles psychologisches Konstrukt ab? Geht es dabei nicht auch um die begriffliche Erfassung der „Mitte der personalen Existenz" (A. Auer), des sittlichen Selbst des Menschen, welches als Träger der Freiheit, aber auch als „Adressat" der sittlichen Sollensherausforderung und vor allem auch des Anspruchs des Unbedingten, letztlich Gottes ist? Es scheint so, als ob eine Auseinandersetzung mit diesen anthropologischen Aspekten der Gewissenslehre auch der theologischen Begründung der Autonomie dienen könnte.

Böckles „Fundamentalmoral" gibt entschieden mehr als „eine Vorstellung der Grundstruktur der ‚renovierten' Moraltheologie" (11); sie vermittelt in einer durchweg überzeugenden Weise die Grundstruktur eines plausiblen und in einer glücklichen Weise offenen Konzepts einer Moraltheologie, welche – das sei am Schluß verstärkt wiederholt – die zeitgenössische Ethikdiskussion mitvollzieht, um die sittliche Bedeutung des Glaubens leb- und praktizierbar zu erschließen. Das Werk Böckles bedeutet eine außerordentlich wichtige Wegweisung für die erneuerte Moraltheologie.

Bamberg Volker Eid

Riedl, Alfons: **Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils.** – Freiburg: Herder (1979). X, 534 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 117) kart. DM 68.–

Diese Bonner Diss. (vorgelegt zu Beginn des WS 78/79) behandelt mit spekulativer Sicherheit und historisch-quellenkundiger Gründlichkeit sowie mit umfassenden Literaturnachweisen ein Thema, das vor allem seit der Eheenzyklika Pauls VI.: Humanae Vitae (1965) besonders aktuell ist. Es geht weniger um die Frage, ob die Ablehnung des „Ehemißbrauchs" durch die genannte Enzyklika berechtigt ist. Diese wiederholt ja nur, was 1930 schon von Pius XI. in Casti Connubii und seit unvordenklichen Zeiten vom Lehramt der Kirche verkündet wurde, so daß, wenn wir es zwar auch noch nicht mit einer effatio infallibilis, so doch mit einem effatum

infallibile zu tun haben, weil die Kirche in einer so vom allgemeinen Lehramt immer und überall verkündeten (auch unter Sünde verpflichtenden) Heilswahrheit nicht irren kann. Infolgedessen lehnen nicht wenige die sogenannte „Königsteiner Erklärung" der deutschen Bischöfe als unkatholisch ab, weil man sich als Katholik gegenüber einer solchen untrüglichen absolut verbindlichen Lehre der Kirche nicht auf sein persönliches Gewissen berufen und katholisch richtig urteilen kann.

Es ging R. primär um die Frage: „Was also sagt das 1. Vatikanische Konzil über die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral?" Nach Vorüberlegungen über „Ort der Frage", „Rekurs auf das 1. Vatikanum", „Konzeption dieser Untersuchung" befaßt sich Vf. im 1. Kap. (24–88) mit dem „lehramtlichen Hintergrund des Konzils" (8. 12. 1854–1864) (24–62) und den „Vorstellungen vom Konzil" (62–88). Eingehend wird sodann im 2. Kap. „Die Konstitution ‚Dei Filius'" (89–151) mit dem wichtigen Abschnitt über „Lehramt – Offenbarung (Glaube) – Moral" (101–151) behandelt. Das 3. Kap. (152–233) bespricht „Das Schema von der Kirche", das 4. Kap. (234–359) „Die Konstitution ‚Pastor aeternus'", in dem besonders vom „Lehrprimat und Moral" (255–275) und von der „Päpstlichen Unfehlbarkeit und Moral" (275–359) die Rede ist. Der „Schluß" (360–366) bringt eine „Zusammenfassung" und das „Ergebnis". Außer der „fides" gehören auch die „mores" zum „Unfehlbarkeitsobjekt" (363). „Grundsätzlich – dafür steht ‚mores' – kann das kirchliche Lehramt auch über Dinge des praktischen kirchlichen Lebens und nicht allein über Glaubensfragen im engeren, theoretischen Sinne definitive Lehraussagen machen, wobei Art und Grenze solcher ‚res (doctrinae) morum' nach dem Offenbarungsbezug zu bestimmen sind" (363). „Als Lehrgegenstand bezeichnen die ‚mores' in erster Linie das sittliche Verhalten" (364). Aber es ist kritisch zu beachten: „... heißt das, daß für das Thema Lehramt–Moral das Vatikanum durchaus einschlägig ist und die Moral sich nicht in einem lehramtsfreien Raum befindet. Wie weit aber dieser Bezug reicht, was er einschließt und nicht mehr einschließt, wie sich Unfehlbarkeit und zeitbedingter Normwandel verhalten, welche unfehlbare Moraldefinitionen (durch den Papst oder die Kirche) bereits erlassen wurden, all diese Fragen erörtert das Vatikanum nicht, man mag diese Lücke bedauern oder diese Zurückhaltung begrüßen" (365). Die sehr fleißige Arbeit von R. verdient dankbare Anerkennung.

Bochum Gustav Ermecke

Wojtyła, Karol / **Szostek,** Andrzej / **Styczén,** Tadeusz: **Der Streit um den Menschen.** Personaler Anspruch des Sittlichen. – Kevelaer: Butzon & Bercker (1979). 175 S., Ppb. DM 24.–

Dieser Bd enthält drei philosophische Aufsätze zum Thema einer personalistischen Ethik, die zuerst 1976 in der Ethik-Zeitschrift der Phil. Fak. der Katholischen Universität Lublin erschienen sind. Sie sind in erster Linie von jenem philosophisch-anthropologischen Streit um den Menschen her zu verstehen, wie er für die Debatte zwischen Marxisten und Christen in Polen typisch zu sein scheint. Und hier enthält der Untertitel der deutschen Ausgabe die wesentliche, im Buch unter verschiedenen Aspekten beleuchtete These: Personaler Anspruch des Sittlichen. Dies ist wiederum ganz sicher ein Thema, welches die drei Beiträge auch für eine grundsätzliche ethische Diskussion bedeutsam werden läßt.

Dem jetzigen Papst geht es in seinem Beitrag („Person: Subjekt und Gemeinschaft", 13–68) um eine Akzentuierung des von ihm in seinem Werk „Person und Tat" (1969) entfalteten Ansatzes: Der Mensch als Subjekt seines Bewußtseins, als der Selbstgestaltung und der intersubjektiven Verantwortung verpflichteter Urheber seiner Taten. Metaphysisch wird diese Subjektivität als personales „Suppositum" gefaßt, welches auf der Ebene der Praxis erst noch durch aktive Gestaltung der Lebensgeschichte konkret realisiert zu werden beansprucht. Und dies ist der Ansatzpunkt einer personalistischen Ethik (17–36). Sodann geht es dem Papst um die Bestimmung der sozialen Dimension des Menschen, um die Erfassung der dialektischen Abhängigkeit von Subjektivität und Sozialität (37–62). Dabei leitet ihn das Interesse, die Subjektivität nicht nur nicht sich verlieren zu lassen in der Sozialität (dies bestimmt er später als „Entfremdung", 56), sondern als Konstituens von Gemeinschaft aufzuweisen. Hierzu bestimmt er das Verhältnis von Person und Gemeinschaft als „Teilnahme" (so schon im erwähnten Buch von 1969), in welcher die zwischenpersonale Beziehung „Ich-Du" ebenso zu ihrem Recht kommt wie die soziale Dimension des „Wir", in welch beiden Beziehungen das Ich zugleich stabilisiert wird und stabilisierend wirkt: „Die Wir-Gemeinschaft ist jene Form des menschlichen Plurals, in der die Person sich in höchstem Maß als Subjekt verwirklicht" (54).

A. Szostek („Der Ort der Person in der Struktur des Sittlichen", 71–110) geht es um die Begründung der sittlichen Imperative in der intersubjektiven Struktur menschlichen Handelns. Erlebt der handelnde Mensch diese Imperative im Alltag auch vorwiegend als relativ unbestimmte Appelle bzw. als (eudämonistische u. ä.) Zweckmäßigkeiten, so führt eine vertiefende Betrachtung doch zum Grund: Bejahung des „Anderen" (bei Szostek auch „Objekt-Person" genannt), d. h. Bejahung und verantwortliche Wahrung der Personwürde. Szostek hat recht: Hier wird die Frage nach dem Naturrecht neu gestellt; freilich in konsequent neuer Weise. Es kann dabei nicht um die Erneuerung eines statischen Naturrechtes gehen, sondern nur um die adäquate Umsetzung der Erkenntnis von sozusagen dynamischer Konstanz und konstanter Dynamik in den Strukturen menschlicher Lebensgeschichte.

Konsequent fügt sich hier der Beitrag von T. Styczén an („Zur Frage einer unabhängigen Ethik", 113–175). Er befaßt sich mit einem typischen Aspekt der Debatte über die Autonomie der Ethik, wie sie sich in der polnischen Philosophie ergeben hat und welcher nur teilweise etwas mit unserer moraltheologischen Autonomie-Debatte zu tun hat. Freilich sei sofort zugestanden, daß die Gesamtthese des Vf.s sehr wohl auch in dieser Debatte ihre Bedeutung hat: Eine Ethik, welcher es um die Ausgestaltung des Humanum geht, kann sich gar nicht „unabhängig" (für unser Verständnis wohl besser mit „autark" als mit „autonom" wiedergegeben) bewähren, sondern ist angewiesen auf eine verbindliche Deutung des Menschen und seiner Möglichkeiten, also auf eine philosophische, schließlich auch theologische Anthropologie, welche die Würde der menschlichen Person fest-stellt und für die sittliche Praxis konkretisiert.

So gesehen, gibt der Bd mit seinen drei Aufsätzen nicht nur eine konsequente Linie personalistischer Ethik im Streit um den Menschen wieder, wie er unter den Bedingungen einer weltanschaulichen Konfrontation von Marxismus und Christentum abläuft. Er beleuchtet auch in sehr charakteristischer Weise den Beitrag des polnischen Denkansatzes für eine philosophisch-anthropologische und darin vor allem hermeneutisch-methodologische Fundierung einer Theologischen Ethik. (Man verzeihe diese zum Zwecke der Abkürzung gebrauchte Ansammlung von Formel-Begriffen.) Und in dieser Hinsicht brächte eine Intensivierung des interdisziplinären Gesprächs zweifellos große Vorteile, gerade auch für die angesprochene moraltheologische Autonomie-Debatte. Denn das lapidare und im Alltag häufig so banale Anliegen der Wahrung der Personwürde bedarf angesichts kollektivierender Zwänge unter allen weltanschaulichen, ökonomisch-sozialen Bedingungen einer nach wie vor noch nicht näherungsweise erkennbaren Abklärung und Operationalisierung.

Kardinal Höffner hat den drei Beiträgen ein als Einführung in die Problematik gedachtes Vorwort vorausgeschickt. Darin wird die Position der Mitarbeiter des Bdes und anderer Gesinnungsgenossen charakterisiert als „von Kardinal Wojtyła gegründete ‚Lublin-Krakauer ethische Schule'" (5), nachher schlicht auch noch als „Wojtyła-Schule" (7). Es sei hier nicht diskutiert, ob die Lehrtätigkeit des heutigen Papstes solcher akademischer Ornamentik bedarf. Immerhin mag damit seiner Fähigkeit zur Inspiration und zu flexibler sachlicher Auseinandersetzung ein Tribut gezollt werden, über all dem: seinem wissenschaftlichen und praktischen Engagement für die Wahrung des Humanum. Wichtig aber wäre ganz gewiß gewesen, dieser Edition eine viel stärker detaillierte wissenschaftliche Einführung in die spezifisch polnische Situation einer philosophischen Ethik im Kontext christlichen Denkens beizugeben. Der Leser der drei Beiträge hätte dessen unbedingt bedurft, um von dieser durchaus gewichtigen Veröffentlichung einen noch besseren Ertrag zu haben.

Schließlich eine fast schon pedantische Bemerkung zu einem nach Meinung des Rezensenten sehr wichtigen Problem: Es wird immer mehr üblich, Anmerkungen nicht mehr auf der entsprechenden Textseite zu drucken, sondern alle Anmerkungen zusammen am Schluß eines Abschnittes, Kapitels usw. Das mag drucktechnisch einfacher und also vielleicht auch „billiger" sein. Hilfreich ist das nicht, zumal dann, wenn – wie im vorliegenden Buch – die Anmerkungen wichtige ergänzende

Überlegungen zum Text selbst enthalten. Hier ist eine Unsitte eingerissen, der es lebhaft zu widerstehen gilt.

Bamberg Volker Eid

Gründel, Johannes: **Die Zukunft der christlichen Ehe.** Erwartungen, Konflikte, Orientierungshilfen. – München: Don Bosco (1978). 174 S. kart. DM 18.80

J. Gründel, der Moraltheologe der Universität München, legt mit diesem Buch eine Erweiterung der Vorträge vor, die er im Wintersemester 1977/78 im Fachbereich Katholische Theologie der Universität München als Kontaktstudium für Priester und Theologen angeboten hat. Seelsorgern, Religionslehrern und suchenden Christen sollen Orientierungen und Hilfe für ein rechtes Verständnis der christlichen Ehe aus moraltheologischer Sicht geboten werden.

Der Titel „Die Zukunft der christlichen Ehe" sagt an, daß der Autor bereit ist, sich den Beunruhigungen und besorgten Fragen der Gegenwart zu stellen. Das erste Kapitel behandelt „Die christliche Ehe in unserer pluralen Gesellschaft" (15–52). In einem ersten Abschnitt wird dort gefragt, ob die Ehe in der Krise steht, und es wird der Wandel des Verständnisses von Ehe und Familie erörtert. In einem zweiten Abschnitt wird untersucht, ob die Eherechtsreform ein „Eheverhinderungsgesetz" gebracht hat. Das zweite Kapitel sieht „Ehe als Partnerschaft unter dem Wort Gottes" (53–83). Zunächst wird dort die naturale und heilsgeschichtliche Dimension der Ehe erörtert und dann die Sakramentalität der Ehe dargelegt. Im dritten Abschnitt dieses Kapitels werden die anthropologischen Voraussetzungen für die Ehe als Sakrament behandelt. Kapitel drei ist überschrieben „Gelebte Ehe und Familie" (85–112). Darin wird der Neuansatz der Moraltheologie zur Lösung anstehender Konflikte dargelegt, und daran anschließend sind Hilfen zur Lösung von Konflikten benannt. Das vierte Kapitel trägt den Titel „... bis der Tod euch scheidet!" (113–163). Zunächst wird das biblische Scheideverbot und sein Verständnis im Lauf der christlichen Geschichte dargelegt. Abschließend wird erörtert, ob wiederverheiratete Geschiedene zur Eucharistie zugelassen werden können. Als Anhang sind einige bisher wenig beachtete gemeinsame Stellungnahmen von Moraltheologen abgedruckt, nämlich zu „Humanae vitae", zur Verabschiedung der Strafrechtsreform StGB §§ 218–220 und zur Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Sexualethik vom 29. 12. 1975.

Der Autor stellt sich in den moraltheologischen Erörterungen konsequent der Frage: „Hat die christliche Ehe noch eine Zukunft?". Er läßt sich betreffen von den drängenden Fragen der Gegenwart und von den Sorgen um die Zukunft. Er bedenkt die staatlichen und öffentlichen Tendenzen sowie die Diskussionen und Vorgänge innerhalb der katholischen Kirche. Indem in theologischer Reflexion das Verständnis der christlichen Ehe aufgezeigt wird, werden offene theologische Fragen als offene benannt und gleichzeitig Orientierungen und Hilfen für gläubige Christen angeboten. In der Einleitung legt Vf. seine Intention dar. Er will dem Leser Einblick in die moraltheologische Argumentation, in noch ungelöste theologische Probleme und offenstehende Fragen vermitteln; denn wenn auch aus moraltheologischen Überlegungen Orientierungen und Hilfe angeboten werden, kann der theologische Ethiker, der in Denken und Reden redlich ist, nicht den Eindruck erwecken, es könnten schon allseits fertige Lösungen für die Praxis vorgelegt werden. G. ist sich bewußt, daß nicht überall endgültige Aussagen und Definitionen zu erbringen sind, daß aber gerade in dieser Situation dem fragenden Christen Hilfe zur Selbsthilfe und zur Eigenverantwortung geboten werden kann.

Mit Vielseitigkeit und Geschick erreicht Vf. sein gestecktes Ziel. Dazu ist er auch in besonderer Weise disponiert dadurch, daß er in den vergangenen Jahren aktiv an den aktuellen Auseinandersetzungen um Sexualität, Ehe und Familie teilgenommen hat. Deshalb auch ist er in der Lage, in einer verständlichen und eindeutigen Sprache sowohl die großen Horizonte aufzuzeigen als auch Detailprobleme zu kennzeichnen. Vielseitigkeit ist das auszeichnende Merkmal der vorgelegten Schrift. Die Sensibilität für theologische und menschliche Probleme läßt alle Kurzschlüssigkeiten vermeiden. Deshalb steht zu erwarten, daß die vorgelegten Ausführungen den bekannt groben Widerspruch derer finden werden, die bisher schon in der theologischen Diskussion den Feinsinn haben vermissen lassen. Vf. ist sich dessen wohl bewußt, deshalb benennt er auch einmal ausnahmsweise in einer Anmerkung (173) einige, die durch die Schärfe ihrer Formulierungen und durch den stark polemischen Ton die sachliche Auseinandersetzung nur erschwert haben. Die Treffsicherheit, mit der der aktuelle Stand der verantwortlichen moraltheologischen Diskussion dargestellt wird, kann in einer Rezension nicht näher ausgeführt, sondern nur benannt werden. Denn der Bogen ist gespannt von bibeltheologischen Erörterungen über dogmatische Darlegungen bis hin zur Erörterung von Einzelfragen, so etwa, wann operative Sterilisation erlaubt sein kann, und bis hin zu den neuesten kirchenrechtlichen Abklärungen über die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu der Eucharistie.

Nicht in primär theologischen Fragen, sondern in der Beurteilung der vorgenommenen staatlichen Eherechtsreform wird man auch anders werten können, als der Autor es tut. Er folgt in seiner Bewertung den sehr negativen Ausführungen von L. Turowski. W. Korff hat in seinem Artikel „Christliches Eheverständnis auf dem Prüfstand" (ThQ 158, 1978, 121–138) andere und entscheidend positive Aspekte zur Bewertung aufgezeigt. Da Gründel in dem entsprechenden Abschnitt seines Buches (37–52) sachliche Darlegungen und Argumente bringt, ist die Situation offen zu fairer Diskussion der Standpunkte. – In einer Neuauflage des Buches, die hoffentlich notwendig wird, sollten die kurzen Darlegungen über „ex opere operato" (57) kritisch durchgesehen werden.

Dem Vf. ist zu danken, daß er in einem Anhang die gemeinsamen Stellungnahmen von Moraltheologen zu Fragen der Sexualethik, zur Empfängnisregelung und zur Abtreibungsgesetzgebung bekannt macht, die in der bisherigen Diskussion nicht angemessen berücksichtigt werden konnten. Der Konsens der deutschen Moraltheologen in diesen Fragen wird dort eindringlich sichtbar, wie sich auch zeigt, daß Vf. mit seinem Buch, für das Studierende und Theologen in der Praxis dankbar sein werden, die unter den deutschen Moraltheologen konsensfähigen Einsichten für eine informationsbedürftige Öffentlichkeit dargestellt hat.

Bochum Hans Kramer

Religion als Beruf. Band I: Identität der Theologen. Band II: Legitimation und Alternativen. Mit Beiträgen von Wolfgang Marhold, Udo Bußmann, Theodor Eikelmann, Wolfram Fischer, Eberhard Löschcke, Hartmut Przybylski, Michael Schibilsky und Helge Siemers. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1977). Je 232 S. (Urban Taschenbücher, T-Reihe, Bd 625/626) kart. je DM 14.–

Das von acht (ev.) Autoren aus Münster vorgelegte doppelbändige Werk berichtet über eine religionssoziologische Untersuchung, die bei 1747 vorwiegend ev. Theologen von Sommer 1974 bis Frühjahr 1975 in der Bundesrepublik Deutschland durchgeführt wurde. Das Forschungsdesign sah drei Erhebungsinstrumente (vgl. aber I 77) vor: Standardisierter Fragebogen, Einzelinterview und Gruppengespräch (II 151). Ausgangsinteresse war „die vorwissenschaftliche Beobachtung, daß im Zuge der sog. Studentenbewegung der späten sechziger Jahre eine Reihe von Theologen das Studium wechselten oder aus dem Pfarramt gingen" (I 12; 65). Der Berufswechsel von Theologen kann als der „rote Faden" dieser empirischen Studie angesehen werden.

Da „Wechsel" ein Phänomen in der Zeitabfolge ist, beabsichtigen die Vf. trotz einer bloß einmaligen ex post-Untersuchung „in einer simulierten Längsschnittstudie Einstellungen zu mindestens 3 Zeitpunkten der Biografie der Befragten zu erheben: T_1 = Zeitpunkt des Beginns der theologischen Berufslaufbahn, T_2 = Zeitpunkt des Aufgebens der theologischen Berufslaufbahn ..., T_3 = Zeitpunkt der Befragung. Dabei wird angenommen, daß die ... Einstellungen (E_{T_1}, E_{T_2}, E_{T_3}) ... Resultanten von Prozessen sozialer Interaktion darstellen" (I 67f). Mit Bezug hierauf wird die „Generalhypothese" wie folgt formuliert: „Je größer die Diskrepanz zwischen E_{T_1} und E_{T_3}, desto eher liegt zwischen den beiden Zeitpunkten T_1 und T_2 ein als krisenhaft empfundener Prozeß der Identitätsumbildung bzw. -neubildung. E_{T_2} müßte diesen Krisencharakter deutlich werden lassen" (I 68). Neben diese Generalhypothese tritt eine zweite „interaktionistische Haupthypothese ...: Wird die Diskrepanz zwischen dem lebensgeschichtlich aufgebauten Wissenssystem und dem aktuellen oder antizipierten Handlungsfeld so groß, daß beides im Interesse einer subjektiven Orientierung und einer verläßlichen Erwartung der Interaktionspartner nicht mehr aufeinander bezogen werden kann, muß entweder das Relevanzsystem (mit den konstituierenden präformierten Typisierungen) verändert werden, oder das Interaktionsfeld muß gewechselt werden. Die Aufgabe der theologischen Berufslaufbahn ist die Realisierung eines solchen Wechsels des Interaktionsfeldes" (I 26). Um diese Hypothesen zu überprüfen (I 65), wurden im genannten Zeitraum den Probanden 1747 Fragebogen zugestellt. Der mittlere Rücklauf betrug rd. 55%, gleich 958 Stück. Davon gehörten 283 der Zielgruppe an (ehemalige ev. Theologen: 225 Studenten, 33 Vikare, 25 Pfarrer; vgl. I 83, II 8), 590 der Kontrollgruppe (gegenwärtige ev. Theologen: Pfarrer, Vikare, Studenten) und 85 einer Vergleichsgruppe (ehemalige kath. Theologen: 40 Studenten, 45 Priester; vgl. I 105). Summiert man die Zahl der eigentli-

chen Amtsträger, die ihren Beruf aufgegeben hatten, so waren es bei der ev. Zielgruppe 58 Theologen, bei der kath. Vergleichsgruppe 45 Priester, also insgesamt 103 ehemalige Amtsträger. Als zweites Erhebungsinstrument kam das Einzelinterview zum Einsatz. 24 Probanden (II 81) aus dem Kreis der Zielgruppe wurden nach Abschluß der Fragebogenaktion in Einzelgesprächen exploriert. Hierbei wurden 56 Interviewstunden auf Tonband aufgezeichnet (II 82). Einige Ausschnitte hieraus werden in II 83 bis 126 abgedruckt. Die Autoren verzichten allerdings auf eine Interpretation dieser Texte. Als drittes Erhebungsinstrument diente ein kleines Pretest-Gespräch und drei längere Gruppengespräche von etwa 3–4 Stunden, an denen insgesamt 21 Zielgruppen-Theologen teilnahmen (II 130).

Obwohl letzteres Material unter vier Hauptkategorien analysiert wird: „1. berufliche Umorientierung (,) 2. Studien- und Berufserfahrung (,) 3. Sozialisation (,) 4. gegenwärtiges Selbstverständnis" (II 130), so werden doch davon unabhängig sechs Typen A-F ermittelt (II 130–151). Geht man von der Annahme aus, daß am kurzen Pretest-Gespräch drei Theologen bloß im Vorfeld zur Sprache kamen und folglich nur 18 für die drei eigentlichen Forschungsgespräche verblieben, so stehen hinter jedem der ermittelten „Typen" statistisch nur drei (!) Personen. Dann allerdings für zwei dieser „Typen" (Christentum außerhalb der Kirche und politisch motivierte Kirchen- und Religionskritik) beweisen zu wollen, daß sie „nicht zufällig" (II 153) sind, indem man „entsprechende Items des Fragebogens reoperationalisiert" (II 153) und zugleich damit eine „Validierung der Ergebnisse des (63seitigen, d. Rez.) Fragebogens" (II 152) anstrebt, kann in keiner Weise überzeugen. Auch daß aufgrund dieser „Drei-Mann-Typen" eine Ausdifferenzierung „in vier verschiedene Dimensionen" (II 153) möglich sein soll, ist, methodologisch betrachtet, unzulässig. Da Einzelinterviews und Gruppengespräche nach Anzahl und Präsentation kaum komplementär verwertbare Bezugsdaten zum standardisierten Erhebungsinstrument erbringen – möglicherweise hätten sie in der explorativen Phase hilfreich sein können – soll hier vor allem der Fragebogen, sein Theoriebezug und Forschungskontext näher beleuchtet werden. Leicht gekürzt und mit einer Randauswertung versehen findet er sich II 155–215. Bei einem Umfang von 63 Seiten (I 82) ist es nicht damit getan, daß die Autoren selbst ihn humorvoll in einem als Gesprächsstimulus konstruierten „Leserbrief" einen „unverschämt dicken Fragebogen" (II 128) nennen, vielmehr dürfte der an Schmidtchen (Priester in Deutschland, Freiburg 1973, S. XI: 76% Rücklauf bei 12seitigem Fragebogen) gemessene magere Rücklauf von rd. 55% entscheidend durch den Umfang beeinflußt sein. War schon die Stichprobe bloß im „Schneeball-Verfahren" (I 75) ermittelt, d. h. nicht repräsentativ, so muß durch die Selektivität des Rücklaufs mit weiteren erheblichen Verzerrungen gerechnet werden. Noch gravierender jedoch ist der methodische Ansatz, Einstellungen retrospektiv (I 70) gültig messen zu wollen, gar eine Längsschnittstudie zu „simulieren" (I 67) und dies vor allem im Hinblick auf das bekannte Phänomen „postdecisional dissonance". Die Autoren sind sich dessen wohl bewußt (I 69 und I 125). Offen bleibt allerdings dann die Frage, ob z. B. folgende, inhaltlich interessante Ergebnisse auch gültige sind: „Bei unserer Population schälte sich eine dezidiert christliche Weltanschauung heraus" (I 221). Oder: Wenn es zur Aufgabe der bisherigen theologischen Berufslaufbahn kommt, „dann verändert sich nicht die interne Struktur dieser Einstellung, sondern lediglich das Vorzeichen, die persönliche Bewertung des Gesamtzusammenhanges" (I 222). Zu der bei der Auswertung weitgehend benutzten Cluster-Analyse (I 91) und Konfigurationsfrequenzanalyse (I 92) wäre zu sagen, daß die erstere wohl vor allem zwecks Reduktion der Daten (I 91) eingesetzt wurde, um in der Flut der Daten nicht zu „ertrinken", die letztere wohl, weil „sie nur geringe Anforderungen an die Qualität des Datenmaterials stellt" (I 93). Die ebenfalls eingesetzte Faktorenanalyse – leider wird keine einzige FA-Matrix abgedruckt – (I 93f) wird, wie die Autoren selbst schreiben (I 96), keinen „strengen Maßstäben" unterworfen. Dennoch bleibt es eine Verwechslung von Forschungskonzept und Analyseinstrument anzunehmen, daß Alternativladungen deshalb wahrscheinlich sind, weil die „verwendete Faktorenanalyse ... nur orthogonal rotiert" wurde (I 96). Dies liegt vielmehr an mangelnder Eindimensionalität des Items. Und dies wiederum dürfte wohl weitgehend an mangelnder operationaler Reife des Fragebogens und eines stimmigen Theoriebezugsfeldes liegen. Schreckte der Leser bereits auf, als gleich zu Anfang von „theoretischen Hypothesen" (I 11) die Rede war, so stellte er schließlich mit Betroffenheit fest, daß, obwohl es eine „Haupthypothese" (I 26), eine „Global-Hypothese" (I 55) und eine „Generalhypothese" (I 68) gibt, auf diese später bei der Auswertung – streng genommen – nicht eingegangen wird. Vielmehr wird aus der Je-desto-Beziehung zwischen Berufszufriedenheit und Professionalisierung (Global-Hypothese) die Prämisse, „daß Berufszufriedenheit ... als Indikator (Sperrung v. Rez.) für Professionalisierung angesehen werden kann" (I 180). Damit aber wird die „Global-Hypothese" tautologisch, jede Falsifikation unmöglich. Auch die „wesentliche Hypothese" (I 227), Entkirchlichung ungleich Entchristlichung, macht hier keine Ausnahme. Offensichtlich werden verschieden definierte und verschieden zu definierende Begriffe als ungleich behauptet (I 31–33) und dieses definitorische Ex ante wird ex post als „Hypothese" mißverstanden. Sollte der Leser bereits „gewarnt" werden, als es mit Bezug auf die Haupthypothese hieß: „Forschungspraktisch ist die oben formulierte interaktionistische Hypothese kaum isoliert zu überprüfen" (I 27)? Fragte er sich doch, sind Hypothesen nicht gerade isoliert und nur isoliert zu überprüfen? Doch wer die „Haupthypothese" (I 26) jenseits der Fülle ihrer erst im II. Bd. teildefinierten Begriffselemente [lebensgeschichtlich aufgebautes (Relevanz)system, Schütz (II 59); Wissenssystem, Berger-Luckmann (II 64); Relevanzsystem, Kohli (II 72); Typisierungen, Berger/Luckmann//Schütz//Mead (II 62f u. 232: „Das theoretische Konstrukt der Typisierung ... kann hier nicht expliziert werden"; dieser Satz steht auf der letzten Seite des letzten Bandes, d. Rez.)] auf ihre Aussagestruktur reduziert, erkennt sofort ihren Entweder-Oder-Charakter. Ein Kriterium aber dafür, wann „entweder" bzw. wann „oder" vorliegt, findet sich nicht. Daß sich mißverständliche grafische Darstellungen finden (z. B. I 111, 152f, II 16), aber auch fehlleitende – eine 100% schwarze Histogrammsäule beruht auf bloß N = 1, d. h. nur einer Person (I 228) –, erscheint ebenso als Randphänomen der Publikation wie Abkürzungen z. B. RELSOZEL, RELSOJU, RELPRAEL (I 125). Sprachfehler liegen wohl vor, wenn z. B. die Forschung gewarnt wird „bewußtlos (gemeint: unbewußt, d. Rez.) oder apolitisch" (I 11) zu handeln. Auch wird man Probanden, die keine Kritik üben, nicht schon eine „unkritische Einstellung" (I 224) nachsagen dürfen. Daß der kath. Leser und Theologe zudem viele materiale Vorbehalte erheben muß, wird er ev. Theologen und Sozialwissenschaftlern nicht vorhalten. Wenn allerdings die Autoren selbst feststellen: „Eine weitere Einschränkung ist dadurch gegeben, daß die theologischen Aspekte im ursprünglichen Forschungsansatz keinen selbständigen Ort hatten, sondern in die anderen aspekthaften Fragestellungen eingebettet waren und erst nachträglich zu einem thematisch eigenständigen Teil zusammengestellt wurden" (I 39), dann wird er allerdings auch als Theologe und Sozialwissenschaftler seine Bedenken anmelden; denn entweder ist die Einarbeitung im Vorhinein geschehen, dann ist sie kein Grund zur Einschränkung der Interpretation, oder aber sie erfolgte erst im Zuge einer nachträglichen Überarbeitung, dann ist sie ein Hinweis auf einen Mangel im Forschungsansatz.

Von hierher versteht sich, daß die empirisch gewonnenen Ergebnisse zu Sozialisation, Motivation und Identitätsproblematik der Probanden im einzelnen hier nicht dargelegt werden.

Möglicherweise litt die Publikation der sicher belesenen Autoren (Literaturverzeichnis: II 216–231) unter Koordinationsschwierigkeiten.

Bonn Lothar Schneider

Rivera, José R. de: **Kommunikationsstrukturen in den geistlichen Exerzitien des Ignatius von Loyola.** – Hamburg: Buske (1978), XIV, 233 S. (Forschungsberichte des Instituts für Kommunikationsforschung und Phonetik der Universität Bonn, Bd 71, Reihe I Kommunikationsforschung) kart. DM 32.–

Mit seiner Untersuchung versucht Rivera (= R.) einen Ausweg aus der kommunikationstheoretischen Sackgasse. Mit Hilfe kommunikationstheoretischer und wissenssoziologischer Analysen der ignatianischen Methode will R. „ein Versäumnis mancher kommunikationstheoretischer Arbeiten sichtbar" machen; durch Anlehnung an die naturwissenschaftliche Methodologie hätte man es oft unterlassen, „die Problematik der notwendigen Einbeziehung der inneren Elemente des Kommunikationsprozesses zu thematisieren" (186). Mögen über diese Zielsetzung und Durchführung der Untersuchung die angesprochenen Fachleute als primäre Adres-

saten befinden; sekundär ist diese Analyse der Methode der „Geistlichen Übungen" (= GÜ) auch an Theologen, vor allem theologische Praktiker (Seelsorger, Exerzitiengeber) gerichtet, versteht R. doch seine Untersuchungen auch als Analyse seiner eigenen Praxis des Exerzitien-Gebens und -Nehmens (13; 211).

Die zehn Abschnitte (mit einem Anhang) der Arbeit R.'s lassen sich – was leider nicht geschieht – in drei Hauptteile gliedern, von denen ein erster Hauptteil die mehr grundsätzlichen, einleitenden und methodologischen Fragen angeht (Abschnitte I–III). Die Abschnitte IV–VII bilden dann einen zweiten Hauptteil, der für die Einzelanalyse der GÜ und für den theologisch Interessierten wichtige Fragen behandelt: „Die Strategie" (gemeint ist das methodische Vorgehen) der GÜ; „die Funktion des Exerzitiengebers und die Integrationsproblematik"; „die Bedingungen gegenseitigen Verstehens und die Anpassungsproblematik" und schließlich „die ignatianische ‚Mantik'", ein Begriff, den R. aus einer leider nur gelegentlich erwähnten und referierten, aber nicht ausführlicher problematisierten Untersuchung des französischen Strukturalisten und Literaturtheoretikers Roland Barthes (Sade, Fourier, Loyola. – Paris: Seuil, 1971) übernimmt; ‚Mantik' läßt sich demnach verstehen als regelrechtes Vorgehen (als kommunikativer Prozeß) zu einer Entscheidung. Ein dritter Hauptteil mit den Abschnitten (VIII–X) „‚Rationale' Strukturen in den Exerzitien", „Phänomenologische Analyse der ‚Programmierung' der Erfahrung des Exerzitanten", „Semantische Dimensionen des Kommunikationsprozesses in den Exerzitien" erfordert für den Leser ein hohes Maß an fachwissenschaftlichen (philosophischen, psychologischen, soziologischen) Kenntnissen.

Im Abschnitt X („Semantische Dimensionen ...") wird endlich auch das Ziel der langwierigen und teils sogar umständlichen Untersuchung R.'s ausdrücklicher und deutlich: „Deshalb betrachten wir die Exerzitienmethode als einen Gegenstand, der die Methodik der Kommunikationsforschung – in gewissem Umfang – in Frage stellen kann" (187). Der Anhang führt wieder mehr zu praktischen Problemen mit einem „Vergleich Psychoanalyse – Exerzitien unter kommunikationstheoretischem Aspekt". Anmerkungen, Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister schließen die Untersuchung ab.

Nach Meinung des Rezensenten liegen die theologisch relevanten Ergebnisse dieser Untersuchung gerade dort, wo Vf. sich mehr von Fragen leiten läßt, welche die Exerzitien-Praxis direkt betreffen, also im zweiten Hauptteil mit den Abschnitten IV–VII. So ist z. B. die kommunikationstheoretische Erhellung des Exerzitienprozesses anhand des biblischen METANOIA-Begriffes aufschlußreich (56–86). Höchst problematisch ist es jedoch, in der „Strategie der Herbeiführung des Kommunikationsprozesses Exerzitant – Gott" (als Hauptelement) „die Strukturierung der Entscheidungskrise" zu sehen; richtig dagegen sieht R. in den GÜ einen Weg zur besseren Abstimmung des Verhältnisses Orthodoxie – Orthopraxie als Lebensvollzug angeboten. In seiner Analyse der sog. Voraussetzung (praesupponendum) der GÜ (Nr. 22) unterstreicht R. die Bedeutung dieser „Goldenen Regel jedes Kommunikationshandelns" zur Herstellung einer inneren Konformität als „Vorbedingung für Verständigungsprozesse" (201; vgl. auch 102–116). Konsequent bezieht R. dann auch diese Vorbemerkung GÜ Nr. 22 auf die „Betrachtung zur Erlangung der Liebe" (GÜ Nr. 230–237), denn das dort entwickelte „Prinzip der Reziprozität des Sich-Gebens in der Liebe" sei auch maßgebend für die Reziprozität der kommunikativen Mitteilung. Trotz R.'s mehrfach beschworener „Epoché" (im husserlschen Sinne), als Einklammerung der theologischen Problematik einer Existenz des übernatürlichen Kommunikationspartners „Gott", bietet die Arbeit für die theologische Perspektive noch weitere wertvolle Hinweise, die hier nur noch kurz erwähnt seien: die Bedeutung der Unterscheidung von „vorprädikativer Erfahrung" und „kategorialer Erfahrung"; R. identifiziert diese vorprädikative Erfahrung mit dem ignatianischen „inneren Erkennen" („geistlichen Gespür") und interpretiert sie „als den Kern des religiösen Erlebens, das die Exerzitien herbeiführen" (155); – eine phänomenologische Analyse des Wahlvorgangs in den GÜ; – die Bedeutung der Ich-Du-Beziehung in den GÜ als ein Gestalt-Ganzes, d. h. man darf die Denkprozesse eines Kommunikationsprozesses nicht von den anderen Komponenten der Kommunikation trennen; – Vergleiche und Kontrastierung der Problemstellung und Problemlösung Ignatius von Loyola's mit denen von Martin Luther und Karl Marx bieten wertvolle Einsichten und interesseweckende „Seitenblicke"; – R.'s Versuch einer Verhältnisbestimmung und Unterscheidung von psychoanalytischer Methode und ignatianischer Methode gibt eine Perspektive an, die weiterzudenken ist.

Bei allem inhaltlich Anregendem ist indes die Fülle formaler Mängel in dieser Arbeit nicht zu übersehen und nicht zu übergehen:

Wie oben schon angedeutet, hätte eine Gliederung in drei Hauptteile der thematischen Orientierung mehr gedient. Die bibliographischen Angaben und die Zitation der Quellen ist sehr mangelhaft und unzuverlässig (so z. B. werden Zitate aus dem sog. Pilgerbericht mit „S. .." statt richtig mit „Nr. ..." angegeben); die übermäßigen Tippfehler und sprachlichen Schlampigkeiten (auf manchen Seiten gehäuft) können nicht aus der unzureichenden Kenntnis der deutschen Sprache herrühren, da Vf. in der Arbeit seine gute sprachliche Gewandtheit unter Beweis stellten konnte. Durch anfängliche negative Erfahrungen mit der Zitation skeptisch geworden, fand der Rezensent die Ungenauigkeit fortlaufend bestätigt, so z. B. S. 103 lies richtig: „MHSJ, MI II, II, Directoria, Romae 1955, 500; Doc. 31, Nr. 62"; G. Fessard, La Dialectique des Exercices ... wird mehrfach falsch zitiert mit: FESSARD (1956–1962), statt richtig: (1956–1966); die Anmerkung 55 (zu S. 196) fehlt; auch das Literaturverzeichnis mit seinen ungenauen bibliographischen Angaben ist größtenteils unbrauchbar und keine zuverlässige Arbeitshilfe; das Namen- und Sachregister ist unvollständig, Stichproben: „Sachsen, L. von" fehlt „39" und „171"; „MARX" fehlt „115". Im Haupttext stören die häufigen fremdsprachigen Zitate, da sie auch sachlich nicht notwendig scheinen; diese wären im Anmerkungsteil gut aufgehoben, wo sich auch einige befinden. Am fragwürdigsten ist wohl noch inhaltlich das Ignatius-Bild des Vf.s, das die traditionellen, verzerrten Klischees voll bestätigt. Loyola in der Gestalt des religiös transformierten Militaristen zu sehen und zu präsentieren, wirkt auf den heutigen Leser eher als unerträgliches Reizbild, das höchstens Abwehr auslöst, gerade auch gegenüber dem, was dieser Loyola noch mit seiner „ignatianischen Methode" zu sagen und zu bieten hat (vgl. dazu 23; 39; 42f.; 52; 57; 117; 157; 171; 198). Es scheint, als sei Vf. hier selbst – in Unkenntnis der neueren Literatur zum Leben des Ignatius und seiner Beurteilung – durch das eigenwillige fachwissenschaftlich-kommunikationstheoretische Vokabular und die Kategorien („Strategie", u. a.) seiner Gewährsleute in diese höchst fragwürdige Engführung getrieben worden. Schließlich, was den in der Zusammenfassung (VII) erhobenen Anspruch betrifft, „wahrscheinlich die einzige systematische Studie seit mehreren Jahrzehnten" zu sein, „die aus einer nicht-theologischen Perspektive das Hauptwerk LOYOLAs untersucht": In seinem Vergleich der „ignatianischen Techne der Seelenführung" mit der sophistischen Rhetorik (X; 7–10; 166–171) hätte R. die ausgezeichnete (altphilologisch-philosophische) Studie von Paul RABBOW, Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike, München 1954, nicht übersehen dürfen.

Münster Hermann Josef Repplinger

Gesprächsseelsorge. Theologie einer pastoralen Praxis. Mit Beiträgen von Heinrich Fries, Karl Kertelge, Reinhold Bärenz. Hrsg. von Reinhold Bärenz. – Regensburg: Pustet 1980. 141 S. kart. DM 17.50

Um die vorliegende Neuerscheinung in der Pastoraltheologie kritisch und gerecht einzuordnen, muß man sich die paradoxe Situation vergegenwärtigen: Während die ehrwürdige Tradition der „directio spiritualis" seit dem 18. Jh. versandet, wird extra ecclesiam das Wort als Heilmittel neu entdeckt, es entwickeln sich psychotherapeutische Methoden und Schulen in Menge. Um der gleichzeitig steigenden Erwartung nach einer soliden Gesprächsseelsorge gerecht zu werden, genügt die optimistische Forderung des Konzils mitnichten, „alle von der heutigen Psychologie und Soziologie zur Verfügung gestellten Hilfsmittel zu verwerten" (Opt. tot. 2, u. a.); die pastorale und theologische Redlichkeit verbietet uns ein bloßes Kopieren und jeden Eklektizismus und Synkretismus. Was wir dringend brauchen, ist eine theologische Theorie der Gesprächsseelsorge in Wechselbeziehung zu einer verantwortbaren Praxis. Der Sammelband setzt sich genau diese hochaktuelle Aufgabe zum Ziel.

Von verschiedenen Seiten her stoßen die drei Beiträge zur Mitte vor. H. Fries geht im ersten Teil „Theorie einer Praxis" (11–48) von philosophischen und fundamentaltheologischen Überlegungen aus: die Sprache als Konstitutivum des Menschseins, als Thema der Philosophie von Kant bis zu den heutigen Existenzialisten und als Thema neuzeitlicher Theologie; schließlich „der Dialog als Grundbestimmung der Katholischen Kirche in der Gegenwart". Im zweiten Beitrag „Die Sorge Jesu um den Menschen und ihre Bedeutung für die Seelsorge heute" (49–68) zieht K. Kertelge aus bibeltheologischer Forschung Konturen der Individualseelsorge nach dem NT aus. Die Begegnung Jesu mit Zachäus wird als verbindliches Modell dargestellt, die befreiende Hilfe

für den Menschen in Schuld und Leid als Schwerpunkt herausgehoben. Im dritten Beitrag „Verkündigung als Lebenshilfe" (69–125) befaßt sich von der Pastoraltheologie her R. Bärenz mit Aufgaben und Chancen des pastoralen Einzelgesprächs. Zunächst zeigt er aufgrund von Umfrageergebnissen und einer Interpretation von M. Horkheimer und P. Handke: der Mensch ist in seinem geistigen und gesellschaftlichen Sein bedroht; es bietet sich für die Heilsvermittlung der Kirche heute kaum ein geeigneteres Medium als die Gesprächsseelsorge an, um ihn aus seiner Lebensisolierung herauszuholen (83). Dann kommt er zur grundsätzlichen Frage: das Gespräch als konstitutives Element jeder kirchlichen Seelsorge, „daß Christsein letztendlich identisch ist mit einer Lebenshilfe, die auf die Rettung der ganzen menschlichen Existenz abzielt" (94). Durch das individuelle Zeugnis wird der not-wendende und sinnstiftende Glaube vermittelt. Bei der Abgrenzung des Seelsorgegespräches nach innen, d. h. gegenüber anderen pastoralen Vollzügen, und nach außen, d. h. gegenüber außerkirchlichen Hilfen erhebt sich auch die in der protestantischen Theologie so virulente Frage nach dem „Proprium der Seelsorge". Leider übergeht hier Vf. die weittragenden Unterschiede in der Definition von Seelsorge und hofft die leidige Konkurrenz von kirchlicher und säkularisierter „Seelsorge" dadurch zu überwinden, daß er die eine am Heil und die andere an der Heilung orientiert. Schließlich werden Konsequenzen reflektiert: die notwendige Zuordnung der Humanwissenschaften zur Pastoral; der partnerschaftliche und integrative Stil der Gesprächsmethode (wobei nach H. S. Sullivan und J. Rattner die Mutter-Kind-Beziehung als Analogie nahegelegt wird); spirituelle und psychologische Voraussetzungen und eine sehr überzeugende „Option für eine pastorale Spiritualität" (116. – Sie stimmt mit den Erfahrungen aller Gesprächsausbildung überein). „Statt einer praktischen Anleitung" ist ein Gesprächsbeispiel aus Madame Bovary von G. Flaubert angeführt. Dankbar verzeichnet man die gut ausgewählte Literatur sowie das Namens- und Sachregister.

Die Arbeit bietet noch kein methodisches Rezept oder eine Auseinandersetzung mit dem Angebot an Gesprächstechniken, wohl aber eine solide und notwendige Vorarbeit für die anstehende Aufgabe: daß die Pastoraltheologie sich die Heilswege zum Menschen mit ihrer genuinen Methode erarbeitet. Insofern muß man dem Buch die verdiente gute Aufnahme wünschen.

Salzburg Gottfried Griesl

Wegman, Hermann A. J.: **Geschichte der Liturgie im Westen und Osten** [Aus dem Niederländischen ins Dt. übertr. von Michael Grütering]. – Regensburg: Pustet (1979). 300 S., kart. DM 38.–

Wer heute als einzelner Autor die Reihe der liturgiewissenschaftlichen Standardwerke und Handbücher um ein neues Kompendium der Liturgiegeschichte vermehrt, wird über das Besondere seines Vorhabens Rechenschaft geben müssen. So bekennt denn auch die Einleitung des vorliegenden Werkes, dieses sei „aus der Überzeugung geschrieben, daß ein Zusammenhang bestehen muß zwischen dem Glauben und seinen Ausdrucksformen in Sprache und Zeichen" (13), ja der Klappentext verspricht „die erste ökumenische Geschichte des christlichen Gottesdienstes". – Wenn die so angedeutete theologische Sicht tatsächlich inmitten der Fülle liturgischer Formen aus zwei Jahrtausenden und allen Liturgiegebieten zur Geltung kommen soll, bedarf es freilich einer sorgfältigen Herausarbeitung der überlieferungsgeschichtlich repräsentativsten Traditionsströme und einer besonders ausgewogenen Dokumentation nach Quellen und weiterführender Literatur.

Wie es mit diesen Voraussetzungen bestellt ist, lassen allerdings schon die allgemeingeschichtlichen Einleitungen der den einzelnen liturgiegeschichtlichen Epochen gewidmeten Kap. erahnen. In diesen Teilen der Kap. I–VII begegnet man (jeweils unter „1. Geschichtliches", „2. Kulturelle Daten") einer glaubensgeschichtlich nicht weiter spezifizierten Nacherzählung aus den ohnehin am weitesten verbreiteten Lehrbüchern der Kirchengeschichte, die immer wieder im Literaturvorspann der Kap. und Abschnitte mit vollem Titel angeführt werden und für speziellere Literatur kaum noch Raum lassen. Die Eigenleistung des Vf.s wird man also in den einzelnen Kap. unter „3. Die Liturgie: Riten und Texte" mit ihrer jeweils reich gegliederten Exposition des liturgiegeschichtlichen Materials zu suchen haben. Und es wird zu fragen sein, inwieweit hier der glaubens- und überlieferungsgeschichtliche Aspekt, der im Vorwort so betont wurde, zur Geltung kommt; ferner, ob der verheißene ökumenische Ertrag nur aus der parallelen Schilderung aller Liturgien, oder aber aus der besonderen Qualität der überlieferungsgeschichtlich bestbezeugten Traditionen sich ergeben soll.

Zu der vom Vf. mit Recht besonders hochgeschätzten frühchristlichen Liturgie (Kap. I: 15–46) wird freilich viel Wissenswertes über die Zusammenhänge mit den Formen jüdischen Kultes gesagt. Doch schon hier (und erst recht in der altkirchlichen Weiterentwicklung der Liturgie) erkennt man selbst in den Skizzen über Taufe, Herrenmahl und Ordinationsliturgie nur mit Mühe die genuin neutestamentlichen Glaubensstrukturen wieder: Inwiefern ist z. B. eine Taufpraxis „im Anschluß an Röm 5 und 6" (sic!) gegenüber dem 2. und 3. Jh. sekundär (36, ähnlich 92)? – Kann man angesichts 1 Kor 11,23–26 die vage Formulierung verantworten: „Ebenso wird vom Brotbrechen gesprochen und vom Gedächtnis dessen, was der Herr beim letzten Abendmahl vor seinem Leiden getan hat; es wird ein Zusammenhang hergestellt zwischen dem Mahl und dem Tod des Herrn..." (39); und: „Auf der Basis der Erinnerung an Jesu Abendmahl bittet die Gemeinde, würdig teilnehmen zu dürfen in dem Hoffen auf die Einheit aller in der Kirche des Herrn" (41)? – Am erstaunlichsten ist die Gleichsetzung „Episkopus-Diakonus" (sic!) für das NT und die erste nachapostolische Zeit (44, mehrfach), für die keinerlei Beleg gegeben wird (– Apg 6 als einzig mögliche Stütze einer solchen Sicht für die Jerusalemer Urgemeinde ist jedenfalls nicht gemeint).

Die gebotenen Textbeispiele frühchristlicher Liturgie sind nicht eindeutig genug entwicklungsrepräsentativ ausgewählt (lange Zitate aus den Thomasakten stehen im Großdruck; die so aufschlußreichen Texte Hippolyts dagegen in denkbar knapper Zitation im Kleindruck – noch dazu mit undeutlicher Wiedergabe der Epiklese, für die wirklich Botte 16 und 17 heranzuziehen wäre –, und bleiben nahezu unausgewertet: 42, 44).

Vom II. Kap. ab tritt immer mehr ein gravierender Mangel der schlecht betreuten deutschen Ausgabe zutage: das seitenlange Zitieren griechischer Quellen in französischer Sprache, – obwohl gleichwertige deutsche Übersetzungen in der Fachliteratur längst existieren (so bei Theodor von Mopsuestia: 96f; Addai und Mari: 110; und bei der Jakobusanaphora: 70–72, für die der Rekonstruktionsversuch von A. Tarby auch am deutschen Text vorgeführt werden könnte). Groteske Formen nimmt dies an, wenn das für den ganzen Westen einst epochemachende Übersetzungswerk der liturgischen Bücher des byzantinischen Ritus (einschließlich der Hymnarien) von A. v. Maltzew, und gar die hervorragenden und leicht zugänglichen Nachdichtungen der Hymnen durch K. Kirchhoff (4 Bde, 2. Aufl., Münster 1960–63) ignoriert werden und der deutsche Leser den griechischen Hymnen ausschließlich in französischer Sprache begegnet (222ff).

Die Darstellung der orientalischen Liturgien des 4.–5. Jh.s in Kap. II („Der Gottesdienst in der Reichskirche": 47–115) ist teilweise grob verzeichnet. Bei aller Hervorhebung der die Mysterien des Lebens Jesu nachbildenden Elemente der Jerusalemer Kirchenjahrfeier, wie Egeria sie beschreibt, sind die Verdikte: „Man begann, die Heilsgeschichte wie einen Mythos zu schildern" (68), und: „Aus der Liturgie wurde ein statischer Kult" (69) gänzlich unangebracht. – Man beachte die Anamesiskonzentration nicht nur der bewahrten älteren Schichten der Kirchenjahrfeier (Osternacht), sondern auch innerhalb der Neubildungen (z. B. Evangelium von Tod und Auferstehung in der Sonntagsvigil vor Sonnenaufgang).

Die Analyse des syrisch-byzantinischen Hochgebets vom Wortlaut der Jakobusanaphora her ist wegen der (trotz Rekonstruktionsversuchs durch A. Tarby) wesentlich schlechteren Überlieferungslage (gegenüber den Texten des Basileios und Chrysostomos) zumindest ein Umweg. Die für jede Anaphoraforschung grundlegenden Arbeiten von H. Engberding und A. Baumstark scheinen dem Vf. nicht erwähnenswert; die Bedeutung von G. Wagner, Der Ursprung der Chrysostomusliturgie, Münster 1973, wird verkannt (vgl. dagegen ThRv 71, 1975, 145–148). – Die spezifische Eigenart der Chrysostomosanaphora wird flüchtig gestreift, ihre einzigartige Wandlungsepiklese gänzlich übergangen. Kein Wunder, denn der Vf. weiß mit dem ebendort vorkommenden Metabolé-Begriff nicht viel anzufangen: In der Epiklese geht es ihm zufolge (und zwar erst in zweiter Linie?) um die „Heiligung der Gaben zum Leib und Blut des Herrn, oder (was dasselbe ist – sic! –) um die Veränderung der menschlichen, sündigen Gaben zur Feier des Gedächtnisses von Jesu Opfer" (105; – man könnte meinen: im Sinne eines bloß intentionalen Bedeutungswandels!).

Ein Buch, das sich als ökumenische Liturgiegeschichte versteht, sollte gerade die diesbezügliche Bedeutung des wichtigsten Hochgebets orthodoxer Überlieferung (zusammen mit der Basileiosanaphora) erkennen und Kriterien entwickeln, wie die konfessionsgeprägten heutigen Kirchen in ihrem gemeinsam überlieferten (geschichtlich als Liturgie zum Ausdruck ge-

kommen) Glauben auch wieder die eine ihnen vorgegebene Bekenntnisbasis entdecken können (vgl. den entsprechenden Versuch meiner Studie: Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung, Paderborn 1976).

Als mißglückt muß leider Kap. V („Die byzantinische Synthese": 186–234) betrachtet werden. Hier wirkt sich auch die Fachunkundigkeit des Übersetzers am nachhaltigsten aus. Die Unsicherheit des Vf.s auf diesem Gebiet beweisen schon die spärlichen Literaturangaben (195, 196), unter denen (sobald man die beiden nicht zum Thema Byzanz gehörigen Titel ausscheidet) kein einziges einschlägiges deutsches Werk sich befindet. Aber auch die anderenorts vom Vf. genannten Standardwerke byzantinischer Liturgiegeschichte in anderen Sprachen (z. B. J. M. Hanssens, R. Bornert, R. F. Taft) werden in diesem Kap., in das ihr eigentlicher Ertrag gehört, nicht mehr benutzt. So kann denn unbeschwert durch Literatur- und Quellenkenntnis die These vom „Leerraum in der Kenntnis der Evolution des byzantinischen Gottesdienstes" zwischen dem 5. und 9. Jh. (197) vertreten und mit den waghalsigsten Erklärungsversuchen verbunden werden.

Die Fülle von falsch übersetzten Formulierungen, unmöglichen Transskriptionen und Druckfehlern auf diesen Seiten auch nur zu notieren, hat der Rezensent schon während des Lesens bald aufgegeben. Angemerkt seien als Beispiele falscher Übersetzung: „im Augenblick", statt: nach heutiger Ordnung; „Verfeierlichung ... von Justin beschrieben", statt: Verfeierlichung des von Justin beschriebenen Ritus (beide: 209); ferner die Transskription griechischer und slavischer Worte, bald nach holländischem, bald französischem Klangbild, unverarbeitet aus Notizen übernommen (z. B. 204). Die Wiedergabe der griechischen Buchstaben β, η, ϰ, υ wechselt bisweilen innerhalb einer einzigen Zeile mehrfach.

Bezeichnend für die Methode des Vf.s in diesem Kap.: Er entnimmt dem Register des von J. Mateos edierten Typikon (Hs. Hl. Kreuz, Nr. 40) eine Reihe von Stichworten (208ff), fast ohne jede logische Ordnung (besonders vom Anfang des Alphabets) und versieht sie mit Erklärungen aus einem Wörterbuch, welches Verfahren schließlich in Staunen darüber ausklingt, daß die Begriffe aus der Hymnographie überwiegen (215). Als ob dies bei einem Typikon, das vorwiegend die veränderlichen Texte für die einzelnen Tage bezeichnet, nicht vom Charakter des Buches schon selbstverständlich wäre! – Vom zusammenfassenden Kommentar zur (eucharistischen) Liturgie sind von 7 Sätzen 4 als falsch zu bezeichnen (z. B.: „Die Friedenslitanei bildet den Schluß der Enarxis": 229).

Auch das abschließende VII. Kap. („Erneuerung": 263 bis 280), das in einem Buch mit solchem Aktualitätsanspruch besonders sorgfältig verfaßt sein müßte, enttäuscht aufs neue. Von den deutschsprachigen Werken der nachkonziliaren Liturgie, wie sie z. B. E. J. Lengeling, A. Adam, B. Kleinheyer zu verdanken sind, begegnet man keinem einzigen. Die Skizze der einzelnen Gottesdienste der erneuerten Liturgie (273–280) ist allzu lapidar und unausgefeilt.

Insgesamt schwankt die Darstellung zwischen telegrammstilartiger Amputation des sprachlichen Ausdrucks und Stichwortreihen einerseits, oder aber rhetorischen Floskeln und betulichen Ratschlägen andererseits. Aufzeichnungen, wie sie für den Vorlesungs- und Seminarbetrieb geeignet sind, und literarische Textauszüge bestimmen vielfach den Aufbau und die Darstellung, ohne zur Druckreife gediehen zu sein. Was an theologisch unscharfen Aussagen auf das Konto des in der Materie unerfahrenen Übersetzers geht, oder aber der theologischen Mode als Tribut vom Vf. gezollt wird, ist oft schwer zu entscheiden. Das Werk bedürfte deshalb, vorgängig zu aller fachlichen Diskussion, der textlichen Überarbeitung hinsichtlich der für eine deutschsprachige Ausgabe geeigneten Literatur- und Quellennachweise, sowie einer Prüfung der Übersetzungstreue in Abstimmung mit den theologischen Intentionen des Vf.s.

Würzburg Hans-Joachim Schulz

Die göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang. Hrsg. von Fairy v. Lilienfeld. Heft A: Griechisch-Deutsch, Heft B: Russisch-Kirchenslawisch-Deutsch, Heft C: Einführung in den Gottesdienst der orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung des eucharistischen Gottesdienstes (Göttliche Liturgie). – Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens 1979. 274, 283, X u. 76 S. (Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie Bd 2) kart. DM 39.50

Die bereits mit fünf anderen Bden seit 1974 bestens eingeführte Reihe weist mit der Ausgabe der Göttlichen Liturgie als Bd 2 (die Position 1 bleibt einer Untersuchung zur kirchenslavischen Textüberlieferung der Bibel reserviert) auf eine wesentliche Orientierung ihres Arbeitsprogramms hin, auf die Erschließung der Liturgie als den königlichen Weg ins Leben und Denken der Orthodoxie, der in dieser Bedeutung hier nicht nur postuliert wird, sondern in reicher ökumenischer Erfahrung sich immer wieder bestätigt hat. „Von diesem Gottesdienst und seinen liturgischen Aussagen her wird auch die moderne orthodoxe Theologie weitgehend getragen. Hier findet sie das Zentrum des Glaubens des orthodoxen Kirchenvolkes und auch der Glaubensaussagen der Theologie – beides möchte sie nicht voneinander trennen." (C, I)

Eine neue Ausgabe des gleichbleibenden Ordo der (eucharistischen) Liturgie in zwei doppelsprachigen Textbänden stellt sich naturgemäß dem Vergleich mit früheren Editionen ähnlicher Zielsetzung, die mehr bieten als nur sprachliche Hilfe für die Mitfeier der Liturgie, andererseits aber in der Präsentation des authentischen Textes doch hinter den (nicht schwer erhältlichen) liturgischen Ausgaben (in griechischer und kirchenslavischer Sprache) selbst zumindest in technischer Hinsicht zurückbleiben. Bei einem solchen Vergleich kann die neue Ausgabe entscheidende Vorteile für sich anführen.

Die Hefte A und B sind synoptisch (seitenentsprechend) geschrieben, so daß ein Vergleich des griechischen und des in russischer Schrift gebotenen kirchenslavischen Textes leicht die voneinander abweichenden Stellen erkennen läßt und die um präzise sprachliche Wiedergabe bemühte deutsche Fassung zusätzlich beim übereinstimmend gemeinsamen Erbe doch die sprachlichen Nuancen der kirchenslavischen Textform kenntlich macht. – Insbesondere aber zeichnen sich die beiden Textbände vor anderen Ausgaben dadurch aus, daß in Verbindung mit der authentischen Textfassung ein reichhaltiger biblischer Stellennachweis neben einer Fülle von philologischen, liturgischen und theologischen Anmerkungen den Text für Meditation und wissenschaftliche Arbeit erschließt.

Die Belege für Anmerkungen dieser Art mußte man bisher meist aus lexikalischen Anhängen oder aus der Fachliteratur auf den konkreten liturgischen Text zurückbeziehen. – Für den Nachweis biblischer Zitate aber war eine der liturgischen Praxis ferne Quellenedition wie F. E. Brigthman (Liturgies Eastern and Western, I. Eastern Liturgies, Oxford 1896, ²1965) heranzuziehen, wo allerdings nur wörtliche Übereinstimmung, nicht Sinnentsprechung, das Kriterium der biblischen Referenzen ist. So findet sich bei Brightman z. B. zur liturgischen Wendung εἴσοδος τῶν ἁγίων (368,17 = A/B 35) der Hinweis auf Hebr 10,19, obwohl der „Einzug der Heiligen", von „hl. Engeln begleitet", in den Altarraum nur sehr indirekt auf die Typologie von ἅγια (ἁγίων) = „Heiligtum" hinweist, während die Fülle der oft sinntragenden biblischen Anspielungen in liturgischen Texten aus Brightman nicht zu erschließen ist. (So wird denn auch nicht Brightman, sondern eine spezielle Arbeit von D. J. Constantelos als Basis für die biblischen Stellennachweise genannt: C, VI; 62.)

Der liturgische Text ist dem Hieratikon der Kirche von Griechenland, Apostolische Diakonie, Athen 1962 (und Ausgabe von 1968? vgl. C 59) bzw. dem Služebnik des Moskauer Patriarchats von 1958 (und Ausgabe von 1952? vgl. A 230) entnommen. Diese Wahl ist hinsichtlich des Hieratikon nicht unproblematisch, denn in der Verschmelzung des Eucharistiebeginns mit dem Orthros (Matutin mit Laudes) und in der Gestaltung besonders der Proskomidie geht die neugriechische Praxis von Athen mit eigenwilligen Rubriken und zusätzlichen Texten eigene Wege, die von dem überlieferungsgeschichtlich besser bezeugten (noch im Athener Hieratikon von 1951 in Übereinstimmung mit den Altpatriarchaten und der kirchenslavischen Tradition bewahrten) Brauch beträchtlich abweichen, und dies leider nicht im Sinne einer Reform, sondern rubrizistisch-allegorischer Hypertrophie. Dies zeigt sich am befremdlichsten beim Umgang mit dem Wort θύειν in der Proskomidie: Während das Symbolwort Θύεται ὁ Ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ... liturgischer Mysterienerfahrung entspricht (welche seit dem 8. Jh. die Bereitung des Opferbrotes ins Licht der Kreuzesanamnese stellt) und die diakonale Aufforderung an den Priester θῦσον δέσποτα im Zuge der Dialogdramatik noch vertretbar erscheint, wirken die folgenden Abweichungen von der überlieferten Textform fast unerträglich kulttechnisch. So, wenn es statt der Worte (ὁ ἱερεὺς) θύει αὐτὸν (τὸν ἅγιον Ἄρτον) σταυροειδῶς nun heißt: θύει καθέτως αὐτὸν (τὸν Ἀμνόν) = „er opfert von oben herunter" (A 12 G); und noch symbolwidriger: θύων αὖθις τὸν

'Αμνὸν ὁριζοντίως. – Vielleicht sollte doch die Übersetzung hier, obwohl (oder gerade, weil) sie den Sinn besonders genau wiedergeben will, den im Deutschen nicht so technisierbaren Ausdruck „opfern" entlasten und einfügen: „indem er schneidet..." (Vgl. zu den Grenzen der Proskomidiesymbolik und zum theologischen Problem des rechten Sprechens vom eucharistischen Opfervollzug: meine liturgiegeschichtliche Untersuchung „Die byzantinische Liturgie...", Freiburg 1964, wesentlich erweiterte Neuauflage, Trier 1980, sowie die Erwägungen in: OrChrP 45, 1979, Heft 2 und 46, 1980, Heft 1).

Diese Vorbehalte wenden sich jedoch nicht eigentlich gegen die Heranziehung des Athener Textes, denn der Erlanger Edition geht es darum, die Liturgie in einer für das tatsächliche Leben der Orthodoxie möglichst aufschlußreichen Weise wiederzugeben und die Spannweite auch unterschiedlichen Brauchtums in Erscheinung treten zu lassen.

Von den Heften A, B und C des Gesamtbandes wird zweifellos die „Einführung in den Gottesdienst der orthodoxen Kirche" von F. v. Lilienfeld (Heft C) die größte Beliebtheit gewinnen. Mit dieser Einführung ist für ökumenische Begegnungen, wie auch für die Arbeit mit Studierenden in Seminaren und Akademien, eine Hilfe geschaffen worden, wie sie in deutscher Sprache in dieser Weise bisher fehlte. Sehr anschaulich werden im 1. Teil (1–28) das Gotteshaus, die liturgischen Gewänder, die Ordnung der verschiedenen Gottesdienste, die liturgischen Bücher und der Ablauf der Göttlichen Liturgie dargestellt. – Der Begriff „Einführung" wird hier mit Liebe und Sachverstand pädagogisch mustergültig realisiert. Dabei kommt es nie zur Simplifizierung; vielmehr wird von den einschlägigen wissenschaftlichen Termini (in deutscher, griechischer, kirchenslavischer Sprache) her ein für die meisten Benutzer unbekanntes Gebiet fortschreitend erschlossen. Das beigegebene Bildmaterial entstammt zum größeren Teil der reichen liturgiekatechetischen Literatur in russischer Sprache. – Der 2. Teil der Einführung (28–41) bringt sodann eine hervorragende Zusammenschau des orthodoxen Gottesdienstes nach seiner heilsgeschichtlichen und eschatologischen, dogmengeschichtlichen und theologischen, sinnhaft-künstlerischen, gemeindlichen und nationalen Dimension und spornt immer wieder zur tatsächlichen Begegnung mit dieser Liturgie in lebendiger Mitfeier an.

Zu Einzelheiten sei angemerkt: Unter den in Auswahl angeführten Übersetzungen verdient jetzt auch die 1976 im Benno-Verlag Leipzig, 1977 in der Reihe Sophia, Trier, in schöner Ausstattung erschienene Überarbeitung des Maltzew-Textes durch W. Walter Erwähnung, die ebenfalls den kirchenslavischen Text in russischer Schrift, ausführlichen Rubriken und 16 Seiten Anmerkungen bringt (– zur betr. Übersetzungstradition vgl. C, IX).

In der freilich sparsamst auszuwählenden Literatur zur Liturgiegeschichte sollten doch die grundlegenden Arbeiten zum Ursprung der Basilius- und der Chrysostomusanaphora von H. Engberding (Münster 1931) und G. Wagner (Münster 1973, vgl. ThRv 71, 1975, 145–148) nicht fehlen, durch welche die Verwurzelung der byzantinischen Liturgie in patristischer Zeit gesichert werden konnte; ebensowenig R. Bornert, Les commentaires byzantins..., Paris 1966, als gründlichste Untersuchung der byzantinischen Liturgiekommentare vom 7.–15. Jh.

Die liturgiegeschichtlichen Anmerkungen treten insgesamt hinter den biblischen und patristischen etwas zurück (offenbar, weil die aus ihnen zu gewinnende Kenntnis nur auf komplizierteren Umsetzungswegen dem liturgischen Leben selbst zugute kommen kann), bieten jedoch genügende Information. Allerdings ist C. Kucharek kein guter Gewährsmann für die Geschichte des Cherubim-Hymnus (Anm. 1 zu S. 50), wie die Heranziehung des neuen Standardwerkes von R. F. Taft (The Great Entrance, Rom 1975) zeigt, wo die von J. B. Thibaut, J. Mateos (und mir: a.a.O., 72ff) vertretene Deutung der Zeugnisse über die Einführung und die Vorgeschichte des Cherubikon bestätigt wird (S. 53–118, bes. 98).

Von den beiden Textbänden hat der kirchenslavisch-deutsche (B) gegenüber dem griechisch-deutschen (A) an Übersichtlichkeit (Wiedergabe der Rubriken in Kursivschrift), wie auch durch Beseitigung kleiner Unebenheiten (z. B. Psalmenreferenz für die Segensbitte: A 1, fehlender Hinweis auf Gal 13,13: A 10) gewonnen. – In Heft C, 43, Anm. 1 zu S. 10, muß gelesen werden: Leo III. (statt: II.); im Schriftstellenregister (C 69) beziehen sich Jo 14,16 (= 14,16f, vgl. A/B zu S. 2) und 14,17 auf dieselbe Schriftstelle (zu A/B 2 und 101). Ein Hinweis auf Lk 21,34 (βιωτικὴ μέριμνα) könnte in Anm. 2 zu S. 50 aufgenommen werden.

Insgesamt gebührt der Herausgeberin Dank für das willkommene, gerade auch in liturgiewissenschaftlichen und ostkirchenkundlichen Universitätsseminaren bestens nutzbare Arbeitsmittel, dem man weite Verbreitung wünscht.

Würzburg Hans-Joachim Schulz

Brovelli, Franco: **La „Expositio Missae Canonicae".** Edizione critica e studio liturgico-teologico. – Milano: 1979. 151 S., 3 Tafeln. (Estratto da „Archivio Ambrosiano" XXXV) kart.

Die Bemühungen der karolingischen Herrscher um eine Vereinheitlichung der zersplitterten Liturgie in ihrem großen Reich nach dem Muster der römischen Liturgie wurden begleitet von Anweisungen an die Bischöfe, die ein Minimum an religiöser Unterweisung und Prüfung der Priester, vor allem über die Glaubensbekenntnisse (Apostolicum, „Athanasianum"), das Gebet des Herrn und die Texte der Messe, besonders den Canon, forderten (16–19).

Während die Erklärungen der Glaubensbekenntnisse und des Vaterunsers von den Priestern an die Gläubigen weitergegeben werden sollten, wenden sich die „Expositiones Missae" wohl nur an die Priester. Die ältesten dieser Erklärungen sind von unbekannten Verfassern um 800 geschrieben. Kritisch ediert wurde die Expositio „Dominus vobiscum" (J. M. Hanssens, Amalarii episcopi opera liturgica omnia I (Studi e Testi 138), Città del Vaticano 1948, 283–338), während zwei andere, „Primum in ordine" (PL 138, 1173–1186) und „Quotiens contra se" (PL 96, 1481–1502) noch auf eine kritische Edition warten.

Eine ebenfalls anonyme Erklärung des Meßordo („Missa canonica") nach ambrosianischem Ritus, die in einer Sammelhandschrift vom Anfang des 11. Jh.s mit einer Lücke (Memento mortuorum bis zur Einleitung zum Vaterunser) erhalten blieb: Montpellier, Bibl. de l'Université, ms. 76, f. 73^r–81^r = M, wurde von A. Wilmart in Auszügen ediert und kommentiert: Une exposition de la messe ambrosienne: JLw 2 (1922) 47–97; italienisch: Ambrosius 7 (1931) 185–206. Eine andere Sammelhandschrift des 10./11. Jh.s: Milano, Bibl. Ambrosiana, cod. I 103 sup., enthält (f. 13^v – 20^v) eine bei „sacrificium patriarchae nostri" endende Rezension, die verschiedene Erweiterungen, meist aus den erwähnten Expositionen des römischen Ritus enthält = B. Auch die dritte, sowohl kürzende wie teilweise erheblich erweiternde Fassung ist Teil einer um 1140 geschriebenen Sammelhandschrift derselben Bibliothek: cod. I 152 inf., f. 140^r – 150^v = A.

B. ediert (40–81), wie das schon Abt B. Capelle nach Transkription der drei Rezensionen (1958–1959) geplant, aber einige Monate vor seinem Tod 1961 wegen seiner Arbeit an der Vorbereitung des Liturgieschemas aufgegeben hatte, auf den linken bzw. rechten Seiten die Rezensionen M und A. Im Apparat zu M erscheinen die Varianten nach B und gekürzt nach A.

Es folgen der liturgische Text ohne die Varianten (vgl. jedoch 86) der drei Rezensionen (82–85), eine Untersuchung über die Quellen, hauptsächlich Isidors von Sevilla Etymologiarum sive originum libri, und parallele Texte, in der Regel die oben erwähnten drei Erklärungen des römischen Meßordo, die jedoch nur den Verfassern der Rezensionen A und B bekannt gewesen sein dürften (86–104), sodann eine liturgische (105–127) und theologische Analyse (128–141) sowie Schlußfolgerungen (142–151).

Im Unterschied zu den römischen enthalten die ambrosianischen Sakramentare nicht nur den Kanon (einschließlich der Präfationen), sondern auch den übrigen Meßordo. Im Vergleich zu den erhaltenen Sakramentaren ergeben sich einige bemerkenswerte Unterschiede, von denen die wichtigsten folgende sind. Das Gloria wird in M erwähnt, während die Sakramentare den Text des Gloria und Credo bringen. Nur A enthält die Apologie des Priesters vor dem Altar „Rogo te altissime" (82) wie alle ambrosianischen (und einige andere) Sakramentare, jedoch dort mit etwas kürzerem Text und nicht als Teil der „Missa canonica" (109–112). Der Text der vier Orationen, die zur „Missa canonica" gehören (82, „super populum", „syndonem", „oblata", „post communionem"), ist identisch mit dem der Sakramentare, mit Ausnahme von zwei Varianten in M und A in der „oratio super populum" und einer Variante in der „oratio super syndonem" innerhalb der drei Textzeugen wie auch in den Sakramentaren (112ff).

Im Kanon bestehen folgende für die Datierung der ursprünglichen „Expositio" wichtige Unterschiede zu den Sakramentaren. Im „Te igitur" werden weder Bischof noch Könige (Kaiser) erwähnt (114). Im „Memento vivorum" fehlt in M und B der karolingische Einschub „pro quibus tibi offerimus vel" (114f) während die Rubrik „In hoc loco recitari debent nomina vivorum" (115f), und eine entsprechende Rubrik im „Memento mortuorum" (das in den anonymen „Expositiones" des römischen Textes fehlt) noch erhalten sind, in M mit dem Zusatz im Gebetstext („Memento famulorum famularumque tuarum illorum et illarum) et eorum

qui se nostris licet indignis precibus commendaverunt, et quorum quarumque"; hier setzt die erwähnte Lücke ein; B. ergänzt: „elemosinas suscepimus" (116ff).

Der meist knappe Kommentar der „Expositio" bezieht sich nur auf den Text, nicht auf die Riten. Er unterscheidet sich also von rituellen Ordines und erst recht lehrhaften Traktaten. Die gleichzeitig mit unserer „Expositio" bei Amalar einsetzende und später wuchernde Allegorese begegnet nur einmal in der Rezension A bei der Erklärung des Terminus „Sindon" (120). Der Gemeinschaftscharakter der Feier wird bei dem Dialog vor der Präfation erwähnt (48f; 121), ebenso, was B. nicht erwähnt, im Kommentar zu „plebs sancta" im „Unde et memores" (66f), bestimmt aber nicht den Duktus der Erklärung, die keine Aussagen macht über die Gesamtstruktur der Feier. So fehlen Hinweise auf die Bedeutung des Wortgottesdienstes (124). Es ist „Sache der Priester allein, Brot und Wein auf den Altar zu stellen und zu segnen (‚signare'), Sache des Herrn aber ist, den Segen (‚benedictionem') zu geben" (zur „Oratio super oblata"; 46f; 121 Anm. 318). In der Rezension A steht vor „Te igitur" die Rubrik „Secreta". Sie verrät den vollzogenen Übergang zur leisen Rezitation des Kanons (121). Doch wird im Unterschied zur sehr summarischen Erklärung des Kanons in der „Expositio" „Quotiens contra se" der ganze Kanontext paraphrasiert und erläutert, allerdings in sehr unterschiedlichem Maße.

Neben diesen und weiteren liturgischen Hinweisen erörtert der Hrsg. einige theologische Akzente. Die patristischen Deutungen von „Mysterium" und „Sacramentum" als Realisierung des Heilsmysteriums, das im Pascha gipfelt, weichen einer Konzentration auf die „Verwandlung" von Brot und Wein in Leib und Blut: 46f: „fiat" wie im „Quam oblationem" (62f), „vertatur" in der Erklärung von A und B (ebd.); „transiret" in M und B, „verterentur" in M (62f), „fieri" in B (130f). Die Identität von Kreuz- und Meßopfer wird nur kurz bei der Erklärung des Melchisedechopfers erwähnt: Es war ein Vorbild dafür, daß Jesus Gott Vater „pro nostra redemptione in ara crucis offerret (A: offere deberet) panem suae carnis et vinum sanguinis sui"; das folgende wird von A ausgelassen: „propter quod et discipulis in cena hoc ipsum sacrificium precepit offerendum" (70f; 131 Anm. 354 nicht erwähnt).

Als Hauptwirkung erscheinen der Nachlaß der Sünden, besonders der geringeren (so nur in M: 58f; 68f; 75; 78f; 131) und der Sieg über den Teufel (68f). Nur flüchtig erwähnt wird, daß die Kommunion die Empfänger zu Gliedern Christi macht (78f). Wie auch in den übrigen „Expositiones" wird das Kyrie trinitarisch gedeutet (52f; 93; 133). In der Schlußdoxologie wird zu „in unitate Spiritus" im Unterschied zum ursprünglich intendierten Sinn bemerkt: „Ideo additur quia patris et filii et spiritus sancti, quamvis sint personae, tanem unus est deus, quia unus (!) est substantia" (75: A; Lücke in M und B).

Die Rezensionen B und A betonen die gleichewige und gleichwesentliche Gottheit Christi (49; nur in B: 46f; 49; 134), wenngleich die Mittlerfunktion ebenfalls herausgestellt wird (50f; 60f; nur in A erhalten: 75). Zahlreich sind die mariologischen Akzente (vgl. 134); A spricht von der Jungfrauenschaft vor, in und nach der Geburt: 77.

Auffällig sind zwei prädestinatianistische Aussagen, zuerst im – in der Rezension A besonders energischen – Widerspruch zum ambrosianischen Eigentext der „Qui pridie"-Strophe: „quam pro nostra et omnium salute", der nach G. Morin (RBén 20 [1910] 513) und C. Coebergh (Ambrosius 31 [1955] 142f) eingefügt wurde, um die Universalität der Erlösungstat zu betonen, in der Zufügung „et omnium praedestinatorum salute" (M und B); „omnium, subaudis: predestinatorum salute" (A: 62f), wiederholt, anscheinend gedeckt durch den biblisch-liturgischen Text „pro vobis et pro multis effundetur", „Hic notandum (A: adtendendum) est quia non ait pro omnibus, sed pro multis (B: vobis), quoniam non omnes salvantur, sed tantummodeo praedestinati" (66f). Mit Recht sieht B. hier einen Einfluß des Gottschalk, der seine von der Mainzer Synode 848 verurteilte Häresie in Oberitalien mindestens in den Jahren 840 und 845–846 gepredigt und sich nach dem Zeugnis des Erzbischofs Hinkmar von Reims auch auf das „multi" im Kelchwort berufen hat (136–141).

Eher zu den theologischen Elementen als wie bei B. zu den liturgischen zählt die fortschreitende Akzentuierung des päpstlichen Amtes. Während M die Nennung des Papstes im „Te igitur" nicht erläutert, kommentiert A: „id est simul cum illo qui sedi apostolice preest"; B: „papa dicitur quia in vice sancti Petri sedit cui commissa est aeclesia" (56f).

Zur Datierung der „Expositio" ergibt sich aus den Analysen, daß die drei Rezensionen nacheinander in der Reihenfolge M, B, A entstanden sind. Nicht ersichtlich ist, warum B. der aus inhaltlichen Gründen sicher jüngsten Rezension das Sigel A statt B gibt. Die Rezensionen sind nicht erst zur Zeit entstanden, als sie in die Sammelhandschriften aufgenommen wurden, da sie dem damaligen liturgischen und theologischen Stand nicht mehr entsprachen. B. stellt drei Hypothesen auf: 1. M um 800, B um 810, A um 840–845; 2. M um 810, B und A um 840–845. In beiden Hypothesen ist die Annahme erforderlich, daß M und B im vorliegenden Text um 840–845 prädestinatianistisch interpoliert wurden. Am plausibelsten erscheint die dritte Hypothese, daß der Prototyp wegen des archaischen, in allen drei Rezensionen mehr oder weniger deutlichen Inhaltes um 800–810 entstanden ist, und alle drei Rezensionen kurz hintereinander zur Zeit des Bischofs Augilbert II um 840–845 verfaßt wurden, als die fortschreitende karolingische Reform den stärksten Einfluß auf die ambrosianische Liturgie gewann und der Prädestinatianismus für kurze Zeit akzeptiert wurde.

So reichhaltig der Kommentar B.s auch ist, so vermißt man doch manche naheliegenden Hinweise oder stärkere Verdeutlichungen. Einige Beispiele dafür:

Die Expositio setzt anscheinend geringe Lateinkenntnisse voraus. Selbst einfache Worte werden erklärt, z. B. „Te igitur"; „ergo te certe" (M), „idest te certe" (B), „id est ergo" (A); „clementissime": „piissime" (M), „idest piissime et d . . . s dicitur quasi habundans" (B), „idest clarissime vel piissime" (A: 54f); „Pridie": „uno die ante" (M); „idest uno die ante" (B); „id est uno die antea" (A: 62f).

Einerseits überraschen richtige Erklärungen. Z. B. wird in M und B „adunare" (fehlt in A) durch „congregare" erläutert (56f); A erklärt im „Hanc igitur" „grege . . . numerari": „id est adunari" (63). Vgl. dagegen die nicht treffende Übertragung im Deutschen Meßbuch 1975: „Schenke . . . Einheit". Es wird richtig erkannt, daß „praefatio" eine „narratio rei" ist. A. allerdings setzt davor: „praelocutio". Die Apposition „causa delectationis inducta" ist allerdings nicht gerade treffend, wird aber dann in M und A besser erläutert: „Haec ergo praefatio ideo a sacerdote canitur, ut populus suo creatori delectabiliter gratias agere provocetur" (A: populos . . . provocet; der ganze Passus fehlt in B: 48f). Auch die Erklärung der aus dem Griechischen stammenden Worte ist im allgemeinen zutreffend.

Andererseits gibt es falsche Deutungen. So wird im „Te igitur" in A und B mit Isidor (95 Anm. 183) der Bestandteil „doxa" in „orthodoxis" („vir rectae gloriae"), obwohl es vorher richtig heißt: „Orthodoxus est qui recte credit, et sicut credit vivit", nicht als Anschauung, Meinung, sondern als Herrlichkeit verstanden und (wieder mit Isidor) so interpretiert; „vir rectae gloriae. Hoc nomine non potest vocari quia aliter vivit quam credit". A läßt die Sachaussage bestehen, verzichtet aber auf die falsche Etymologie (56f). Auch lateinische Termini werden falsch gedeutet. Z. B. wird – wie damals schon generell – „benedicere" im Einsetzungsbericht nicht als „preisen", sondern als „segnen" verstanden (64f). Im „Quam oblationem" wird „adscriptam" mit „assignatam" umschrieben, in M außerdem mit „applicatam" (1. Stelle) und „adiunctam" (3. Stelle), „ratam" mit „perpetuam, dignam, firmam" (M), „firmam" (B) und – im letzten Teil nicht schlecht – „perpetuam, iudicatam sive firmatam, ut dignam illam iudicet sibi". „Rationabile" wird mit „ratione plenam" (statt „spiritualem") interpretiert (62f). „Hostia" im „Unde et memores"-Teil wird im Anschluß an Isidor (98 Anm. 208) mit „hostes" in Zusammenhang gebracht, weil früher Opfer zur Überwindung von Feinden dargebracht wurden (68f).

Unbeschadet dieser kleineren Desiderata verdienen sowohl die sorgfältige Edition wie die kenntnisreichen und überzeugenden liturgischen und theologischen Studien höchstes Lob. Das Ergebnis ist nicht nur für die Geschichte der ambrosianischen, sondern auch der römischen Liturgie und für die Dogmengeschichte von hohem Wert.

Münster Emil Joseph Lengeling

Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Hrsg. von Norbert Höslinger und Theodor Maas-Ewerd. – Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk (1979). 336 S. (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg Bd 4), Ln DM 42.–

In den letzten Jahren hat sich die liturgiewissenschaftliche Forschung öfters Einzelpersönlichkeiten, die für die Gottesdienstgeschichte bedeutsam sind, zugewandt. So etwa V. A. Winter (1754–1814), J. M. Sailer (1751–1832) und F. A. Staudenmaier (1800–1856). In diesem Zusammenhang stellt man natürlich auch die Frage nach dem Wirken von Liturgikern späterer Zeit, speziell

des 19./20. Jh.s. Daß es dabei für die Erstellung einer detaillierten Gesamt-Wirkungsgeschichte dieser Phase noch etwas früh sein dürfte, mag zutreffen. Was aber zu tun ist: das Sammeln, was man später nur noch unter erschwerten Umständen auffinden kann. Nämlich: Ansätze, Zeugnisse der Zeitgenossen, Hintergründe usw. Im besagten Zeitraum kommt nun – etwa neben der speziell liturgietheoretischen bzw. liturgiesystematischen Arbeit von O. Casel (und dem Umkreis von Maria Laach) – vor allem dem mehr liturgiepraktischen Tun von Pius Parsch (1884–1954) ein besonders bedeutsames Gewicht zu. Von daher ist es zu begrüßen, daß im vorliegenden Werk ein diesbezüglicher Anfang gemacht wird.

Das Buch stellt ein Sammelwerk dar, das sein Material, neben Vorwerk und Nachwort (F. König) in vier Hauptblöcke gliedert: (1) Pius Parsch und sein Werk, (2) Fakten und Ereignisse, (3) Einflüsse und Anregungen sowie (4) Auswirkungen. Für die Weiterarbeit und Durchdringung sind auch die folgenden Partien wichtig: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Pius Parsch, Zeittafel sowie Register. Als der Vertiefung dienlich darf man nicht zuletzt das instruktive und reichhaltige Bild- und Kartenmaterial nennen.

Im ersten Teil des Bdes (Person und Werk) kommen die beiden Hrsg. und A. Stöger zu Wort. Sie beschäftigen sich mit dem Lebenswerk Parschs (P.), seiner Beziehung zur liturgischen Erneuerung in Deutschland, sowie seiner Position im Zuge der christlichen Frömmigkeit. – Der zweite Teil vermittelt Überlegungen der Hrsg. sowie von H. Lendl und M. Bittner zu markanten Themenbereichen nebst Daten im Umkreis P.s. Es sind dies zunächst Perspektiven der liturgischen Gemeinde St. Gertrud in Klosterneuburg, der katholischen Jugendbewegung sowie der Pfarrei Floridsdorf (in der P. 1941–1946 wirkte). Dem folgt eine Abhandlung zur Reaktion P.s auf die Enzyklika Mediator dei (1947), seine Ansätze zur Erneuerung der Osterfeier sowie Aspekte des Entwicklungsgangs der Zeitschrift Bibel und Liturgie. – Im dritten Teil werden der Umkreis und die Querverbindungen der Person und des Werkes angesprochen. Es tun dies zunächst F. Röhrig hinsichtlich seiner Position im Chorherrenstift Klosterneuburg, E. v. Severus bezüglich des Verhältnisses P. und Maria Laach. Im Anschluß daran werden von W. Dürig die Beziehungen von P. zu Stanislaus Stephan und seitens W. Glade die Kontakte zwischen P. und W. Schmidt SVD beleuchtet. – Im abschließenden vierten Part berichtet der Nachfolger P.s über den Wirkungsbereich der Bemühungen dieses Liturgiepioniers. Und zwar in den Abschnitten: „P. in der Sicht seiner Zeitgenossen" (Dokumentation), „Nur Erinnerungen" und „Das Fortleben des Werkes in Klosterneuburg".

Der folgende Anhang hat ebenfalls sein Gewicht. Neben den üblichen Registern bietet er nämlich erstmals ein umfassendes Verzeichnis der Veröffentlichungen von P. Das ist insofern von besonderer Bedeutung, als dessen Werk nicht nur größere Abhandlungen umfaßt, sondern noch mehr Kleinschriften wie Arbeitshilfen, Andachtshefte, Texte, Seelsorgsbriefe und Wandtafeln, die (heute) oft schwer greifbar sind. Sehr instruktiv ist auch das beigegebene Bildmaterial, das nicht nur P. selbst, sondern sein Umfeld und Weiterleben (Bibelbewegung; Pius-Parsch-Institut für Liturgiepastoral, beide in Klosterneuburg angesiedelt) anschaulich macht.

Zusammenfassend kann man sagen, daß dieses Mosaik in vielfältiger Weise nützlich ist. Einmal bildet es eine (erste) Sammlung von Hintergründen und Fakten, die zur Beleuchtung der damaligen und heutigen Situation äußerst hilfreich sind. Daneben wirkt es anregend, den aufgezeigten Spuren nachzugehen, Kenntnisse zu erweitern, zu verifizieren oder auch andere Akzente zu entdecken. Nicht zuletzt aber ist das Buch eine Ermunterung. Wir erleben einen Menschen, der mit Enthusiasmus ein Werk verfolgt und trotz Schwierigkeiten höchsten Grades (kirchliche Verleumdungen usw.) nicht aufgibt und so mithilft, ein großartiges Ziel zu erreichen. Und das gemäß einem Motto, das von ihm stammt und das den Titel für das vorliegende Buch abgibt: Mit sanfter Zähigkeit!

Bamberg Hermann Reifenberg

Fischer, Balthasar: **Von der Schale zum Kern.** Kurzansprachen zu Zeichen und Worten der Liturgie. – Einsiedeln, Zürich, Freiburg, Wien: Benziger/Herder (1979). 96 S. (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst") kart. DM 11.50

Mit der liturgischen Neuordnung ist die Homilie wieder zum festen Bestandteil der Eucharistiefeier geworden, zumeist aber als Auslegung der Schriftlesung. Und das ist auch gut so, da die neue Perikopenordnung an Sonntagen einen dreijährigen Zyklus kennt. Die Gemeinde wäre hoffnungslos überfordert, wenn sie – vor allem dort, wo sonntäglich drei Lesungen gehalten werden, wie es die Ordnung ja an sich vorsieht – die Lesungen über sich ergehen lassen müßte, ohne daß sie ihr erschlossen würden. Doch sagt die Allgemeine Einführung in das neue Römische Meßbuch, daß Inhalt der Homilie nicht nur „eine Auslegung der Schriftlesung unter einem bestimmten Gesichtspunkt" sein könne, sondern auch „eine Auslegung eines anderen Textes aus dem Ordinarium oder aus dem Proprium der Tagesmesse unter Berücksichtigung des Mysteriums, das gefeiert wird" (Art. 41). Tatsächlich scheint es heute – zehn Jahre nach Erscheinen des neuen Missale – dringlich, an das anzuknüpfen, was man früher die Meßkatechese nannte. Was die Gemeinde in der neugeordneten Eucharistiefeier vollzieht, ist ihr in den Einzelelementen und Handlungen nicht immer ganz klar. So bedarf es hin und wieder der Erläuterung von Texten und Riten.

Vf. geht es genau um diesen Bereich. In 10 Kurzansprachen-Modellen erläutert er Zeichen und Gebärden, so Kreuzzeichen, Wasser, Salbung, aufgelegte Hände, Altarkuß, Weihrauch, ausgebreitete Hände. Es geht also nicht nur um die Eucharistiefeier, sondern auch um die Liturgie der Sakramente. 10 weitere Modelle betreffen Worte zumeist aus der Meßfeier, so u. a. Kyrie eleison, Halleluja, Wir haben die Herzen beim Herrn, Für alle Verstorbenen, um deren Glauben niemand weiß als du. Die letzten zehn Ansprachen beziehen sich auf Zeichen, Gebärden und Worte, die jeweils für das Verständnis der Kinder ausgelegt werden, kurze Kinderpredigten also.

Da es nicht hinreicht, die Liturgie zu verändern, sondern es auch der Erklärung dafür bedarf – und das ist nach wie vor für die Gläubigen zumindest noch immer nicht ausreichend geleistet worden –, handelt es sich um ein längst überfälliges Büchlein. Ein Nachteil mag sein, daß die Einzelthemen mehr zufällig gewählt scheinen, so wie sie Vf. wohl tatsächlich für eine Gemeinde gehalten (und z. T. schon in der Zeitschrift „Gottesdienst" veröffentlicht) hat. So erhält der Interessierte möglicherweise gerade über den Gestus und das Wort, das er erklären oder erklärt haben möchte, keine Auskunft. Dafür ist wohl als Ergänzung ein zweites Buch zu nennen, ohne daß es hier bewertet werden soll: H. B. Meyer (Hg.), Er brach das Brot. Eucharistiepredigten, 230 S., Innsbruck: Tyrolia (1979). Erwähnt sei aber noch, daß die Erarbeitung von Fischer für die Praxis unmittelbar zu verwenden ist, gekonnt in Sprache und Vermittlung.

Münster Klemens Richter

Welte, Bernhard: **Religionsphilosophie.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). 268 S., geb. DM 34.–

Das vorliegende Buch ist im Zusammenhang mit den Vorlesungen über Religionsphilosophie zu sehen, welche Vf. in den Jahren 1962 bis 1973 in Freiburg regelmäßig durchzuführen hatte.

Es ist in drei Kap. aufgebaut. Das erste, mit dem Titel „Einleitende Fragen" klärt in vier Paragraphen den Sinn des philosophischen Denkens überhaupt, bezieht den so gewonnenen Begriff von Philosophie auf die Religionsphilosophie und blickt nach der Erarbeitung eines Vorbegriffes von Religion auf Religion und Religionsphilosophie in der neuzeitlichen philosophischen Situation. Dabei werden Wittgensteins Traktatus, Poppers Wissenschaftstheorie, der Kritische Rationalismus in der Gestalt, welche er bei Hans Albert gefunden hat, und das Religionsverständnis der Kritischen Theorie von ihren leitenden Gesichtspunkten her zusammengefaßt und in ihrer Bedeutung für die religionsphilosophische Fragestellung in der Gegenwart herausgestellt. W. bemüht sich jeweils um den Nachweis, daß die vorgetragenen religionskritischen Argumente nicht in der Lage sind, Religion und Religionsphilosophie als sinnlos, unbegründet und somit unmöglich erscheinen zu lassen. Im Abschnitt über die Begründungsweise des philosophischen Denkens (18f) wird Entscheidendes für W.s Methode sichtbar. Das Denken versucht nach W. das aufzudecken, „was nicht einfach positiv vor Augen liegt und was gleichwohl für das besonnene Denken sichtbar werden kann." Es geht ihm um ein „Sich-selber-Zeigen" der Sache des Denkens, also um eine Phänomenologie im Sinne Heideggers. Dabei fügt er allerdings hinzu, daß niemand gezwungen werden kann, diese Sache in den Blick zu nehmen, so daß eine Differenz zwischen dem an sich Sichtbaren und der Einlösung des Anspruches des Denkens auf intersubjektive Geltung eintreten kann. Nach W. ist Philosophie gehalten, über den phänomenologischen Hinblick hinaus, was sich ihm zeigt, im Begriff zu bergen. Von daher kann er sagen: „Im denkenden Sehen und im bergenden Begreifen dessen, was durch das philosophische Denken aufgedeckt wurde, liegt die eigentliche Begründung der Philosophie" (19). Das zweite Kap. widmet sich der Frage nach Gott „als Prinzip der Religion" in sechs Paragraphen (45–165), während das dritte Kap. vom Menschen als dem „Vollbringer der Religion" spricht (§§ 12–17, 167–258). In diesem dritten Kap. ist vom Glauben, vom Gebet, vom

Gebet als Schweigen und als Sprache, vom Kult und der Gemeinde und schließlich vom Wesen und Unwesen der Religion, wovon eben schon gesprochen wurde, die Rede.

Wir wollen im folgenden einige wichtige Grundgedanken des zweiten Kap. über Gott als Prinzip der Religion hervorheben. In ihm tritt nämlich das Denken W.s in der Eigenart seiner phänomenologischen Metaphysik, seines Bezuges zur Tradition der philosophischen Lehre von Gott und seiner Auseinandersetzung mit dem Atheismus aufs deutlichste hervor. Es geht W. um einen Weg des Denkens zu Gott. Den Begriff „Gottesbeweis" lehnt er ab, damit es nicht zu einer Verwechslung mit wissenschaftlichen Beweisen im modernen empirischen Sinne kommt. Solche mißverstandenen Gottesbeweise sieht W. seit Kant als widerlegt an. Außerdem gilt, daß ein auf solche Weise bewiesener Gott kein „göttlicher Gott" im Sinne Heideggers wäre. W. sucht, ähnlich wie Descartes, ein unbezweifelbares Fundament, von dem die philosophische Argumentation bei ihrer Frage nach Gott ausgehen kann. In dieser Absicht macht W. drei „Grundtatsachen" namhaft. Die erste ist das Dasein. Niemand kann bestreiten, daß „wir da sind, inmitten anderer Menschen, inmitten unserer Gesellschaft, inmitten unserer Welt" (47). Welt wird dabei als „ein offener Raum von Erfahrungen" (47) verstanden. Unsere Existenz in der Welt kann niemals einer phänomenologischen Einklammerung im Sinne Husserls unterliegen, wohl aber bestimmte Weltinterpretationen. Ihnen liegt unser Dasein inmitten der Welt als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde. Die zweite Tatsache, welche nicht bezweifelt werden kann, ist unser Nicht-Dasein. Denn ausgehend von unserer Präsenz für uns selber, die mit unserem gegenwärtigen Dasein gegeben ist, kommt uns auch zur Gegebenheit, daß wir nicht immer da waren und nicht immer da sein werden. Hier taucht die sprachliche Schwierigkeit auf, das Nicht-Dasein als eine Tatsache zu bezeichnen. Nach W. kommt darin eine bestimmte Negation zur Geltung. Diese „bestimmte und reale Negation alles menschlichen Daseins" (50) bezieht sich nicht nur auf den Einzelnen, sondern gilt auch „von allen überindividuellen menschlichen Gebilden, von Institutionen, Gesellschaftsformen, Kulturen usw." (50). In der Gewißheit unseres Nicht-Daseins kommt nach W. eine Erfahrung des Nichts zur Gegebenheit. „Nichts" meint hier „die Negation und also das Nicht des Daseienden und damit das schlechthin Andere des Daseienden" (51). Als solches kommt ihm eine Zweideutigkeit zu. Dieses Andere des Daseins könnte als das „nichtige Nichts und das Nichts der absoluten Verbergung" (53) verstanden werden. Das nichtige Nichts meint: „Hier ist überhaupt nichts." Das Nichts der Verbergung meint: „Hier sehe ich nichts. Was hier waltet, ist mir ganz entzogen und verborgen" (52). Diese Zweideutigkeit kann zunächst nicht aufgelöst werden. Das Verhältnis des Nichts zum Menschen läßt sich in verschiedener Hinsicht noch näher bestimmen. So erscheint es als das Abdrängende. Es wird so bezeichnet, weil es etwas an sich hat, „das uns veranlaßt, nicht oder doch nicht gerne an es zu denken" (54). Es hält uns eine „starke emotionsgeladene Schranke" (55) entgegen, weil wir an ihm eine Endlosigkeit und Unbedingtheit erfahren. Sie liegt darin, daß nichts von dem, was ins Nicht-Dasein gesunken ist, jemals wiederkehrt. In diesem „Niemals" kommt die Endlosigkeit des auf uns zukommenden Nichts zum Ausdruck. Weil dieses im Tod auf uns zukommende Nichts „jeden und alle und dies für immer" verschlingt, ist es „in seiner Endlosigkeit das Ungeheuerliche" und zeigt seine „gleichsam... extensive Dimension". In ihr ist es zugleich in seiner „Unausweichlichkeit" (55) bestimmt. Das Nichts muß schließlich als das Unbedingte bezeichnet werden, weil es „aller menschlichen Macht eine Grenze" setzt. Natürlich ist das Nichts „kein Ding oder Subjekt" (56). Es ist das Andere des Daseins, aber so, „daß es im Dasein erfahren wird. Das Dasein selbst zeigt sich... als der Ort der Erfahrung oder der Gegebenheit des Nichts. Das Nichts ist gerade im Dasein als sein Anderes..." (57).

Um die Frage nach der Zweideutigkeit des Nichts einer Antwort zuzuführen, bringt W. die dritte Grundtatsache ein. Sie hängt mit der Sinnfrage und dem Sinnpostulat zusammen. W. spricht von einer „Dynamik des Vollzuges des Daseins" (59), welches dieses Dasein ständig leitet. Es ist die Sinnvoraussetzung, die wir in jeder Art von konkretem Handeln machen müssen. Wir fragen ursprünglichst nach Sinn und zielen mit dieser Frage auf das, „was unser Leben im ganzen und in seinen einzelnen Vollzügen rechtfertigen und erfüllen kann" (58). Sobald wir handeln, müssen wir diese zunächst offene Sinnfrage durch eine Sinnsetzung schließen, da ohne sie kein Handeln möglich ist. Das gilt vor allen Dingen dort, wo wir uns ethisch engagieren. Hier müssen wir postulieren, daß solche Handlungen einen Sinn haben. Der Sinn einzelner Handlungen und Handlungsziele erweist sich aber immer als unzureichend. Aus diesem Ungenügen werden wir zur Frage nach dem Sinn des Ganzen und zum Bewußtsein des eigentlichen Sinnpostulates geführt, welches auf den Sinn der Totalität zielt. Die Differenz zwischen erreichtem Teilsinn und dem noch ausstehenden Totalsinn nennt W. im Anschluß an Adorno „Negative Dialektik". Es mag sein, daß die Frage nach dem Sinn des Ganzen im Verlauf eines bestimmten Daseins erst spät gestellt wird. Das darf uns aber nicht daran vorbeisehen lassen, daß es im Menschen einen „ursprünglichen Lebenstrieb" gibt, der auf den Sinn des Ganzen zielt. Aus ihm heraus wachsen die Entwürfe und Interpretationen der Wirklichkeit. In ihnen ist der Sinntrieb und von ihm her die Forderung nach dem Sinn des Ganzen, das Sinnpostulat, als eine erste und unhintergehbare Voraussetzung anwesend: „In diesem Sinne ist das totale Sinnpostulat die Voraussetzung und der Anfang alles Lebens auf Sinn hin" (61).

Von diesen Voraussetzungen her kommt es nun bei W. zur Entscheidung bezüglich der Zweideutigkeit des Nichts. Wäre es das nichtige Nichts, so müßte die Sinnfrage des Menschen negativ beantwortet werden, Sinnvoraussetzung und Sinnpostulat wären hinfällig, „das Leben auf totalen Sinn hin" (62) selber sinnlos. Eine solche Sinnlosigkeitsthese, die sich heute häufig als redlicher, weil illusionsloser vorstellt, beruht aber selber wieder auf einer Sinnvoraussetzung. So bestätigt sie, „daß Leben und auf Sinn hin Leben oder Sinn Voraussetzen synonyme Begriffe sind. Selbst wo das menschliche Leben sich entschließt, ausdrücklich auf Sinn zu verzichten, aber dies noch eine Gestalt des wirklichen und handelnden Lebens ist, da zeigt sich, daß es, insofern es Leben ist, wiederum Sinn voraussetzt" (62). Wäre das Nichts das nichtige Nichts, so müßten auch die ethischen Unterscheidungen hinfällig werden, weil Gutes wie Böses in der Gleichgültigkeit des Nichts enden würden. W. weist in diesem Zusammenhang besonders auf eine Unterscheidung hin, die im Anschluß an Max Horkheimers Schrift „Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen" wichtig geworden ist. Horkheimer zeigt, daß, wäre das Nichts das nichtige Nichts, auch die Unterscheidung zwischen Verbrechern und Opfern hinfällig würde. Wir dürfen aber auf keinen Fall die ethischen Unterscheidungen aufgeben, müssen also die Zweideutigkeit des Nichts zugunsten des verbergenden Nichts als unbedingter und unendlicher Macht klären. Jetzt erscheint das Nichts als die lautlose Unendlichkeit und Unbedingtheit jenseits des Seienden. W. beruft sich auch auf das Gewissen, welches uns auffordert, sozusagen auf Sinn zu setzen. Durch eine solche Betrachtungsweise erreicht W. den Zusammenhang von gültiger Interpretation des Nichts und Freiheit. Die Auflösung der Zweideutigkeit des Nichts geschieht allein durch den Sprung der Entscheidung im Sinne Kierkegaards. Aber dieser Entschluß kann sich auf Argumente stützen. Es sind Argumente, welche an die transzendentalen Bedingungen alles menschlichen Sichverhaltens überhaupt rühren. Es kennzeichnet aber die Position W.s, daß er diesen auf Kant zurückweisenden postulatorischen Charakter des Sinnes und den Verweis auf Entscheidung als Signum eines existentiellen Denkens mit der alle seine Überlegungen bestimmenden Absicht zu verbinden vermag, die Dimension des Übergegenständlichen, des mit keinem fixierbaren Seienden zu verwechselnden Abgrundes zu erreichen, aus dem allein Gott gedacht werden kann. Es geht um den Gott, der im Sinne Heideggers von dem Nichts her gedacht werden soll, welches, wie es im Nachwort zur Vorlesung „Was ist Metaphysik?" heißt, der Schleier des Seins ist. Daß hierbei auch W.s langjährige Auseinandersetzung mit Meister Eckhart eine wichtige Rolle spielt, ist durch sein mittlerweile erschienenes Eckhart-Buch[1] zu belegen. Die „Religionsphilosophie" und dasBuch über Eckhart müssen zusammen gelesen werden.

Von daher entwirft W. noch einen zweiten Weg zu Gott. Der erste hat seinen Schwerpunkt in dem vom Tod her auf uns zurückenden Nichts und der damit gegebenen, alles verschlingenden Vergänglichkeit, so daß die Zukunft des Menschen von der Auflösung der Zweideutigkeit des Nichts abhängt. Der zweite Weg fragt stärker nach dem Nichts, „das hinter uns liegt" (75). Hier geht es um den Grund alles Seienden und darum um die „Grund-

[1] Bernhard Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg 1979 (Vgl. Sp. 329).

Frage" (84). Auch sie führt, da es um einen Grund geht, der alles Seiende begründet und im Seienden als dem von ihm begründeten anwesend ist, ohne mit ihm pantheistisch zusammenzufallen, um eine Macht, welche nicht innerhalb des kategorial Seienden gefunden werden kann. So zeigt sich eine letzte Einheit von dem, was allen den letzten Sinn wahrt, mit dem, was allen den ersten Grund seines Seins und seiner Wahrheit gewährt. Beides zusammen ergibt das Neue und doch Uralte, das Geheimnis des Absoluten als A und O, als Anfang und Ende alles Seienden und als seine Mitte. Von daher vermag W. wichtige Stimmen der Tradition aufzuarbeiten und zu zeigen, wie auch die Metaphysik in ihren entscheidenden Grundgedanken in den Bereich des Absoluten als des Überseienden, weil überkategorialen Abgrundes verweist, der alles Denken immer schon bestimmt. Darin kommen so verschiedene Stränge, wie Schellings berühmter Satz „Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?", die Argumente Thomas von Aquins für das Dasein Gottes, das Argument Anselms und Kants Kritik der Gottesbeweise, sofern sie allen Verwechslungen des Endlichen und des Unendlichen ein Ende macht, zuletzt überein. Es braucht wohl kaum darauf hingewiesen zu werden, daß W.s religionsphilosophisches Denken seine Kraft in der Auseinandersetzung des Christentums mit den ostasiatischen Traditionen erweisen könnte. Denn für sie ist das schlechthin Übergegenständliche, welches „Nichts" heißt, gerade weil es das Sein selber ist, immer wieder Ausgangspunkt und Ziel religiösen Denkens und Lebens geworden.

Die integrative Kraft des Denkens W.s beweist sich aber noch weiter. Er vermag auch wesentliche Einsichten des dialogischen Denkens in sein Konzept von Religionsphilosophie aufzunehmen. Für ihn ist nämlich mit der Entscheidung in der Frage, die dem Denken durch die Zweideutigkeit des Nichts aufgegeben wird, noch nicht ausgemacht, ob das Geheimnis jenseits des Seienden als Du angesprochen werden darf. In der Absicht, diese Frage zu klären, untersucht W. zunächst die menschliche Personalität. Sie ist vor allem durch Selbstvollzug = Freiheit und Kommunikation als dem Ort des Geschehens personaler Begegnung bestimmt. W. betont, daß die Bedeutsamkeit der Welt sich erst in den kopersonalen Beziehungen erschließt. Der Welthorizont, das Licht also, in dem eine Person die Wirklichkeit versteht, wird nämlich durch zwischenmenschliche Beziehungen eingefärbt. Denn das Anreden des Du geschieht immer im Bezugsgefüge einer Welt: „Ich sage nicht Du allein. Ich sage vielleicht: Du, ich will Dir etwas zeigen. Oder: Du, gib acht und hüte Dich vor jenem" (120). Ich und Du bewegen sich immer in einem Weltzusammenhang. In „Anrede und Antwort ... wird aus Deiner Welt und meiner Welt eine einzige Welt, unsere Welt" (120). Erst innerhalb der personalen Bezüge erschließt das Seiende seine Bedeutsamkeit. Darum fragt auch die Sinnfrage eigentlich nicht, was mein Leben für einen Sinn habe, sondern: „Was hat unser Leben für einen Sinn?" (123). Sie steht also immer schon in einem interpersonalen Horizont. Das zeigt sich schon in der Struktur der Frage selbst. Denn ein absoluter Sinngrund, der ein Ding wäre, und keine personale Freiheit, könnte nicht antworten. Darum zielt das Sinnpostulat notwendig auf ein Absolutes personaler Art. Es muß von sich her offen für Kommunikation mit dem Menschen, ja deren Grund, der Grund von Interpersonalität sein. So zielt das Sinnpostulat auf ein Absolutes personaler Art. Das Absolute war aber zuvor als das Ungeheure ausgelegt worden, das sich in der Unbedingtheit und Jenseitigkeit des Nichts verbirgt. Von daher gelingt es W., einen Begriff von Personalität des Unendlichen und Absoluten zu entwickeln, welcher diese Personalität gegenüber menschlicher Personalität unverwechselbar macht und zugleich durch die Analogie verbindet. Sie ist in der Entsprechung zwischen dem Grund und dem Begründeten gegeben. Für das „Unaussprechliche und Unausdenkbare" gilt, es kann „nicht weniger als personal sein, wohl aber kann es unergründlich mehr sein. Es bleibt auch als personal Verstandenes, mit Du gerufenes, das unendliche und unaussprechliche Geheimnis jenseits alles dessen, was man durch die Abwandlungen des Wortes Sein sagen kann: Jenseits des ‚Es ist', aber auch jenseits des ‚Du bist'" (131). Hiermit tritt für W. das eigentliche Wesen von Religion zutage. Denn Religion fängt für ihn „mit dem Du des Gebetes" an. Es ist aber gerade „indem es betend ausgesprochen wird, dabei gleichzeitig durchdrungen ... von dem Bewußtsein, damit das Unberührbare zu berühren und das Unaussprechliche anrufend auszusprechen" (132). Anders ausgedrückt „transzendierende Personalität" (130) umschreibt den Kern von Religion.

Der Name „Gott" führt aber im Denken W.s noch einmal einen Schritt weiter. Von Gott darf erst dort gesprochen werden, wo das absolute Geheimnis sich konkrete Gestalt in Raum und Zeit gibt, d. h. von sich her spricht, sich offenbart, seine Epiphanie gewährt. Epiphanie geschieht dort, wo das Unendliche „im Kontext der Endlichkeit ... unter die Bedingungen der Endlichkeit tritt" (135). In dieser Epiphanie schließt sich „die tiefste und gründlichste Differenz, wie wir im Denken überhaupt entdecken können, nämlich die des Überseienden und des Seienden" (136). In diesem Zusammenfall des Überseienden und des Seienden wird das Symbol zum Geschehen. In ihm eröffnet sich zugleich die „Dialektik aller Offenbarung" (137), daß sich nämlich das Absolute in bleibender Unterschiedenheit zum Seienden in dieses hineinbegibt und so für den Menschen Gestalt gewinnt. „Überschwingt" das Geheimnis, nunmehr Gott genannt, die genannte Differenz, wird es darin im Seienden anwesend, so muß gefolgert werden, daß es nicht nur eine, sondern mehrere mögliche Gestalten gibt, in denen der Gott für die Menschen anwesend werden kann (145). W. handelt hier offenbar von der Geschichtlichkeit der Offenbarung. Sie ermöglicht es, daß „angesichts des Symbols die Identitätsaussage möglich" wird: „Dies ist unser Gott" (146).

Die phänomenologische Strenge, die integrative Kraft, die spekulative Tiefe des Buches wurde im vorhergehenden wohl zur Genüge herausgestellt. Dennoch scheinen uns zwei Fragen übrig zu bleiben, welche im Weiterdenken der Ansätze von W. bedacht werden müßten. Die Erste bezieht sich auf W.s Interpretation des Nichts. Es sei unbestritten, daß das „Nichts" zur Chiffre des überkategorialen absoluten Grundes und Zieles aller endlichen Wirklichkeit werden kann. Zu fragen ist aber, ob der Zielpunkt der transzendierenden Bewegung des menschlichen Erfahrens und Denkens zuletzt „Nichts" oder „Sein" heißen muß. Auch wer zugibt, daß das Nichts zum Schleier des Seins zu werden vermag, nämlich für den, der zunächst dem Irrtum verfallen ist, das sinnlich vorfindliche und begrifflich umgreifbare Seiende erschöpfe Wirklichkeit überhaupt, wird sich fragen müssen, ob nicht das alles Seiende Begründende, ihm Existenz und Gestalt Verleihende, welches zugleich das Woraufhin der Verwiesenheit des Menschen auf Sinn ist, nicht besser vom Sein und seiner Unendlichkeit her benannt werden sollte. Damit wird der Unterschied zwischen Thomas und Eckhart berührt. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß auch für Heidegger das Nichts der Schleier des Seins ist und dieses das letzte Wort behält.

Auch muß von W.s Ansatz her gefragt werden, wie jene Erfahrungen zu interpretieren sind, in welchem der Mensch das Nichts als Absurdität, als Seinsverlust, als Einbruch in, ja als Abbruch von sinnhaften Möglichkeiten seines Seinkönnens erfährt. Es mag zutreffend sein, das im Tode auf uns zukommende Nichts als das Nahen des absoluten Geheimnisses zu interpretieren. „Nichts" im Sinne der bestimmten Negation überfällt uns aber auch in Krankheit und Ausbeutung, in der Sinnblindheit der Naturgewalten und den Vergewaltigungen der Geschichte. Wir müssen offenbar zwischen dem von W. zurecht ins Blickfeld gerückten „Nichts" und der absurden „Nichtigkeit" noch einmal unterscheiden, nachdem im Sinne der Gedankenführung W.s der Sinn des ersten Nichts geklärt ist. Das erweist sich sowohl von einer Phänomenologie der faktischen menschlichen Existenz wie von der Themenstellung der philosophisch-theologischen Tradition her als notwendig. Entfällt diese Unterscheidung, so setzt man sich allzu leicht dem berechtigten Vorwurf auf, das Nichts in seiner Zweideutigkeit all zu schnell zu „heilen". Das ist ein Problem, welches sich auch in bezug auf das Denken Heideggers stellt. Wir haben es nicht nur mit dem Nichts zu tun, das Heidegger bedacht hat, sondern auch mit dem, welches, allerdings in falscher Verabsolutierung, bei Sartre auftaucht.

Die zweite Frage lautet: Trifft es zu, daß das Symbol, also der Zusammenfall von Unendlichkeit und Endlichkeit, von unerschöpflichem Geheimnis und begrenzter Gestalt im Seienden in einer Mehrheit von geschichtlichen Konkretionen erfolgt und dies das letzte Wort der Religionsphilosophie über Gott ist, oder vermag die Religionsphilosophie darüber hinaus auch zu zeigen, daß die Idee solcher Epiphanien im Gott-Menschen Jesus Christus zu einer definitiven Endgültigkeit gelangt, so daß nach ihr keine weiteren Möglichkeiten solcher Symbole im Sinne W.s mehr mög-

lich sind? An diesem Punkt wird ein Vergleich zwischen W.s Religionsphilosophie und der Karl Rahners dringlich, da Rahners Religionsphilosophie in „Hörer des Wortes" sich ausdrücklich als eine solche versteht, welche den Menschen als den möglichen Hörer genau derjenigen Offenbarung erweisen will, die sich in dem einen und einzigen Gott-Menschen Jesus Christus vollzieht. Es ist zu vermuten, daß ein solches Gespräch zwischen den Positionen W.s und Rahners die Höhe der Möglichkeiten heutigen religionsphilosophischen Denkens ausmessen würde.

Oberhausen Georg Scherer

Welte, Bernhard: **Meister Eckhart.** Gedanken zu seinen Gedanken – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 268 S. kart. DM 32.80

Nach einem längeren Aufsatz (Meister Eckhart als Aristoteliker, in: Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 69, München 1961, S. 46–74) legt der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte eine Monographie über Meister Eckhart vor. Er selbst weiß, wie schwer es ist, bei der derzeitigen Flut von Sekundärliteratur über Meister Eckhart noch einmal etwas Neues zu sagen (11). Den Inhalt seines Buches faßt W. selbst folgendermaßen zusammen: „Es geht um eine ganz bestimmte Weise des menschlichen Daseins. Dieses Dasein ist zu fassen als ein Geschehen oder ein Vollzug. Die Weise dieses Vollzuges, auf die es mir ankommt, ist aber sehr verschieden von der gewöhnlichen Weise. Darum wird sie zuerst als Abgeschiedenheit erläutert. Es geht von da aus dann weiter und vor allem darum, mit dieser Weise des Daseins das lebendige Geheimnis, das wir Gott nennen, zu berühren, so, daß eine lebendig zu vollziehende Gotteserfahrung möglich wird. Sie kann dargestellt werden als Dasein im weisenlosen Gott oder im dunklen Licht der Gottheit. Bei dieser Weise der Gotteserfahrung wird es entscheidend sein, daß die metaphysischen Bestimmungen Gottes zwar zunächst in den Blick genommen werden, aber dann in immer weiter fortschreitenden Schritten überwunden werden in das dunkle Licht des weiselosen Gottes hinein. Weil aber menschliches Dasein seinen Ort oder sein Da zunächst in der Welt hat, so gehört zu diesem Dasein auch ein bestimmtes religiöses Verständnis der Welt. Dies ist zuletzt darzustellen. So wird schließlich der Blick frei werden auf das Ganze des Daseins in der Welt im dunklen Licht der Gottheit. Von dieser zentralen Sache oder diesem zentralen Gedanken des Meister Eckhart soll also gesprochen werden. Am Schluß und sozusagen als Anhang wollen wir dann noch darauf eingehen, warum dieser kühne Gedanke von Anfang an Mißverständnissen ausgesetzt war, und warum es zu dem Prozeß des Meister Eckhart kam." Dabei will W. nicht in erster Linie eine Arbeit zur Philosophiegeschichte oder Geschichte der Mystik bieten. Er legt „Gedanken zu den Gedanken" (24) vor. „Wir wollen selber mit unseren eignen und also heutigen Gedanken über diese Gedanken nachdenken, die uns seit langem vorgedacht sind."

Es geht dabei um eine Hinwendung zu der Sache, die Meister Eckhart zu denken vorlegt. Dabei wählt W. nicht den Weg, die Gedanken Meister Eckharts im zeitgeschichtlichen Kontext zunächst zu erfassen und dann in unsere Zeit zu übertragen. Er will sofort und unmittelbar mit eigenen Gedanken und Worten das erfassen, worum es Eckhart ging. Diese Methode macht eine Beurteilung des Buches nicht einfach. Es wäre leicht, nachzuweisen, daß W. an einigen Stellen überinterpretiert. So dürfte Meister Eckhart weder an die Überwindung der Metaphysik (84ff) noch die des Subjekt-Objekt-Schemas (90ff) gedacht haben. Hier scheinen mir Gedanken aus der modernen existenzialistischen Philosophie – verschiedentlich wird auf Heidegger Bezug genommen – in die Ideenwelt Meister Eckhardts hineingetragen zu sein. In weiten Teilen des Buches aber wird in eigenständigen Gedankengängen wirklich das getroffen, was Eckhart meinte. Dann verläßt die Sprache auch den wissenschaftlichen Fachjargon besonders heideggerischer Prägung und kann in Bildern und Symbolen jenen Bereich erreichen, in dem allein das Unsagbare aussagbar wird (z. B. 93f, 134f, 186f). Dabei gelingen W. erstaunlich gute Interpretationen einiger Texte Meister Eckharts. Eine Frage bleibt allerdings bei der Lektüre dieses Buches: Ist der Gott als das Nichts der Abgeschiedenheit wirklich noch das personale Du, das sich in Jesus Christus geoffenbart hat?

Insgesamt ein, wenn auch schwierig zu lesendes, dennoch faszinierenden Buch für den, der sich mit dem Anliegen Meister Eckharts beschäftigen will.

Mainz Bardo Weiß

Rosenzweig, Franz: **Der Stern der Erlösung.** Mit einer Einführung von Reinhold Mayer. – Haag: Nijhoff 1976. XXXVII, 516 S. (Franz Rosenzweig und sein Werk. Gesammelte Schriften II) Ln. hfl 100.–

Wenn man von Carl Maria von Weber sagen konnte, daß er auf die Welt gekommen sei, um den ‚Freischütz' zu komponieren, weil im Vergleich dazu das ganze übrige Werk nur als Vor- und Nachspiel gelten könne, dürfte man dies mit noch größerem Recht von Rosenzweigs Jahrhundertwerk „Der Stern der Erösung" behaupten, dieser eruptiven Konfession eines inspirierten Geistes, dieser grandiosen Konzeption einer aus dem Geist des Judentums entworfenen Religionsphilosophie, die gleichzeitig ein Werk der Abrechnung mit dem Idealismus, des kämpferischen Dialogs mit dem Christentum, der schöpferischen Rezeption der europäischen Kultur, der demütigen Nachzeichnung des Gangs der Offenbarungsgeschichte und in alledem ein Werk von kaum abschätzbarer Fernwirkung ist. Nach der rasch vergriffenen Auflage, die 1954 im Lambert Schneider-Verlag, Heidelberg, erschienen war, gehörte der „Stern" zu den größten Raritäten des Buchmarkts. Zweifellos hielt sein jahrzehntelanges Fehlen den Gang der Wirkungsgeschichte zu einem besonders kritischen Zeitpunkt auf, da das verbreitete Verlangen nach geistiger Neuorientierung eine intensive Rezeption begünstigt hätte. Nun liegt das Werk, bereichert um eine von Reinhold Mayer verfaßte Einführung und ein mit großer Sorgfalt erstelltes Register als Band II der unter dem Titel „Der Mensch und sein Werk" Gesammelten Schriften R.s in einer bei Martinus Nijhoff erschienenen imposanten Neuauflage vor, die vor allem im Blick auf die instruktive Einführung zu würdigen ist.

Sie versucht, wie es sich bei einem derart epochalen Neuansatz nahlegt, zunächst den Ausgangspunkt R.s in einer die geistesgeschichtliche Situation sorgfältig und übersichtlich darstellenden, die autobiographischen Implikationen aber doch wohl zu wenig akzentuierenden Analyse zu definieren. Denn so wichtig es ist, die auf die von R. vollzogene „Kehre" hinarbeitenden Tendenzen in den Blick zu bringen, bleibt der Vollzug der Kehre doch seine letztlich unableitbar freie Geistestat, über die das Briefwerk bemerkenswerte Aufschlüsse bietet. Nicht umsonst spricht R. von seinem im Jahre 1913 erlittenen „Zusammenbruch", von seinem „Grauen" vor seiner bisherigen Lebensgestalt, von seiner Suche nach dem „Einen", von seiner Hinkehr zum Glauben der Väter, und dann, unter dem Eindruck der sich ausformenden Konzeption, von der „Dusche" der Gedanken, die ihn überströme. Nur unter konsequenter Berücksichtigung dieser autobiographischen Daten wird sich die spezifische Gestalt von R.s Existenzdenken zutreffend bestimmen lassen.

Um so sorgfältiger zeichnet die Einführung dagegen den von R. beschrittenen Denkweg nach, der ihn von den im ersten Teil seines Werks erarbeiteten „Elementen" (XXIV) über die im zweiten (und nach wiederholten Beteuerungen des Autors wichtigsten) Teil beschriebene „Bahn" (XXVIff) zu der im Schlußteil erhobenen „Gestalt" (XXXIf) führt und in alledem doch nur das entfaltet, was bereits in der aus Briefdialogen mit Eugen Rosenstock und Rudolf Ehrenberg erwachsenen „Urzelle" des „Stern" enthalten war. Wichtig sind die zu Beginn dieser Themenskizze gegebenen Hinweise auf R.s Offenbarungsverständnis (XVIIIff), die Signatur seines „neuen Denkens" (XXff) und insbesondere auch auf seine dialogische Erkenntnistheorie (XXIIf), wichtiger wohl noch die abschließend gezogenen „Folgerungen" (XXXIIff), die sich freilich in der Hauptsache auf die von R. entworfene – und geforderte – Mitmenschlichkeit (XXXIV) und die Frage seiner Rezeption nach Auschwitz beziehen, eine Frage, deren positive Beantwortung Vf. vor allem an die Bereitschaft zu christlich-jüdischer Solidarität im Angesicht einer dezidiert offenbarungsfeindlichen Denkwelt geknüpft sieht.

Unter dem unmittelbaren Eindruck des Ersten Weltkriegs und seiner Todeserfahrung entstanden, ist der „Stern" aber zweifellos wie kein anderes Werk dazu gerüstet, Katastrophen, geistige wie politische und menschliche, zu überdauern und Wege zu ihrer Überwindung zu weisen. Insofern trägt er wie kaum ein vergleichbares Werk die Gewähr bleibender Aktualität in sich. Dieser werkimmanenten Gegebenheit kommt die geistige Situation unverkennbar entgegen. Denn die Konfrontation von Transzendentalphilosophie und Sprachanalyse im philosophischen Denkraum drängt ebenso auf einen Neuansatz wie der durch das Zweite Vatikanum inaugurierte Ökumenismus zu einem Dialog mit dem jüdischen Offenbarungsdenken. Es wird sich zeigen müssen, in welchem Umfang die lang erwartete Neuauflage dem Werk

zu einer breiteren Wirkung verhilft und damit den angesprochenen Desideraten entgegenkommt.

München Eugen Biser

Simons, Thomas: **Albert Camus' Stellung zum christlichen Glauben.** – (Königstein/Ts.): Hanstein 1979. 338 S. (Grenzfragen zwischen Theologie, Philosophie und Sozialwissenschaft 29) kart. DM 32.–

Zum Problem der Religion bzw. des Christentums im Werke Camus' sind in jüngster Zeit bereits mehrere deutsche Monographien erschienen.[1] S. wird mit dem hier vorgelegten Beitrag dem nun gegebenen Diskussionsstand gerecht und bereichert ihn aufgrund einer genauen Kenntnis der gesamten Primär- und eines großen Teils der Sekundärliteratur.

Nach einleitenden Bemerkungen folgt eine knappe Biographie, die einen guten Hintergrund für das Verständnis der Entwicklung des Camusschen Denkens eröffnet. Im umfangreicheren, ersten Hauptteil (Analyse der Werke Albert Camus') geht Vf. in drei Abschnitten (Die Werke des Naturgefühls, der Absurdität, der Revolte) auf nahezu alle Äußerungen Camus' ein, die ihm im Rahmen seines Themas wichtig scheinen. Unter einem vierten Gesichtspunkt (Die Werke der Liebe) wagt er einen Ausblick auf die Perspektive, in der Camus sein Werk fortsetzen wollte.

Im zweiten Hauptteil (Systematische Darstellung) fragt S. sodann nach dem erkenntnistheoretischen Ansatz Camus' sowie seiner Position gegenüber Gott und dem Menschen. Diese Ausführungen werden in einem Abschnitt „Albert Camus' Stellung zum Christentum" zusammengefaßt. Abschließend setzt sich Vf. noch kurz mit den o. g. Veröffentlichungen zur Thematik auseinander. Die Bibliographie ist repräsentativ und übersichtlich.

Was schon die Arbeit Di Méglios auszeichnete, muß auch hier besonders hervorgehoben werden: die sorgfältige Sichtung der Camusschen Werke. Die Analyse hat gegenüber der von Di Méglio den Vorteil, daß das dramatische Werk jeweils im Zusammenhang der Hauptepochen zur Sprache kommt, nicht gesondert behandelt wird. Es fehlt dieser eher trockenen Darstellung aber manches von dem feinen Gespür für Motivlinien und Nuancen, das bei Di Méglio so besticht.

Der zweite Hauptteil wirkt auf weiten Strecken etwas ermüdend. Das liegt letztlich wohl an der unangefochtenen Grundüberzeugung des Vf.s von einer gesicherten Ordnung der Dinge, die der von Camus aufgenommene Schrei Iwan Karamasoffs nicht aufzureißen vermag. Dieser Schrei wird nüchtern und sachlich dargestellt, findet aber keine eigentliche Resonanz: Camus selbst lasse sich mitreißen bis in den Todesschrei Jesu hinein – ihm fehle aber leider der Glaube an die Auferstehung. Daß ein traditionelles Verständnis der Auferweckung Jesu Iwan und seinen Nachfolgern wie ein Schlachtfest vorkommen könnte, bei dem der geopferte Mensch vom versöhnten Gott durch eine unüberbrückbare Kluft von drei Tagen getrennt bleibt, kommt nicht zur Sprache. Die Agonie des Kindes steht nicht darum im Zentrum von La Peste, weil Camus „im Tod und besonders im frühen Tod ... den deutlichsten Hinweis des absurden Bruchs zwischen Mensch und Welt ... (sieht)" (vgl. 170), sondern weil demgegenüber alle Harmonie der göttlichen Allmacht zu spät zu kommen scheint.

Vor allem der Begriff des Absurden ist vom Vf. nicht ganz exakt wiedergegeben. Die Sammlung „L'envers et l'endroit" geht – entgegen der Darstellung bei S. – zeitlich, aber auch sachlich den „Werken des Naturgefühls" voraus. Das „Gefühl einer tiefen Naturverbundenheit" steht „nicht neben dem Gefühl der Absurdität" (171), sondern konstituiert dieses wesentlich mit. Die Rückführung der „Sehnsucht nach Einheit", des „Strebens nach Absolutem" auf einen Gott würde es nicht „als sinnvoll rechtfertigen" (180); sie reißt den Begriff des Absurden vielmehr erst in seiner ganzen Schärfe auf (wie der Mythos von Sisyphos zeigt). Ebensowenig zeigt die „klare Aussage (Camus'), daß ein persönlicher Gott die notwendige Voraussetzung der menschlichen Revolte ist ..., daß für Camus die metaphysische Frage nach der Existenz Gottes nicht einfachhin ‚erledigt' oder ‚überholt' ist" (180). Nach Camus stellt zwar der Glaube an den christlichen Gott (geistesgeschichtlich und transzendental) eine notwendige Möglichkeitsbedingung der Revolte im eigentlichen Sinne dar – und es verblaßt bzw. verzerrt sich diese mit dem Fortfall jenes Glaubens. Alles metaphysische Fragen nach Gott erscheint Camus aber belanglos angesichts der ungelösten Theodizeeproblematik. Nur im Ausgang von ihr dürfte die Auseinandersetzung des Christen mit dem Werke Camus' an den Kern der von diesem aufgerissenen Fragen heranführen.

Essen Hansjürgen Verweyen

[1] G. Linde, Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert Camus, Münster 1975, vgl. ThRv 72 (1976) Sp. 68f; A. Rühling, Negativität bei Albert Camus, Bonn 1974; I. Di Méglio, Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus; vgl. ThRv 72 (1976) Sp. 177–182.

Bockmühl, Klaus: **Herausforderungen des Marxismus.** – Gießen, Basel: Brunnen-Verlag (1977). 125 S. (ABCteam-Paperback: Glauben und Denken 924) kart. DM 12.80

Der Autor geht in vier Kapiteln den Herausforderungen nach, die der „Marxismus als die augenblicklich vitalste Heilslehre im verweltlichten Westen" (8) für den Christen bedeutet. Pastorales Interesse leitet ihn: es geht um den „Hirtendienst der Lehre für die christliche Gemeinde, insbesondere ihre junge Generation", um die „Ausrüstung für das Gespräch" mit Marxisten und um die „eigene Vergewisserung des Glaubens" (ebd.). Diese Intentionen bestimmen die Art der Auseinandersetzung, die nicht apologetisch-defensiv verläuft, sondern von der Bereitschaft zur Selbstkritik geprägt ist.

Vf. versteht unter „Marxismus" nicht nur ein ökonomisches System oder eine Methodologie, sondern eine „Ideologie, ein Weltanschauungsprogramm, das den Menschen auf keinem Gebiet des Lebens ohne Antwort lassen und auch auf keinem Gebiet andere, fremde Gesichtspunkte dulden will" (10). Nur als ein umfassendes Programm, als „innerweltliche Religion" (ebd.) vermag der Marxismus eine solche Werbewirksamkeit zu entfalten, vor allem für eine Jugend, der keine tieferen Werte und Zielsetzungen mehr geboten werden; er trägt so einem menschlichen Grundbedürfnis Rechnung: „Herz und Kopf eines Menschen können nicht leer bleiben, sie müssen so oder so gefüllt werden, der Kopf mit einem umfassenden Denken, das Herz mit einer leidenschaftlichen Verpflichtung" (31). Während die Christen einer pluralistischen Welt dadurch zu entsprechen sich verpflichtet fühlen, daß sie nur zurückhaltend und wenig offensiv die Wahrheit ihres Glaubens und die Sinnhaftigkeit christlichen Lebens proklamieren, finden sich Zielstrebigkeit und ein von uneingeschränktem Sendungsbewußtsein getragenes Auftreten zunehmend nur noch bei Marxisten.

In einer solchen Situation sind die Christen aufgerufen, sich ihrer Wahrheiten und deren Bedeutung für die Praxis erneut bewußt zu werden. Das gilt im sozialen Bereich vor allem für den Protestantismus, der es versäumte, konkrete Vorstellungen für die Gestaltung der sozialen und politischen Wirklichkeit zu entwickeln. Der Pietismus des 19. Jh.s und die unter dem maßgeblichen Einfluß von Barth und Bultmann stehende Theologie des 20. Jh.s mit ihrer Tendenz zur Verjenseitigung oder Verinnerlichung des Glaubens ließ den Protestantismus in diesen Fragen weitgehend ungerüstet, der sich unter dem Druck der andrängenden Probleme darauf angewiesen sah, sozialethische Ideen von anderswoher zu borgen, und so einer „ideologischen Fremdherrschaft" verfiel (23). Diese aufzubrechen und christlich Inspiriertes an ihre Stelle zu setzen ist das Gebot der Stunde.

Der Auseinandersetzung mit der Marxschen Religionskritik gilt das zweite Kapitel. Diese bildet kein Randphänomen, sondern ist zusammen mit der „Forderung des Atheismus Voraussetzung und damit Ausgangspunkt und Grundbestandteil des marxistischen Programms" (36). Die Berechtigung der von Marx im Anschluß an Feuerbach entwickelten Religionskritik liegt in der „Aufdeckung des heimlichen Anthropozentrismus, der heimlichen Herrschaft des Menschen in weiten Gebieten von Religion und Theologie" (42f). Eine Religionskritik, die in Umkehrung der jüdisch-christlichen Lehre Gott als Ebenbild des Menschen entlarven zu können meint, fordert jede Theologie und Glaubenspraxis heraus, die zu akzentuiert den Menschen in den Mittelpunkt stellt: „Wer den Menschen zum Gegenstand der Theologie macht, wer sich selbst, seine fromme Subjektivität und ihre religiösen Erfahrungen predigt ..., wer die Theologie auf menschliche Befindlichkeiten reduziert, der präpariert das Christentum für die Vernichtung durch die marxistische Religionskritik" (45).

Im 20. Jh. trifft eine solche Warnung etwa die Bultmannsche Theologie, die „entmythologisierend" die biblisch bezeugten geschichtlichen Vorgänge bewußtseinsimmanent-psychologisch deutet. Der Psychologisierung des Glaubens entspricht im Bultmannschen Konzept dessen Entzeitlichung, wodurch der Religionskritik eine weitere Angriffsfläche geboten wird. Die durch Feuerbach vollzogene Reduzierung der Theologie auf Anthropologie geschieht unter völliger Eliminierung der geschichtlichen Fragestellung und behandelt die Religion als eine Sammlung ungeschichtlicher Sätze. Zu Recht wendet sich der Autor kritisch gegen die Vernachlässigung der historischen Komponente des Christentums sowohl durch Bultmann als auch durch Barth, die die offensive Selbstbehauptung gegenüber der Feuerbachschen Religionskritik erschweren.

Den Vorwurf marxistischer Religionskritik, der Glaube an Gott lenke vom Nächsten ab, weist Vf. als im wesentlichen ungerechtfertigt zurück unter Hinweis auf die Diakonie als „eine Schöpfung des Christentums" (48). So zutreffend dieser Einwand einerseits sein mag, so bleibt doch

andererseits das unleugbare Faktum bestehen, daß sich das Christentum manches Mal als Sorge um das Heil ausschließlich der eigenen Seele konkretisierte, in der man geneigt war, den Nächsten wie die Welt überhaupt sich selbst zu überlassen. Eine Religionskritik, die das moniert, mag in einer Zeit rapide sich ausbreitender Jugendreligionen mit den Tendenzen zu weltloser Individualisierung erneut aktuell werden.

Neben berechtigten Anliegen der Religionskritik dürfen jedoch ihre Grenzen nicht unerwähnt bleiben: nach wie vor tut sie sich schwer mit der Erklärung der Entstehung des Christentums und ist gerade in diesem Punkt „‚im wesentlichen' nicht ‚beendigt'", vielmehr im wesentlichen bisher gescheitert (54). Die Unsicherheit angesichts der geschichtlichen Vorgänge um die Entstehung des Christentums wird umso größer, je mehr man sich der Person Jesu nähert. Vielleicht scheitert die Kritik „aber auch deshalb an Jesus, weil sie nichts ist als die Aufdeckung der Herrschaft des Menschen in der Religion; Jesus kann man solche Herrschaft nicht vorwerfen" (56).

Der Anfrage, die sich aus der marxistisch-leninistischen Ethik an das Christentum ergibt, geht Vf. im dritten Kapitel nach. Hier sieht er zunächst formale Analogien: bei beiden handelt es sich „um Durchsetzung von Herrschaft ... beim Christentum um die Durchsetzung der Herrschaft Gottes, beim Marxismus um die Durchsetzung der absoluten Herrschaft des Menschen über diese Welt" (59). Das marxistische Ziel der ausschließlichen Herrschaft des Menschen bestimmt die Ethik, die – total in die Verfügung des Menschen gestellt – zur revolutionsbezogenen Situationsethik wird und so jedes Mittel rechtfertigt: „Wir sagen, daß unsere Sittlichkeit völlig den Interessen des proletarischen Klassenkampfes unterworfen ist ... Sittlich ist, was der Zerstörung der alten Ausbeutergesellschaft und dem Zusammenschluß aller Werktätigen um das Proletariat dient ..." – so Lenin in einer Rede aus dem Jahre 1920 (67). Alles Handeln verläuft nach dem Grundsatz „Der Zweck heiligt die Mittel", bei unveränderter Beibehaltung der Grundpositionen. Dagegen kennt die christliche Situationsethik „nur eine durch die Zehn Gebote begrenzte Relativität", wodurch sie die „Willkür eines rein auf das Subjekt gestellten Handelns" vermeidet und die „daraus resultierende absolute Herrschaft von Menschen über Menschen" umgeht (85). Auch ist es für Christen „unsinnig, Böses zu tun, damit Gutes daraus komme, beispielsweise ‚Haß gegen den Klassenfeind zu predigen', wo doch gleichzeitig die Brüderlichkeit aller Menschen als Fernziel gelten soll" (88).

Herausfordernd auf die Christen muß der marxistische konkrete revolutionäre Einsatz wirken, etwa die unermüdliche Tätigkeit Lenins im Dienste der Revolution, die sich nicht wahrnehmen läßt, „ohne sich auf Schritt und Tritt mit der Frage nach Analogien, nach Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten mit den Lebensformen missionarisch bewußten Christentums konfrontiert zu sehen" (77). Erforderlich ist eine „Exodusethik" nach dem Vorbild Jesu Christi; christliches Dasein muß seine eschatologische Ausrichtung und Zielbezogenheit wiedergewinnen, die in Mobilität und Verfügbarkeit um des Dienstes am Reiche Gottes willen ihren Ausdruck findet.

Der „neue Mensch" schließlich ist Thema des vierten und letzten Kapitels. Vf. konstatiert ein Wiederaufleben der anthropologischen Fragestellung im Anschluß an den jungen Marx und führt aus, welche Bedeutung der Erziehung des Menschen im sowjetischen Kommunismus zunehmend beigemessen wird. Hier hat eine deutliche Akzentverlagerung gegenüber Marx stattgefunden, der sich eine Änderung des Menschen nahezu ausschließlich von Veränderungen im sozioökonomischen Bereich versprach. Die Überwindung des Egoismus als Hauptproblem scheitert im Marxismus letztlich an dem „fundamentalen Selbstwiderspruch", der darin besteht, daß die „materialistisch-darwinistische Grundauffassung von der Entstehung und Entwicklung der Welt nicht vereinbar ist mit der Forderung nach Brüderlichkeit und Solidarität" (112). Dem Marxismus fehlt es an Motivation und tragender Begründung für Selbstlosigkeit; so muß er zu einem bloßen Legalismus werden, für den – wie für jeden anderen Legalismus – gilt: „Gesetze können das Böse zurückhalten, aber sie schaffen selten schon das Gute ... es braucht zusätzlich eine Änderung der inneren Motive der Menschen" (114).

Diese Sackgasse einer Erneuerung des Menschen aus den Kräften des Menschen allein verweist auf den christlichen Weg der Erneuerung durch Umkehr und Buße. Hier ist der genuine Beitrag der Christen zur Änderung der Welt zu suchen, und „um keinen Preis (darf man) die Verkündigung der Wiedergeburt zugunsten des sozialen Engagements zurückstellen, denn in ihr liegt der eigentliche Schlüssel zur sozialen Reform" (123).

Die pastoral motivierte Auseinandersetzung des Vf. mit dem Marxismus enthält manche wertvollen Hinweise und Anregungen sowohl für das Gespräch von Christen mit Marxisten als auch für eine erneuerte christliche Theologie und Praxis. Stellenweise hätte man sich ein – die Forschungslage stärker berücksichtigendes – differenzierteres Sprechen wünschen mögen. Zu fragen ist weiterhin, ob nicht auch der vorwiegend pastoral interessierte Leser daran interessiert sein könnte, einzelne Zitate in ihrem Zusammenhang nachzulesen und sie eventuell weiter zu verwenden; im Hinblick darauf erscheint das Fehlen von Belegen als Mangel.

Münster Angelika Senge

Greeley, Andrew: **Maria.** Über die weibliche Dimension Gottes. – Graz, Wien, Köln: Styria (1979). 255 S. (ins Deutsche übertragen von Anton Grabner-Haider und Phoebe Wyss) (Titel des amerikan. Originals: The Mary Myth) Lw. DM 24.80

Vf. ist Anthropologe und schreibt sein Buch als solcher. Der Titel der deutschen Übersetzung seines Werks ist mißverständlich. Maria soll nicht etwa als göttliche Person dargestellt werden, sondern als Symbol der „weiblichen Dimension Gottes". Alles, „was das Neue Testament über Maria sagt, ist" (nach Vf.) „theologische, typologische und symbolische Reflexion" (109). Maria erscheint als „Symbol der Grenzerfahrung sexueller Verschiedenheit und ... Offenbarung der weiblichen Komponenten Gottes" (ebda.), wobei der historischen Gestalt Mariens jedoch entscheidende Bedeutung eingeräumt bleibt (ebda.).

Vf. vertieft sich in die gesamte Religionsgeschichte mit ihren Aussagen über Muttergottheiten seit Beginn der Menschheitsgeschichte, um zu zeigen, „daß es einen Grundzug in den Religionen der Menschheit gibt, die Weiblichkeit Gottes darzustellen" (118). Sein Buch versteht Vf. dementsprechend als „eine Theologie aus soziologischer Perspektive" (28) als „Religionssoziologie" (238). Die „typologischen Argumente der frühen Christen" aus dem Alten Testament erweisen ihm, „daß es eine gewisse Einheit in der religiösen Erfahrung der Menschheit gibt ..., daß die früheren Manifestationen" (Gottes) „die späteren vorwegnehmen" (107). Maria aber ist ihm „Reflexionsmodell" als Madonna, als Jungfrau, als Gemahlin, als Mutter des toten Sohnes in der Darstellung der Pieta. Diese einzelnen Aspekte begreift Vf. unter dem Gesichtspunkt „sexueller Verschiedenheit, die in sich die Fähigkeit besitzt, eine Grenzerfahrung auszulösen" (ebda.). Entscheidend ist ihm letztlich die Frage: „Was ergibt sich" (daraus) „für unser männliches und weibliches Selbstverständnis?: Mann-Frau-Beziehung" (124f). Es ist nicht zu übersehen, daß hier sämtliche Kriterien allgemein-menschlicher Sexualität auf Maria nur insofern angewandt werden, als sie eben auch ein Mensch ist; entsprechende Realitäten ihres Lebens in dieser Hinsicht sind unbekannt, ihr Leben ist und bleibt Geheimnis.

Zölibat und Jungfräulichkeit versteht Vf. aber auch als „eine Weise, auf Jahwes Liebe zu antworten ..." (194); die Jungfrau versteht er als „Quelle geistiger Erneuerung" (175). Zur Rechtfertigung seiner Darlegungen beruft er sich auf „die großen Mystiker, die ihre ekstatischen Grenzerfahrungen in der Bildersprache der Erotik beschrieben haben" (240).

Ein neuartiges Betrachtungsbuch. Es mag Anregungen bieten zur Belebung der Marienfrömmigkeit.

Beverungen Oda Hagemeyer

Stein, Edith: **Wege zur inneren Stille.** Hrsg. von Waltraud Herbstrith. Frankfurt/Main: Gerhard Kaffke 1978. 150 S. kart. DM 14.80

Eine Sammlung von schon früher veröffentlichten Vorträgen und Aufsätzen der Vf.in aus den Jahren 1931–1938. Der 1. Teil bringt spirituelle Anregungen, speziell zu öffentlichem und privatem Gebet, aber auch zu entsprechendem praktischen Verhalten. Hrsg. betont, daß das pastorale Anliegen für Edith Stein auf die Dauer wichtiger war als das wissenschaftliche (6). In einem Aufsatz über das Gebet der Kirche weist Vf. im einzelnen auf die Verwurzelung der christlichen Liturgie im Kult und in den Riten des Alten Bundes hin (28–35). Die Frage, ob die Intellektuellen die berufenen Führer des Volkes seien, beantwortet sie mit thomistischer Beweisführung so, daß zwar intellektuelle Veranlagung notwendig ist, aber nur zur Klärung dessen, was praktisch erforderlich ist. In einem Vortrag über „Wege zur inneren Stille" werden als Attribute der Frau genannt: weit, still, leer von sich selbst, warm und klar (46). Das würde heute wohl nicht mehr so formuliert; jeder Mensch muß vor Gott leer und aufnahmebereit sein.

Das Ganze ist im Geist der dreißiger Jahre verfaßt und formuliert. Aufsätze des 2. Teils, „Heiliges Leben" (Teresa von Avila, Elisabeth von Thüringen und „Geschichte und Geist des Karmels") geben gute Überblicke. Für jene, die sich für Edith Stein besonders interessieren, hat das Buch seinen Wert; die heutigen Problematiken scheinen darin nicht auf.

Beverungen Oda Hagemeyer

munen musō – Ungegenständliche Meditation. Festschrift für Pater Hugo M. Enomiya Lassalle SJ zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Günter Stachel. – Mainz: Grünewald (1978). 464 S., Lw. DM 56.–

Diese Ehrengabe für den deutschen Jesuiten, der einen japanischen Namen angenommen hat, hat sich ein Programm gesetzt: dem Anliegen P. Lassalles Geltung und Fundierung zu verschaffen. So konzentriert sich auch vorliegende Besprechung – alle anderen

Aspekte (die Schilderung der Lauterkeit des Geehrten; Berichte über Praxis usw.) übergehend – auf dieses Anliegen.

Ein christlicher Zen-Schüler (bei W. Jäger, Christen gehen den Zen-Weg, 438–452) schildert die Erfahrung der „ungegenständlichen Meditation": „In den tieferen Schichten des Bewußtseins erfahren wir alle das gleiche. Mystik, Yoga, Zen, Sufismus, ihr Kern ist der gleiche, die Erfahrung des Urgrundes allen Seins ... In dem Augenblick, in dem die Tiefenerfahrung auf die rationale Ebene gelangt, fließt sie, ohne daß wir das wollen, in Worte und Bilder, die unserem Vorverständnis, also unserer religiösen Erziehung ... entsprechen." Noch deutlicher heißt es bei Karlfried Graf Dürckheim (Ton der Stille, 300–308): „Wo ich noch als Welt-Ich da bin, begegnet mir auch das Weiselose, wo es mich berührt, als Du, ja, als personale Instanz. Und als Welt-Ich stehe ich in der Gefahr, aus dieser Wirklichkeit der Begegnung das mir Begegnende als ein objektiv wirkliches Wesen zu nehmen." Doch im Tiefen-Ich der Meditation erweist sich konsequenterweise dieses „Du", diese „personale Instanz", dieses „objektiv wirkliche Wesen" als eine Objektivation in Gegenstandskategorien; die Wirklichkeit Gottes ist kein „Begegnendes", sondern das „Weiselose".

Hier geschieht doch das Gegenteil von dem, was Klaus Riesenhuber (Gebet als Menschlicher Grundakt, 317–339) moniert: Kein „neuzeitlicher Subjekt-Objekt-Gegensatz" wird unter der „Hülle interpersonaler Beziehung" weitergetragen, sondern personale Grunderfahrungen werden gegenständlichem Denken in Subjekt-Objekt-Kategorien zum Opfer gebracht und als „nur gegenständlich" abgeworfen – ähnlich wie P. Lassalle über die Gotteserfahrung vorsichtiger schrieb: „There does not seem to be any contradiction in saying that the Absolute can be experienced either as Person or as non-personal being. In latter case it is the essences of the Absolute that is experienced, and this is no doubt the primary experience." (Second Asian Monastic Congress, in Bangalore; die französische Ausgabe der Kongreßakten ebenso wie der wichtige Aufsatz in „Entschluß" fehlen in der Lassalle-Bibliographie des Anhangs.)

Demgegenüber steht der zentrale Aufsatz der Festgabe von Karl Rahner: Das Problem der Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht (354–368, entgegen der Versicherung des Vorworts: kein „Aufsatz aus der Schublade!", schon vor der Festschrift in mindestens zwei anderen Büchern ausgedruckt). Er spricht – wie uns scheint mit Recht – von zwei Erfahrungen, die den Namen „mystisch" in Anspruch nehmen: „Die Erfahrungen des Menschen von seiner Leibhaftigkeit, von seinem biologisch-physiologischen Habitus, von seinem Unterbewußtsein, seinem Tiefenbewußtsein, von kollektiven Archetypen, von einem Es in seinem Bewußtsein, von einer Eingebettetheit seines Bewußtseins in eine kollektive Wirklichkeit und so weiter ...". Von dieser Erfahrung ist die Gottes-Mystik als eine andere und neue zu unterscheiden. Yves Raquin (Die Meditation ohne Gegenstand und ohne Gedanken oder die Rückkehr zur reinen Spontaneität der eigenen Natur, 64–80) ordnet die Zen-Erfahrung eindeutig der ersten Selbst- oder Welt-Mystik zu. Noch klarer tut dies Jan van Bragt (Tangenten an einen vollkommenen Kreis, 378–396) in Auseinandersetzung mit verschiedenen Quellenschriften. Hans A. Fischer-Barnicol (Denken in Meditation und mystischer Erfahrung, 243–267) schreibt sogar in Anlehnung an den modernen Mystiker C. Albrecht: Es sei „leichtfertig, ja unsinnig, von gegenstandslosen Erfahrungen in der Meditation und in der Mystik zu reden." Auch Hans Waldenfels fragt – aber ohne darauf einzugehen –, ob nicht in der Zen-Terminologie das Personale verkannt werde.

So nimmt es nicht wunder, daß manche Aufsätze grundsätzlich das Festschriftwort vom „ungegenständlich" vermeiden. (Josef Zapf oder Johannes B. Lotz, der schon in seinem Titel eine andere Terminologie hervorhebt: Die transzendentale [nicht transzendent!] Erfahrung als Wurzel der übergegenständlichen [nicht ungegenständlichen] Meditation, 340–353). Verwunderung aber muß erregen, daß die beiden grundsätzlichen Beiträge von Riesenhuber und Lotz auf das von Rahner herausgearbeitete Grunddilemma der sogenannten „ungegenständlichen Meditation" nicht eingehen: Bewußtseinsmystik oder Gottesmystik. Sie berücksichtigen beide auch nicht, daß in Karl Rahners Entwurf einer transzendentalen Gottesmystik das Kreuz, das Durchkreuztwerden der Erfahrung Grundkriterium bleibt. Man muß dazu wissen, daß dies alles Fragen sind, die in der Fachliteratur schon seit langer Zeit ausgiebig und auch gründlich erörtert werden.

Erfahrung im Kreuz intendiert auch der „dritte Grad der Demut" des Ignatius von Loyola. Nach P. Lassalle (vgl. Nikolaus Brantschen, Zazen und Christusnachfolge, 430–437) fehlt aber genau dies in der Zen-Erfahrung. Früher hob er sogar hervor (Zenbuddhismus, 1966), daß im Zen-Buddhismus die sanjuanistische dunkle Nacht des Geistes fehle. Wenn jetzt William Johnston (Auf dem Weg zur „zweiten Nacht", 166–185) versucht, die „Methodologie des Zen" so in das „christliche Gebetsleben" zu integrieren, daß sie „den Betrachtenden wirksam von der ‚ersten Nacht', der Nacht der Sinne, zur ‚zweiten Nacht', der Nacht der Seele, zur Nacht des Glaubens führen werde", läßt sich eine stärkere Verkennung der Erfahrungen des Johannes vom Kreuz kaum denken: Für den Heiligen ist diese letzte Dunkelheitserfahrung eine radikale Absage an jede Methode und Methodologie.

Ähnliches läßt sich zu den meisten historischen Untersuchungen der Festschrift sagen. Entweder verharmlosen oder verkennen oder umgehen sie die klaren Aussagen der christlichen Tradition. Um nur eines zu erwähnen: Es stellt doch wohl die geschichtlichen Tatsachen auf den Kopf, wenn man die „letzten Anrufungen" des Franz von Assisi: „Du unsere Hoffnung, unser Glaube" interpretiert als: „Damit wird die Subjekt-Objekt-Spaltung überwunden ..."!

Die Festschrift hat viele sympathische Züge. Aber schon die Diskrepanz der Titel-These von der „Ungegenständlichen Meditation" zu vielen Aufsätzen (die diesen Terminus bewußt vermeiden) zeigt, daß sie der Diskussion nicht weiterhilft. Und so möchte ich in den fragenden Seufzer eines buddhistischen Mönches einstimmen. Kūon Yamada (Die buddhistische Taufe, 110–126) stellt als buddhistische Letztwirklichkeit heraus: „Da bleiben keinerlei Gedanken oder Unterscheidungen von Selbst und Anderem, Subjekt und Objekt, Verwirrung und Erleuchtung, profan und heilig, arm und reich, hoch und niedrig; es gibt da nicht den kleinsten Spalt, durch den sich Gefühle wie gut oder wie schlecht, Liebe oder Haß eindrängen können ... dieses Gesetz ist absolut unwandelbar ... Dies ist die alleinige, absolute Wirklichkeit des Universums, und so das wahre Selbst eines jeden Menschen." Dann aber vernimmt man sein fragendes Seufzen: „Hier möchte ich den christlichen Leser fragen, wie diese Wirklichkeit vom Standpunkt des Christentums aus verstanden und gedeutet wird ..."

München Josef Sudbrack

Beten in unserer Zeit. Mit Beiträgen von Rudolf Affemann, Frère Armin, Hans Urs von Balthasar u. a. Hrsg. von Joseph Sauer. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 197 S. kart. DM 19.80

Ein zeitgemäßes Buch für jene Christen, die weithin den Zugang zum Gebet verloren haben. Die Beiträge sind Frucht einer Akademietagung „Beten in einer weltlichen Welt" vom 3.–6. 5. 1978 in Freiburg. Es ging dabei auch darum, eine theologische Lücke auszufüllen, weil das Gebet, „offenbar auch ein vernachlässigtes Thema der Dogmatik ist. Es ist nicht genug, das Gebet nur der Spiritualität oder dem christlichen Handeln zuzuordnen. ‚Erst wenn einmal die Frage nach dem Ort des Gebets innerhalb der Glaubenslehre beantwortet ist, wird es den Gläubigen leichter sein, wiederum eine gewisse Unbefangenheit gegenüber dem Beten zu erlangen' (Imbach)", sagt der Hrsg. Joseph Sauer (7).

Hans Urs von Balthasar bietet theologische Grundlagen (11–41). Josef Sudbrack beschäftigt sich mit den Fragekreisen „Fraglichwerden von Gebet und Meditation" und „Verhältnis von Meditation zum Gebet" (42–64). Joseph Sauer spricht über das „Gebet der Stille" (65–72). Frère Armin von Taizé stellt heraus, wie sehr das Gebet eine Quelle der Liebe ist (73–85). Alfons Deissler legt dar, wie Beten in einer Welt der technischen Rationalität möglich ist (86–104). Meinrad Limbeck zeigt, wie „Bitt- und Klagegebet aus biblischer Sicht ein Testfall des Glaubens" ist (105–126). Klemens Tilmann aktualisiert dies alles durch den Aufweis von Möglichkeiten zur Verwirklichung echten Betens und Meditierens (127–162). Abt Thomas Denter erklärt, wie Gebet und Arbeit sich im Lebensrhythmus der Mönche miteinander verbinden (163–178). Und schließlich legt der Psychologe Rudolf Affemann seine Auffassung dar über „Beten aus der Sicht des Psychologen" (179–196). Ein bemerkenswertes Schlußergebnis: „... daß für mein subjektives Empfinden die Wirklichkeiten, die am stärksten wirken, jenseits der Einzugsgebiete unserer derzeitigen Wissenschaft liegen. Vielleicht gehört das Gebet mit zu diesen Wirklichkeiten, von denen auf nicht durchschaubare Weise mehr Bewegung ausgehen kann, als die meisten von uns derzeit annehmen" (196f). Eine lesenswerte Sammlung.

Herstelle Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Lankhorst, Otto: Les revues de sciences religieuses. Approche bibliographique internationale. – Strasb: Cerdic Publ. 1979. 292 p. = Recherches institutionnelles III. Recherche documentaire; F 120,–.

Homenaje a Eleuterio **Elorduy**, S.J. – (Bilbao: Univ. de Deusto 1978.) XXI, 363 p. = Publicaciones de la Universidad de Deusto II; p. XI–XIX Bibliografía; pes 1200,–.

Nova et vetera. Studia in honorem Martti **Parvio**. Mit Zusammenfassungen. – Hels: Societas Historiae Ecclesiasticae Fennica 1978. 509 p. = Suomen kirkkohistoriallisen seuran – Finska kyrkohistoriska samfundets CV; Fm 80,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Fernández Marcos, Natalio: Introducción a las versiones griegas de la Biblia. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1979. XIII, 349 p. = Textos y estudios «Cardenal Cisneros» XXIII.

Schmithals, Walter: Kritik der **Formkritik**. – ZThK LXXVII, 1980, 149–185; S. 200–221: Gräßer, Erich: Offene Fragen im Umkreis einer **Biblischen Theologie**.

Silva, Moisés: Bilingualism and the character of Palestinian Greek. – Biblica LXI, 1980, 198–219.

2. Altes Testament

Prophètes, poètes et sages d'Israel. Hommages à Edmond **Jacob** à l'occasion de son 70ème anniversaire par ses amis, ses collègues et ses élèves. – P: Pr. Univ. de France 1979; p. 267–644 = RHPhR LIX, 1979, n° 3.4; [cont.:] p. 275–279: Chevallier, Max-Alain: L'exégèse à la recherche de la signification d'un texte; p. 281–311: Weil, Gérard E.: Trilittéralité fonctionnelle ou bilittéralité fondamentale des racines hébraïques. Un essai d'analyse quantifiée; p. 313–317: Bordreuil, Pierre: Les noms propres transjordaniens de l'Ostracon de Nimroud; p. 319–325: Siegwalt, Gérard: L'actualité de **Genèse 1**; p. 327–339: Hauret, Charles: Eve transfigurée. De la Genèse à l'Apocalypse; p. 341–350: Marx, A.: Forme et fonction de **Juges 2, 1–5**; p. 351–356: Robert, Ph. de: La gloire en exil. Réflexions sur **I Samuel 4, 19–22**; p. 357–367: Stehly, R.: David dans la tradition islamique à la lumière des manuscrits de **Qumrân**; p. 369–372: Philonenko, Marc: Une utilisation du Shema dans le Poimandrès; p. 373–384: Prigent, P. – A. Benoît: Pour une théologie de l'image: Les visions de l'Apocalypse – Remarques sur le thème de la vision chez Irénée de Lyon; p. 385–390: Peter, R.: L'hébraïsant Paul Fagius sur le chemin de l'exil; p. 391–396: Sandys-Wunsch, J.: C.P.H. Kaiser – La théologie biblique et l'histoire des religions; p. 413–426: Keller, Bernard – René Voeltzel: Les «Serviteurs» dans le livre d'Esaïe; p. 427–437: Heintz, J.G.: De l'absence de la statue divine au «Dieu qui se cache» ‹**Esaïe 45/15**›. Aux origines d'un thème biblique; p. 439–451: Martin-Achard, Robert: L'espérance des croyants face à la mort selon Esaïe **65. 16c–25** et selon **Daniel 12, 1–4**; p. 453–482: Lys, Daniel: **Jérémie 28** et le problème du faux-prophète, ou la circulation du sens dans le diagnostic prophétique; p. 483–490: Neher, André: **Ezéchiel,** rédempteur de Sodome; p. 491–498: Vuilleumier, René: Les traditions d'Israël et la liberté du prophète: **Osée**; p. 499–507: Nielsen, Eduard: Le message primitif du livre de **Jonas**; p. 509–516: Waard, Jan de: Vers une identification des participants dans le livre de **Michée**; p. 519–527: Bach, D.: Sacrifice et Eucharistie: pour une relecture œcuménique des textes d'institution de la Cène; p. 529–539: Roussel, Bernard: S. Du Bois, P. Olivétan, E. Dolet, auteurs ou éditeurs de traductions françaises de textes de Martin Bucer: l'exemple du Psaume **1**; p. 541–550: Renaud, B.: Le **Psaume 73,** méditation individuelle ou prière collective?; p. 551–557: Trautmann, C.: La citation du Psaume **85** ‹84›, **11–12** et ses commentaires dans la Pistis Sophia; p. 559–565: Rosenstiehl, J.M.: Un commentaire du Psaume **133** à l'époque intertestamentaire; p. 567–576: Maillot, A: L'Apologétique du livre de **Job**; p. 577–581: Caquot, A.: Deux proverbes salomoniens; p. 583–593: Lacocque, André: Date et milieu du livre de **Ruth**; p. 595–603: Chopineau, J.: L'image de **Qohelet** dans l'exégèse contemporaine; p. 605–615: Nishimura, T.: Un mashal de Qohelet **1, 2–11**; p. 617–642: Bibliographie des Travaux de M. Edmond **Jacob.**

Wenham, Gordon J.: The Book of **Leviticus**. – Lo [e. a.]: Hodder & Stoughton (1979). XIII, 362 p. = The New International Commentary of the Old Testament; £ 5,80.

Hauser, Alan J.: **Judges 5**: Parataxis in Hebrew poetry. – JBL XCIX, 1980, 23–41; p. 43–59: Exum, J. Cheryl: Promise and fulfillment: Narrative art in Judges **13**; p. 61–74: Dyke Parunak, H. van: The literary architecture of **Ezekiel**'s *Mar ôt Ēlōhîm*; p. 75–86: Ferch: Arthur J.: **Daniel 7** and Ugarit: A reconsideration.

Martin-Archard, Robert: Et Dieu crée le ciel et la terre . . . Trois études: **Esaïe 40 – Job 38–42 – Genèse 1.** Préface de Marc Faessler: La création, terre promise! – Genève: Éd. Labor et Fides (1979). 79 p. = Essais bibliques II; sfr 25,–.

Beuken, W.A.M.: Jesaja. Deel II A: Jesaja **40–50**. – Nijkerk: Callenbach 1979. 335 blz.; hfl 67,50.

Stuhlmueller, Carroll: **Deutero-Isaiah** (chaps. **40–50**): Major transitions in the Prophet's theology and in contemporary scholarship. – CBQ XLII, 1980, 1–29.

Aalders, W.: Wet, tragedie, evangelie. Een andere benadering van het boek **Job**. – Den Haag: Voorhoeve (1979). 393 blz.; hfl 49,50.

Berg, Sandra Beth: The Book of **Esther**: Motifs, themes, and structure. – (Missoula, Mont.:) Scholars Pr. (1979). XIII, 219 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XLIV. [Diss., Nashville]

Holland, Martin: Der Prophet **Hosea**. – Wupp: Brockhaus (1980). 176 S. = Wuppertaler Studienbibel. Reihe: Altes Testament; DM 17,80.

Jüngling, Hans-Winfried, SJ: Aspekte des Redens von Gott bei Hosea. – ThPh LIV, 1979, 335–359.

Sasson, Mack M.: **Ruth**. A new translation with a philological commentary and a formalist-folklorist interpretation. – Baltimore, Lo: The John Hopkins Univ. Press (1979). XVII, 292 p. = The John Hopkins Near Eastern Studies; $ 16,50.

Otto, Eckart: **Jakob** in Sichem. Überlieferungsgeschichtliche, archäologische und territorialgeschichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels. – Stu [u. a.]: Kohlhammer (1979). 319 S., 23 Abb. im Text = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CX.

Gerstenberger, Erhard S.: Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelieg des Einzelnen im Alten Testament. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1980. VIII, 195 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LI; Lw. DM 38,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Zijl, J.B. van: A concordance to the **Targum** of **Isaiah**. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1979). 207 p. = SLB. Aramaic studies III.

Baker, D.W.: Further examples of the *wāw explicativum*. – VT XXX, 1980, 129–136; p. 137–153: Balentine, S.E.: A description of the semantic field of Hebrew words for **"hide"**; p. 154–173: Bar-Efrat, S.: Some observations on the analysis of structure in biblical narrative.

Jagersma, H.: Geschiedenis van Israel in het oudtestamentische tijvak. – Kampen: Kok 1979. 328 blz., 8 platen; hfl 49,90.

3. Neues Testament

Globe, Alexander: Some doctrinal variants in **Matthew 1** and **Luke 2** and the authority of the neutral text. – CBQ XLII, 1980, 52–72; p. 73–82: Robbins, Charles J.: Rhetorical structure of **Phillippians 2:6–11.**

Lindemann, Andreas: Die Osterbotschaft des Markus. Zur theologischen Interpretationen von **Mark 16.1–8**. – NTSt XXVI, 3, 1980, 298–317.

Nolland, John: Impressed unbelievers as witnesses to Christ ‹**Luke 4:22a**›. – JBL XCVIII, 1979, 219–229; p. 231–253: Wahlde, Urban C. von: The terms for religious authorities in the Fourth Gospel: A key to literary strata?; p. 255–267: Richard, Earl: The polemical character of the Joseph episode in **Acts 7**.

Pöhlmann, Wolfgang: Die Abschichtung des Verlorenen Sohnes ‹**Lk 15 12f.**› und die erzählte Welt der Parabel. – ZNW LXX, 1979, 194–213; S. 214–237: Hofrichter, Peter: «Egeneto anthropos». Text und Zusätze im Johannesprolog; S. 238–242: McCormick, Michael: Two leaves from the lost uncial Codex 0167: **Mark. 4,24–29** and **4, 37–41**; S. 243–248: Witherington III, Ben: On the road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna, and other disciples – **Luke 8, 1–3**.

Barbi, Augusto: Il Cristo celeste presente nella Chiesa. Tradizione e redazione in **Atti 3, 19–21**. Presentazione di Emilio Rasco. – R: Biblical Institute Pr. 1979. 199 p. = Analecta biblica LXIV; Lire 16 000.

Richard, Earl: Acts **6:1 – 8:4**. The author's method of composition. – (Missoula, Mont.:) Scholars Pr. (1978). XIII, 379 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XLI.

Paul de Tarse, apôtre de notre temps. La communauté monastique de s. Paul en mémoire du pape Paul VI. Contributions de G(iovanni) Benelli [e. a.]. Par le soin de Lorenzo De Lorenzi. – R: Abbaye de Saint-Paul-hors-les-murs 1979. 806 p. = Série monographique de "Benedictina". Section paulinienne I; Lire 35 000; [cont. e.a.:] p. 25–60: Descamps, A.-L.: Paul, apôtre de Jésus-Christ; p. 61–74: Legrand, Lucien: Les devanciers de Paul dans la mission selon les Actes des Apôtres; p. 75–100: Benoît, Pierre: Genèse et évolution de la pensée paulinienne; p. 101–162: Turbessi, Giuseppe: L'apôtre Paul, «homme de Dieu» ‹Biographie spirituelle›; p. 165–173: Festorazzi, F.: Coherence and value of the Old Testament in Paul's thought; p. 175–199: Penna, R.: «L'évangile de la paix»; p. 201–232: Siotis, Markos A.: La «ΧΡΗΣΤΟΤΗΣ» de Dieu selon l'Apôtre Paul; p. 233–248: Dreyfus, François: Pour la louange de sa gloire ‹**Ep 1, 12.14**›. L'origine vetero-testamentaire de la formule; p. 249–258: Orchard, Bernard: Ellipsis and parenthesis in **Ga 2: 1–10** and **2 Th 2: 1–2**; p. 261–268: Martini, C.M.: Pierre et Paul dans l'Eglise ancienne. Considérations sur la tradition textuelle des Actes des Apôtres; p. 269–289: Panimolle, S.A.: L'autorité de Pierre en **Ga 1–2** et **Ac 15**; p. 291–309: Pesch, Rudolf: Peter in the mirror of Paul's Letters; p. 311–338: Gribomont, Jean: Facti sumus parvuli: la charge apostolique ‹**1 Th 2, 1–12**›; p. 339–362: Pesce, M.: «Christ did not send me to baptize, but to evangelize» **1 Co 1, 17a**; p. 363–397: Sánchez Bosch, J.: Le charisme des pasteurs dans le corpus paulinien; p. 399–454: Lorenzi, L. de: Paul «diákonos» du Christ et des chrétiens; p. 455–470: Gnilka, Joachim: La relation entre la responsabilité communautaire et l'autorité ministérielle d'après le NT, en tenant compte spécialement du »corpus

paulinum«; p. 473–483: Lohse, Ernst: Sola fide; p. 485–508: Wilckens, Ulrich: Eucharistie et unité de l'Église; p. 509–527: Lyonnet, Stanislas: Agapè et charismes selon **1 Co 12,31**; p. 529–539: Montagnini, F.: Christological features in **Ep 1:3–14**; p. 541–558: Grech, P.: Christological motives in Pauline ethics; p. 559–574: Cullmann, Oscar: Les conséquences éthiques de la perspective paulinienne du temps de l'Église; p. 575–593: Garofalo, S.: Un chef d'œuvre pastoral de Paul: la collecte; p. 595–618: Cipriani, S.: Saint Paul et la «politique»; p. 619–638: De la Potterie, Ignace: «Mari d'une seule femme». Le sens théologique d'une formule paulinienne; p. 641–654: Rossano, Piero: La communication de l'Évangile selon saint Paul; p. 655–664: Chevallier, M.-A.: «Vous êtes la construction de Dieu... le Temple de Dieu ‹**1 Co 3,9** et **16–17**›; p. 665–685: Schnackenburg, Rudolf: L'idée de «Corps du Christ» dans la Lettre aux Ephésiens: perspectiva pour notre temps; p. 687–696: Dupont, Jacques: L'Église à l'épreuve de ses divisions ‹**1 Co 11, 18–19**›; p. 697–720: Burini, Clara: Les «vieillards», «nos parents» dans l'Église de Dieu – **1 Tm 5, 1–2** –; p. 751–794: Cambier, J.-M.: Paul de Tarse, un homme libre, nous interpelle aujourd'hui.

Schmithals, Walter: Die theologische Anthropologie des Paulus. Auslegung von **Röm 7,17–8,39**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1980). 204 S. = Kohlhammer Taschenbücher MXXI; kart. DM 16,–.

Romaniuk, K.: Il Cristiano e l'autorità civile in Romani **13, 1–7**. – RBibl XXVII, 1979, 261–270; p. 271–312: Lupieri, E.: La morte di croce. Contributi per un'analisi di **Fil. 2, 6–11**.

Collins, R.: A propos the integrity of **I Thes**. – EThL LV, 1979, 67–106.

McCullough, J.C.: The Old Testament quotations in **Hebrews**. – NTSt XXVI, 3, 1980, 363–379; p. 380–396: Auffret, M. Pierre: Essai sur la structure littéraire et l'interprétation d'**Hébreux 3, 1–6**.

Wilde, James A.: The social world of Mark's Gospel: A word about method. – Society of biblical literature 1978. Seminar papers. Vol. II, Missoula 1978, 47–70; p. 159–181: Klassen, William: Foundations for Pauline sexual ethics as seen in I Thess. 4:1–8; p. 183–192: Buchanan, George Wesley: The Word of God and the Apocalyptic vision; p. 193–207: Robbins, Vernon K.: Prefaces in Greco-Roman biography and Luke-Acts; p. 209–222: Via, E. Jane: An interpretation of **Acts 7:35–37** from the perspective of major themes in Luke-Acts; p. 223–237: Miesner, Donald R.: The circumferential speeches of Luke-Acts: Patterns and purpose; p. 239–249: Glusman, Edward F., Jr.: Criteria for a study of the outlines of Mark and John; p. 251–260: Maynard, Arthur H.: Common elements in the outlines of Mark and John; p. 261–267: Brodie, Louis T.: Creative rewriting: Key to a new methodology; p. 269–279: Kittlaus, Lloyd R.: John and Mark: A methodological evaluation of Norman Perrin's suggestion; p. 281–287: Smith, Morton: **Mark 6:32–15:47** and **John 6:1–19:42**.

Telford, William R.: The barren temple and the withered tree. A redaction-critical analysis of the cursing of the Fig-Tree pericope in Mark's Gospel and its relation to the cleansing of the Temple tradition. – Sheffield: (JSOT Press) 1980. XVI, 319 p. = Journal for the Study of the New Testament. Suppl. I; £ 9,95.

Laufen, Rudolf: Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums. – Königstein/Ts., Bonn: Hanstein 1980. 614 S. = Bonner biblische Beiträge LIV; Lw. DM 136,–; [Diss., Bonn]

Hughes, Graham: Hebrews and Hermeneutics. The Epistle to the Hebrews as a New Testament example of biblical interpretation. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Press (1979). XII, 218 p. = Society for New Testament Studies – Monograph series XXXVI; £ 7,75.

Court, John M.: Myth and history in the Book of **Revelation**. – Lo: SPCK (1979). VIII, 200 p.; £ 12,50.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Cairns, Earle E.: God and man in time. A Christian approach to historiography. – GrR, Mich.: Baker Book House (1979). 191 p.

Taylor, Justin: Church history as the history of evangelization. – Australasian Catholic Record LVI, 1979, 259–268.

Dülmen, Richard van: Religionsgeschichte in der Historischen Sozialforschung. – Geschichte und Gesellschaft VI, 1980, 36–59.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Historia de la Iglesia en **España**. [Vol.] I: La Iglesia en la España romana y visigoda ‹siglos I–VIII›. Dirigido por Ricardo García Villoslada. Vol. V: La Iglesia en la España contemporánea ‹1808–1975›. Dirigido por Vicente Cárcel Ortí. – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos, (de EDICA) 1979. LXXVI, 759 p.; XXXVII, 805 p. = Biblioteca de autores cristianos. Maior XVI. XX.

Binz, Louis: Le diocèse de **Genève** – L'archidiocèse de **Vienne** en Dauphiné. Par Louis Binz, Jean Emery et Catherine Santschi. Rédaction: Jean-Pierre Renard. – Bern: Francke (1980). 391 p. = Helvetica Sacra. Abt. I: Archidiocèses et Diocèses III.

3. Alte Kirchengeschichte

Pietas. Festschrift für Bernhard **Kötting** (zu seinem 70. Geburtstag am 29. März 1980). Hrsg. von Ernst Dassmann u. K. Suso Frank. – Mstr: Aschendorff 1980. XIII, 593 S., 29 Taf. 4° = Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband VIII; Lw. DM 215,–; [enth.:] S. IX–XIII: Verzeichnis der Schriften von Bernhard Kötting; S. 3–14: Dörrie, Heinrich: Überlegungen zum Wesen antiker Frömmigkeit; S. 15–29: Beierwaltes, Werner: Deus est veritas. Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie; S. 30–38: Waszink, Jan Hendrik: Die Vorstellungen von der „Ausdehnung der Natur" in der griechisch-römischen Antike und im frühen Christentum; S. 39–54: Dihle, Albrecht: Zur spätantiken Kultfrömmigkeit; S. 55–77: Speyer, Wolfgang: Die Hilfe und Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen und eines Heiligen in der Schlacht; S. 78–92: Schmöle, Klaus: Die pneumatische Gnosis und Ansätze zu einer christlichen Geschichtsmetaphysik im Werk des **Klemens** von **Alexandrien**; S. 93–104: Aland, Barbara: Cogitare Deum in den Confessiones **Augustins**; S. 105–113: Stockmeier, Peter: Herrscherfrömmigkeit und Totenkult. Konstantins Apostelkirche und Antiochos' Hierothesion; S. 114–117: Hiltbrunner, Otto: Seneca auf der Benedictus-Medaille; S. 121–139: Aland, Kurt: Noch einmal: Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte; S. 140–154: Brox, Norbert: Spiritualität und Orthodoxie. Zum Konflikt des **Origenes** mit der Geschichte des Dogmas; S. 155–164: Stritzky, Maria Barbara von: Der Begriff der Eusebeia und seine Voraussetzungen in der Interpretation des Origenes; S. 165–178: Speigl, Jakob: Herkommen und Fortschritt im Christentum nach **Tertullian**; S. 179–197: Fenger, Anne-Lene: Zur Beurteilung der Ketzertaufe durch **Cyprian** von Karthago und **Ambrosius** von Mailand; S. 198–216: Feldmann, Erich: Christus-Frömmigkeit der Mani-Jünger. Der suchende Student **Augustinus** in ihrem „Netz"?; S. 217–227: Fischer, Joseph A.: Die ersten Konzilien im römischen Nordwest-Afrika; S. 228–236: Schindler, Alfred: Die Unterscheidung von Schisma und Häresie in Gesetzgebung und Polemik gegen den Donatismus ‹mit einer Bemerkung zur Datierung von Augustins Schrift: Contra epistulam Parmeniani›; S. 237–242: Colpe, Carsten: **Bar Hebräus** über die Manichäer; S. 245–249: Rordorf, Willy: Zum Problem des „großen Sabbats" im Polykarp- und Pioniusmartyrium; S. 250–266: Kraft, Heinrich: Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus; S. 267–279: Baumeister, Theofried: Der Märtyrer **Philemon**; S. 280–283: Gaiffier, Baudouin de: Sainte **Angadrisma** ‹VII^e siècle›. A propos de son culte; S. 284–312: Puzicha, Michaela: Vita iusta ‹dial. 2,2›. Grundstrukturen altkirchlicher Hagiographie bei **Gregor** dem **Großen**; S. 313–324: McCulloh, John M.: From Antiquity to the Middle Ages: Continuity and change in papal relic policy from the 6th to the 8th century; S. 325–355: Reekmans, Louis: Siedlungsbildung bei spätantiken Wallfahrtsstätten; S. 359–368: Thraede, Klaus: Zum historischen Hintergrund der ‚Haustafeln' des NT; S. 369–380: Frickel, Josef: Die **Zöllner**, Vorbild der Demut und wahrer Gottesverehrung; S. 381–392: Schneemelcher, Wilhelm: Das Kreuz Christi und die Dämonen. Bemerkungen zur Vita Antonii des **Athanasius**; S. 393–398: Stuiber, Alfred: Psalmenlesung oder Zwischengesang?; S. 399–410: Normann, Friedrich: Zur Laienfrömmigkeit bei **Johannes Chrysostomus**; S. 411–446: Gnilka, Christian: Die Natursymbolik in den Tagesliedern des **Prudentius**; S. 447–457: Cramer, Winfrid: Mens concordet voci. Zum Fortleben einer stoischen Gebetsmaxime in der **Regula Benedicti**; S. 458–471: Frank, K. Suso: Die Vaterunser-Erklärung der Regula Magistri; S. 472–482: Diesner, Hans-Joachim: **Eugenius II** von Toledo im Konflikt zwischen Demut und Gewissen; S. 483–498: Engemann, Josef: Der „corna"-Gestus – ein antiker und frühchristlicher Abwehr- und Spottgestus?; S. 499–508: Moorsel, Paul van: Le sarcophage de Marcia Romania Celsa: un nouveau sujet de divergence d'interprétation?; S. 509–527: Dassmann, Ernst: Die Szene Christus-Petrus mit dem Hahn. Zum Verhältnis von Komposition und Interpretation auf frühchristlichen Sarkophagen; S. 528–538: Wegner, Max: Das Nabuchodonosor-Bild. Das Bild im Bild; S. 539–558: Andresen, Carl: Betrachtungen zur Madebakarte in Göttingen; S. 559–565: Ulbert, Thilo: Zwei sigmaförmige Mensaplatten aus Syrien; S. 566–583: Hauck, Karl: Völkerwanderungszeitliche Bildzeugnisse eines Allgottes des Nordens und ihre älteren mediterranen Analogien (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XVII); S. 584–593: Schumacher-Wolfgarten, Renate: „Dextrarum iunctio" bei **Giotto**.

Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie. In Verb. mit vielen Fachgenossen hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. Bd. XVIII/XIX: Die Erscheinungen der Jahre **1973** und **1974**. – B, NY: de Gruyter 1980. XLVI, 307 S.; Lw. DM 124,–.

Campenhausen, Hans Frhr. von: Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze. – Tü: Mohr 1979. VII, 360 S.; Lw. DM 98,–.

Schüssler Fiorenza, Elizabeth: "You are not to be called Father". Early christian history in a feminist perspective. – Cross Currents XXIX, 1979, 301–323.

Guillaumont, Antoine: De nouveaux Actes apocryphes: les Actes de Pierre et des Douze Apôtres. – RHR CXCVI, 1979, 141–152.

Quispel, Gilles: Ezekiel 1:26 in Jewish mysticism and Gnosis. – VigChr XXXIV, 1980, 1–13; p. 14–18: Hamilton, Andrew: **Athanasius** and the simile of the mirror; p. 19–23: McDermott, William C.: Saint **Jerome** and **Domitius Afer**; p. 24–35: Opelt, Ilona: Das Bild Solons in der christlichen Spätantike; p. 36–46: Perkins, Pheme: On the origin of the world ‹CG II, 5›: A Gnostic physics; p. 47–55: Church, Forrester F. – Gedaliahu G. Stroumsa: Mani's disciple **Thomas** and the psalms of Thomas; p. 56–70: Przybylski, Benno: The role of calendrical data in Gnostic literature; p. 71–88: Lieu, Samuel N. C.: Nestorians and Manichaeans on the South China coast.

Galitis, Georg: Apophatismus als Prinzip der Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern. – EvTh XL, 1980, 25–40.

Baumeister, Theofried: Die Anfänge der Theologie des **Martyriums**. – Mstr: Aschendorff 1980. XII, 356 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLV; kart. DM 98,–; [Habil.-Schrift, Münster]

Lies, Lothar: Zum Stand heutiger **Origenes**forschung. – ZKTh CII, 1980, 61–75. 190–205.

Vogt, Hermann Josef: Die Geltung des Alten Testaments bei **Irenäus** von **Lyon**. – ThQ CLX, 1980, 17–28.

Orbe, Antonio: San Ireneo y la doctrina de la reconciliación. – Gr LXI, 1980, 5–50.

Frazee, Charles A.: Anatolian asceticism in the fourth century: **Eustathios** of **Sebasta** and **Basil** of **Caesarea**. – CHR LXVI, 1980, 16–33.

Vermander, Jean-Marie: Un arien d'Occident méconnu: **Firmicus Maternus**. – BLE LXXXI, 1980, 3–16.

Schultze, Bernhard, SJ: **Epiphanius** über Petrus. – AHP XVII, 1979, 7–68.

Opelt, Ilona: Des Hieronymus Heiligenbiographien als Quellen der Historischen Topographie des östlichen Mittelmeerraumes. – RömQu LXXIV, 1979, 145–177.

O'Donnell, James J.: **Augustine**, Confessiones 10.1.1–10.4.6. – Augustiniana XXIX, 1979, 280–303; p. 304–315: Ferrari, Leo Charles: The gustatory Augustin.

Schobinger, Jean-Pierre: La portée historique des théories de la lecture. ‹Réflexions à la lumière du *De doctrina christiana* de saint Augustin›. – RThPh CXII, 1980, 43–56.

Scicolone, Stefania: Aspetti della persecuzione giulianea. – RSCI XXXIII, 1979, 420–434.

4. Mittelalter und Neuzeit

Bostoen, K. J.: De handschriften in de Dutch Church Library (Austin Friars) te Londen. – NAKG LX, 1980, 56–89.

Vaz, Henrique C. de Limá: Teologia medieval e cultura moderna. – Síntese XVII, 1979, 3–17.

Chauvin, Benoît: Une nouvelle liste des abbesses de Colonges ‹XIIIe–XVIIe siècles›. – Cît XXX, 1979, 249–259.

Ryschawy, Franz: Die Geschichte des Augustiner-Eremitenklosters **Mariakron** von der Gründung bis zu seinem Untergang. – Augustiniana XXVII, 1977, 431–477; XXVIII, 1978, 155–182. 400–424; XXIX, 1979, 425–444.

5. Mittelalter

«Sapientiae doctrina». Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts au R. P. Dom Hildebrand **Bascour** O.S.B. – Leuv: (Abbaye du Mont César) 1980. XVIII, 480 p. = Recherches de théologie ancienne et médiévale. Numéro spécial I; FB 1600; [cont.:] p. 1–23: Bultot, Robert: Cosmologie et «contemptus mundi»; p. 24–37: Dekkers, Eligius – Anselmus Hoste: De la pénurie des manuscrits anciens des ouvrages le plus souvent copiés; p. 38–60: Delhaye, Philippe: Quelques points de la morale d'Abélard; p. 61–67: Glorieux, Palémon: Le Commentaire sur les Sentences du ps. **Bernard** de **Trilia**; p. 68–90: Haacke, Rhaban: Die mystischen Visionen **Ruperts** von **Deutz**; p. 91–108: Häring, Nikolaus M.: Ein Lehrgedicht des Gilbertschülers **Iordanus Fantasma**; p. 110–118: Hissette, Roland: Esse-essentia chez Roger Marston; p. 119–136: Hödl, Ludwig: Theologische Neuansätze zum Verständnis des «peccatum originale» im 12. Jhd.; p. 137–147: Hunt, Richard W.: Liber Florum: A twelfth century theological florilegium; p. 148–179: Jeauneau, Edouard: **Guillaume** de **Malmesbury**, premier éditeur anglais du «Periphyseon»; p. 180–184: Labowsky, Lotte: Cardinal **Bessarion**'s library and Arethas's collection of early christian writers; p. 185–198: Leclercq, Jean: Autour de la correspondance de **S. Bernard**; p. 199–211: Longère, Jean: Deux sermons inédits sur **S. Benoît**; p. 212–230: McEvoy, James: The absolute predestination of Christ in the theology of **Robert Grosseteste**; p. 231–237: Manning, Eugène: Réflexions sur l'authenticité des chapitres 8–18 de la Regula Benedicti; p. 238–248: Manselli, Raoul: Enrico del Carretto e il suo trattato sulla povertà a Giovanni XXII; p. 249–264: Mathon, Gérard: Les fondements de la morale chrétienne selon le «Manuel» de Dhuoda; p. 265–270: Schneyer, Johann Baptist: Klippen bei der Sammlung und Registrierung der lateinischen Predigten des Hoch- und Spätmittelalters; p. 271–298: Silvestre, Hubert: La répartition des citations nominatives des Pères dans l'œuvre de **Rupert** de **Deutz**; p. 299–311: Smalley, Beryl: An early Paris lecture course on St Luke; p. 312–326: Thouzellier, Christine: Cathares et manichéens; p. 327–358: Van den Auweele, Dirk: Un abrégé flamand du «De regimine principum» de **Gilles** de **Rome**; p. 359–374: Van Steenberghen, Fernand: La philosophie au XIIIe siècle. Dialogue avec le P. Enrique **Rivera** de **Ventosa**; p. 375–385: Verbraken, Pierre-Patrick: **Grégoire** le **Grand**, premier témoin de l'usage d'onctions rituelles aux ordinations?; p. 386–427: Welkenhuysen, Andries: Louis Sanctus de Beringen, ami de Pétrarque, et sa «Sentencia subiecti in musica sonora» rééditée d'après le ms. Laur. Ashb. 1051; p. 437–478: Michiels, Guibert: Deux périodiques jubilaires. Table des articles. Table des auteurs étudiés.

Haubrichs, Wolfgang: Die Kultur der Abtei **Prüm** zur Karolingerzeit. Studien zur Heimat des althochdeutschen Georgsliedes. – Bo: Röhrscheid 1979. 203 S. = Rheinisches Archiv CV; kart. DM 58,–.

Sieben, Hermann-Josef: Konzilien in Leben und Lehre des **Hinkmar** von **Reims** ‹† 882›. – ThPh LV, 1980, 44–77.

Stirpe, Marcello: Eremi ed eremiti di **Veroli** dal X al XIX secolo. – RSCI XXXIII, 1979, 435–454.

Evans, G(illian) R.: **Anselm** and a new generation. – Oxf: Clarendon Pr./Oxford Univ. Pr. 1980. XVIII, 212 p.; £ 12,–.

Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters. Hrsg. von Albert Zimmermann. Für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem. Halbbd. II. – B, NY: de Gruyter 1980. VIII, S. 337–619: = Miscellanea mediaevalia XII; Lw. DM 128,–; [enth. u.a.:] S. 337–340: Seńko, Władysław: La doctrine de la perfectio personalis et de la perfectio status dans le De ecclesiastica potestate de **Gilles** de **Rome**; S. 341–350: Comoth, Katharina: Pax universalis. Philosophie und Politik in **Dantes** Monarchia; S. 351–368: Piaia, Gregorio: Interpretatazione allegorica ed uso ideologico della prima profezia di Daniele agli inizi del trecento; S. 369–388: Miethke, Jürgen: Zur Bedeutung der Ekklesiologie für die politische Theorie im späteren Mittelalter; S. 427–438: Quillet, Jeannine: La problématique de l'empire et son enjeu doctrinal dans le mandement Fidem catholicam ‹1338›; S. 439–448: Włodek, Sophie: Les idées theologico-politiques dans l'ecclésiologie de **Thomas Netter Waldensis**; S. 460–466: Chmielowska, Bozena: Les notions de loi naturelle et de loi positive chez **Stanislas de Skarbimierz**. (vers 1360–1431); S. 467–497: Aduini, Maria Lodovica: Biblische Kategorien und mittelalterliche Gesellschaft: "potens" und "pauper" bei **Rupert von Deutz** und **Hildegard von Bingen** (11. bzw. 12. Jh.); S. 517–533: Häring, Nikolaus: Auctoritas in der sozialen und intellektuellen Struktur des zwölften Jahrhunderts; S. 540–557: Goddu, André: The failure of exorcism in the Middle Ages.

Walker Bynum, Caroline: Did the twelfth century discover the individual? – JEH XXXI, 1980, 1–17; p. 19–39: Webb, Diana: Eloquence and education. A humanist approach to hagiography.

Thomas, A. H.: Une version des statuts de **Prémontré** au début du douzième siècle. – APraem LV, 1979, 153–170.

Marcuzzi, Pier Giorgio: Una soluzione teologico-giuridica al problema dell'usura in una questione "de quolibet" inedita di **Guido Terreni** ‹1260–1432›. – Sales XLI, 1979, 647–684; p. 801–818: Gastaldelli, Ferruccio: Un vescovo letterato del secolo XII, **Arnolfo** di **Lisieux** (con un testo inedito).

Luchs, Alison: Alive and well in Florence. Thriving Cistercians in Renaissance Italy. – Cît XXX, 1979, 109–124; p. 125–188: Longère, Jean: Théologie et pastorale de la pénitence chez **Alain** de **Lille**; p. 189–200: Friese, Alfred: **Reginhard** von **Abenberg**. Abt von Bronnbach an der Tauber (1150–1167) und von Neustadt am Main ‹1168–1182›, Bischof von Würzburg (1171–1186). Ein Beitrag zu seiner Biographie; p. 201–220: Berman, Constance Hoffman: Administrative evidence for the Cistercian grange. The record of the Cartularies of Bonnecombe; p. 221–248: Bell, David N.: Greek, Plotinus, and the education of **William** of St. **Thierry**.

Iammarone, Giovanni: Dalla "città dell'avere" alla "città dell'essere". **Francesco** d'**Assisi** testimone dell'"Essere". – MF LXXIX, 1979, 60–84; p. 133–148: Quaglia, Armando: Il testamento di S. Francesco e la regola.

Ciccarelli, Diego: Contributi alla recensione degli scritti di S. **Chiara**. – MF LXXIX, 1979, 347–374; p. 375–391: Nessi, Silvestro: Contributo per una nuova biografia di **Iacopone** da **Todi** con un documento inedito del 1259; p. 392–440: Gatti, Isidoro Liberale: Il Palazzo della Rovere e il Convento dei Santi Apostoli in Roma attraverso i secoli.

Paolini, Lorenzo: Le origini della "**Societas Crucis**". – RStLR XV, 1979, 173–229; p. 230–249: Volpe, Rosanna: Intento religioso e impianto retorico in una commedia inedita del XV secolo, lo "Zenobius" di **Pietro Domizi**.

Kieckhefer, Richard: Meister **Eckhart**'s conception of union with God. – HThR LXXI, 1978, 203–225.

Siegroth-Nellessen, Gabriele von: Versuch einer exakten Stiluntersuchung für Meister **Eckhart, Johannes Tauler** und **Heinrich Seuse**. – Mchn: Fink 1979. 290 S. = Medium aevum XXXVIII; Lw. DM 78,– [Diss., Würzburg]

Cuesta Leyva, Manuel, SJ: Salvación y cruz. Un capítulo de la soteriología de **Hugo** de **Saint-Cher**. – Granada: Facultad de Teología 1980. XII, 108 p. = Biblioteca Teológica Granadina XIX.

D'Alatri, Mariano: Una sentenza assolutoria dell'anno **1347** per l'inquisitore **Giovanni** da **Spello**. – CollFr XLIX, 1979, 215–221; p. 277–289: Schmucki, Octavianus: Assisii civitas tempore sancti Francisci.

Polc, Jaroslav V.: Statutes of the **synods** of **Prague, 1362–1377**. – Apollinaris LII, 1979, 495–527.

Zumkeller, Adolar: Erbsündenlehre des deutschen Augustinertheologen Johannes **Klenkok** ‹† 1374›. – Augustiniana XXIX, 1979, 316–365.

Kahsnitz, Rainer: Der **Werdener Psalter** in Berlin. Ms. theol. lat. fol. 358. Eine Untersuchung zu Problemen mittelalterlicher Psalterillustration. – Düs: Schwann 1979. 287 S., 160 Bildseiten = Beiträge zu den Bau- und Kunstdenkmälern im Rheinland XXIV; Lw. DM 72,–.

Schüller-Piroli, Susanne: Die Borgia-Päpste **Kalixt III** und **Alexander VI**. – Mchn: Oldenbourg 1980. 432 S., Taf. u. Karten; DM 38,–.

Hauf, Albert G.: El "Ars praedicandi" de Fr. **Alfonso** d'**Alprãho**, O.F.M. Aportación al estudio de la teoría de la predicación en la Península Ibérica. – AFrH LXXII, 1979, 233–329; p. 106–133. 330–428: Dansette, Béatrice: Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la "Dévôtion moderne"? Relation inédite d'un pèlerinage effectué en 1486; p. 429–464: Ferrari, Mirella: Per una storia delle biblioteche francescane a Milano nel Medioevo e nell'Umanesimo.

6. Gesamte Neuzeit

Nasrallah, Joseph: Histoire du mouvement littéraire dans l'Église **Melchite** du Ve au XXe siècle. (Vol. IV:) (Période Ottomane 1516–1900.) 1: ‹**1516–1724**›. – Louv: Ed. Peeters; P: Selbstverl. 1979. 316 p.

Kunz, Erhard: Protestantische **Eschatologie**. Von der Reformation bis zur Aufklärung. – Frb/B, Basel, Wien: Herder 1980. 113 S. = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 7c ‹T. 1›.

Bonet I Baltà, Joan: La Bíblia en llengua vulgar en els Països Catalans després de l'autorització emesa per la Inquisició. – Revista Catalana de Teologia IV, 1979, 167–212.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Iserloh, Erwin: Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß. – Pad: Bonifacius-Dr. 1980. 214 S.; kart. DM 17,80.

Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland = The urban classes, the nobility and the reformation. Hrsg. von Wolfgang J. Mommsen in Verb. mit Peter Alter und Robert W. Scribner. – Stu: Klett-Cotta 1979. 392 S. = Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London V; Lw. DM 48,–.

Auksi, P.: Simplicity and silence: The influence of Scripture on the aesthetic thought of the Major Reformers. – The Journal of Religious History X, 1979, 343–364.

Hurtubise, Pierre: Fidélité en temps de crise: l'exemple d'**Érasme**. – EglTh XI, 1980, 33–55; p. 57–75: Hardy, Richard P.: Fidelity to God in the mystical experience of Fray Juan de la Cruz.

Augustijn, C.: Erasmus und die Juden. – NAKG LX, 1980, 22–38; p. 39–55: Loades, D.M.: The Netherlands and the Anglo-Papal reconciliation of 1554; p. 90–106: Nijenhuis, W.: Een monoloog van Dirk Volckertsz Coornhert; p. 107–113: Booma, J.G.J. van: Acta van een reeds in **1579** gehouden Overijsselse synode.

Lienhard, Marc: Martin **Luthers** christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie. [Aus dem Frz. von Robert Wolff.] – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 306 S.; Lw. DM 36,–.

Luther und die Theologie der Gegenwart. Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung. Lund, Schweden 14.–20. August 1977. Hrsg. von Leif Grane und Bernhard Lohse. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 197 S.; kart. DM 38,–; [enth. u. a.:] S. 9–16: Wingren, Gustaf: Luther and the situation of the church today; S. 17–80: Jüngel, Eberhard: Zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige Theologie; S. 112–124: Prenter, Regin: Luther als Theologe; S. 134–144: Lindhardt, P.G.: Luther und Skandinavien.

Schwarzwäller, Klaus: Theologische Kriterien für politische Entscheidungen bei Luther. – KuD XXVI, 1980, 88–108.

Liebmann, Maximilian: Urbanus **Rhegius** und die Anfänge der Reformation. Beiträge zu seinem Leben, seiner Lehre und seinem Wirken bis zum Augsburger Reichstag von 1530 mit einer Bibliographie seiner Schriften. – Mstr: Aschendorff 1980. XVI, 479 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXVII; kart. DM 135,–.

Olin, John C.: The Idea of pilgrimage in the experience of Ignatius **Loyola**. – ChH XLVIII, 1979, 387–397.

Houlbrooke, Ralph: Church courts and the people during the English Reformation 1520–1570. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1979. XI, 304 p. = Oxford historical monographs; £ 10,–.

Dolista, Karel: Materialia ad reformationem circariae Hungariae ineunte saeculo XVI. – APraem LV, 1979, 214–225.

Nunes Carreira, José: Tradição e inovação no comentário de Frei Luís de Sotomaior ao Cântico dos Cânticos. – Didaskalia IX, 1979, 155–208; p. 209–235: Bragança, Joaquim O.: "Memorial dos pecados" de Garcia de Resende.

Coxito, Amândio A.: Método e ensino em **Pedro** da **Fonseca** e nos Coimbricenses. – Revista Portuguesa de Filosofia XXXVI, 1980, 88–107.

Ratschow, Carl Heinz: Von der Einheit der Kirche. Erwägungen zum **Marburg**er Religionsgespräch **1529**. – JbHessKV XXX, 1979, 261–294.

Schüler, Sibylle: Die Klostersäkularisation in **Kent 1535–1558**. – Pad: Schöningh (1980). 164 S. = Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart. [Diss., Erlangen]

Matabuena, Antonio G.: Origen y exigencias históricas de la obra misional de **Verapaz**. – CTom, A. LXXI = T. CVII, 1980, 76–116.

Pflug, Julius: Correspondance recueillie et éditée avec introduction et notes par J.V. Pollet, O.P. Tome IV: L'épiscopat. (II): Juillet 1553 – septembre 1564. – Lei: Brill 1979. 648 p.; hfl 150,–.

Molinari, Franco: L'uso della Bibbia e dei Padri nei "Sacri Ragionamenti" di Federico Borromeo. – RLSE XI, 1979, 33–44.

8. Neuere Zeit

Faivre, Antoine: Théosophie et mystique spéculative du siècle baroque en Allemagne. Note sur l'œuvre de Bernard **Gorceix**. – RHR CXCVI, 1979, 53–77. 153–183.

Quintrell, B.W.: The Royal Hunt and the Puritans, 1604–1605. – JEH XXXI, 1980, 41–58; p. 59–88: Morrish, P.S.: The struggle to create an Anglican diocese of Birmingham.

Weber, Reinhard: Würzburg und Bamberg im Dreißigjährigen Krieg. Die Regierungszeit des Bischofs Franz von **Hatzfeldt, 1631–1642**. – Wü: Echter 1979. XXXI, 507 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte; kart. DM 58,– [Diss., Würzburg]

Nischan, Bodo: Brandenburg's Reformed Räte and the Leipzig Manifesto of 1631. – The Journal of Religious History X, 1979, 365–380; p. 381–399: Gilbert, Alan D.: Methodism, dissent, and political stability in early industrial England; p. 400–415: Marshall, Norma: Lord **Acton** and the writing of religious history.

Leinsle, Ulrich G.: Abt Hieronymus **Hirnhaim**. Zur Wissenschaftskritik des 17. Jahrhunderts. – APraem LV, 1979, 171–195; p. 196–206: Bonnet, Philippe: Le financement des chantiers d'abbayes norbertines en France aux XVIIe et XVIIIe siècles; p. 207–213: Horstkötter, Ludger: Das Praemonstratenserkloster **Maria Loreto** auf dem Berg Sion ‹Schweiz› und seine Gebetsbruderschaft.

Heyd, Michael: Un rôle nouveau pour la science: Jean-Alphonse **Turrettini** et les débuts de la théologie naturelle à Genève. – RThPh CXII, 1980, 25–42.

Schlabach, Theron F.: Mennonites, revivalism, modernity 1683–1850. – ChH XLVIII, 1979, 398–415; p. 416–430: Moorhead, James H.: Social reform and the divided conscience of Antebellum Protestantism; p. 431–446: Granfield, Patrick: The Church as societas perfecta in the schemata of Vatican I.

Scott, Dom Geoffrey: Fighting old battles: The English Benedictine mission 1689–1715. – DR XCVIII, 1980, 9–24; p. 25–41: Bellenger, Dominic: The French revolution and the religious orders. Three communities 1789–1815; p. 42–59: Root, John D.: George **Tyrrell** and the synthetic society.

Tersteegen, Gerhard: Werke. Bd. I: Geistliche Reden. Hrsg. von Albert Löschhorn und Winfried Zeller. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. XXII, 666 S. = Texte zur Geschichte des Pietismus. Abt. V; Lw. DM 150,–.

Giovanna (della Croce): Gerhard Tersteegen. Neubelebung der Mystik als Ansatz einer kommenden Spiritualität. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. 180 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 126.

Schmidt, Kurt: Zwischen Zelle und Lehrstuhl. Ein Beitrag zum Lebensbild von Professor Thaddäus **Rinderle** OSB ‹1748–1824›. – Erb-Auftr LVI, 1980, 99–115.

Bolzano, Bernhard: Werke. I, 19: Über die Perfectibilität des Katholicismus. Streitschrift zweier katholischer Theologen. Zugleich ein Beitrag zur Aufhellung einiger wichtigen Begriffe aus Bolzanos Religionswissenschaft. Hrsg. von Zdeněk Kalista. Teil I–II. – Stu: Frommann 1979. 453 S.; Lw. DM 265,–.

Klausnitzer, Wolfgang: Päpstliche Unfehlbarkeit bei **Newman** und **Döllinger**. Ein historisch-systematischer Vergleich. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia 1980. 280 S. = Innsbrucker theologische Studien VI; kart. DM 54,–. [Diss., Innsbruck. Überarb.]

Ricci, Aristide: La "**Civiltà Cattolica**" e il Sillabo. – RLSE XI, 1979, 3–31; p. 45–62: Rossi, Paola: I rapporti della diocesi di Tortona con il potere politico durante l'impero napoleonico.

Schmid, Hermann: Die Säkularisation der Klöster in **Baden 1802–1811**. – FreibDA XCVIII, 1978, 171–352; XCIX, 1979, 173–375. [Diss., Freiburg/B]

Southard, Robert: Theology in **Droysen**'s early political historiography: Free will, necessity, and the historian. – History and Theory XVIII, 1979, 378–396.

Meier, Klaus-Jürgen: Christoph **Blumhardt**. Christ, Sozialist, Theologe. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. 177 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XL; sfr 32,–.

Jews and Germans from 1860 to 1933. The problematic symbiosis. Ed. by David Bronsen. – Hei: Winter 1979. 383 S. = Reihe Siegen IX. German. Abt.; Lw. DM 94,–.

Besier, Gerhard: **Preußische Kirchenpolitik** in der Bismarckära. Die Diskussion in Staat und Evangelischer Kirche um eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse Preußens zwischen **1866** und **1872**. Mit einem Vorwort von Klaus Scholder. – B, NY: de Gruyter 1980. XII, 608 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin XLIX; Lw. DM 176,– [Diss., Tübingen]

9. Neueste Zeit

Wehowsky, Stephan: Religiöse Interpretation politischer Erfahrung. Eberhard **Arnold** und die Neuwerkbewegung als Exponenten des religiösen Sozialismus zur Zeit der Weimarer Republik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 272 S.; kart. DM 42,–.

Rosenzweig, Franz: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. I: Briefe und Tagebücher. Hrsg. von Rachel Rosenzweig u. Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitw. von Bernhard Casper. Bd. I: 1900–1918. II: 1918–1929. – Haag: Nijhoff 1979. XXXI, 1334 S.

Arnal, Oscar: The ambivalent *ralliement* of *La Croix*. – JEH XXXI, 1980, 89–106.

Repgen, Konrad: I patti Lateranensi e il Reichskonkordat. **Pio XI** e la politica concordataria con Russia, Italia e Germania. – RSCI XXXIII, 1979, 371–419.

Cuenza Toribio, José Manuel: **Iglesia-estado** en la **España** del siglo XX ‹**1931–1979**›. – EE LV, 1980, 89–110.

Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung. III: Der Notenwechsel und die Demarchen des Nuntius Orsenigo 1933–1945. Bearbeitet von Dieter Albrecht. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1980. XCV, 856 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXIX; Lw. DM 152,–.

Kneipp, Pauline: Australian Catholics and the Abyssinian war. – The Journal of Religious History X, 1979, 416–430.

Jongeling, P. – J.P. de Vries – J. Douma: Het vuur blijft branden. Geschiedenis van de Gereformeerde Kerken ‹vrijgemaakt› in Nederland, 1944–1979. – Kampen: Kok 1979. 196 blz.

Knauft, Wolfgang: Katholische Kirche in der **DDR**. Gemeinden in der Bewährung **1945–1980**. – (Mz:) Grünewald(-Verlag) (1980). 238 S., 8 Taf.

Leonard, Virginia W.: Education and the Church-State clash in **Argentina, 1954–1955**. – CHR LXVI, 1980, 34–52.

Linden, Ian: Church and state in **Rhodesia**: 1959–1979. – Mchn: Kaiser; Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1979. XIII, 307 S. = Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe XXI; kart. DM 38,50.

Palácio, Carlos: Uma consciência histórica irreversível (1960–1979: duas décadas de história da Igreja no **Brasil**). – Síntese XVII, 1979, 19–40; p. 69–85: Azzi, Riolando: O fortalecimento da restauração católica no Brasil ‹1930–1940›.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Essiben, Madiba: Colonisation et évangélisation en Afrique. L'héritage scolaire du **Cameroun 1885–1956**. – Bern, Ffm: Lang 1980. 293 p. = Études d'histoire interculturelle du christianisme XXIII; DM 74,30 [Diss., Basel]

Hartwich, Richard, SVD: Johann **Weig**: Chronik der Steyler Mission in Tsingtao 1923–1947. – St. Augustin: Steyler Verlag 1980. 310 S. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XXVI; DM 32,50.

Jubileumviering van de Nederlandse Zendingsraad. – Wereld en Zending IX, 1980, 1–99.

Rech, Bruno: **Las Casas** und die Autoritäten seiner Geschichtsschreibung. – Jahrbuch für die Geschichte v. Staat, Wirtschaft u. Gesellsch. Lateinamerikas XVI, 1979, 13–52.

Fides pro mundi vita. Missionstheologie heute. Hans-Werner **Gensichen** zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. Theo Sundermeier [u. a.] – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1980. 331 S. = Missionswiss. Forschungen XIV; DM 28,–.

Hacker, Paul: Theological foundations of evangelization. – St. Augustin: Steyler Verl. 1980. 100 p. = Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westf. Wilhelms-Universität Münster XV.

Il monachesimo nel terzo mondo. – R: Ed. Paoline 1979. 288 p.

Pastor, Félix Alejandro, SJ: Inculturação e libertação. O problema de uma «evangelização libertadora». – Perspectiva teológica (São Leopoldo, Rio Grande do Sul) XI, 1979, 181–202.

Seumois, André, OMI: Esprit-Saint et dynamisme missionnaire. – ED XXXII, 1979, 341–364.

Takizawa, Katsumi: Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum. – Ffm: Lang 1980. 195 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXIV; DM 59,10.

Antoncich, Ricardo, SJ: La enseñanza social de la Iglesia en **Puebla**. – Perspectiva teológica ‹São Leopoldo, Rio Grande do Sul› XI, 1979, 203–232.

Actas de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla 1979. – Documentación CELAM (Bogotá) V, 1980, 1–89.

Gheddo, Piero, PIME – Domenico Colombo, PIME – Giorgio Pecorari, PIME: Puebla, una Chiesa per il duemila. – Bol: Ed. Missionaria Italiana 1979. 206 p.; Lire 3500.

Gheddo, Piero, PIME: Interviste sull'apartheid in Sud Africa. – Mondo e Missione CIX, 1980, 243–272.

The Indian Catholic Community. Its peoples and institutions in interaction with the Indian situation today. – Pro Mundi Vita – Asia-Australia Dossier 12–13 (Jan. 1980). 51 p.

Kyrkan i Kina. – Svensk Missionstidskrift LXVIII, 1980, 1–66.

Limagne, Joseph: **Philippines**: l'Église entre le statu quo et la révolution. – Informations cath. internationales n. 547, 15-2-1980, 25–32.

Peuples d'Amérique latine à la lumière de Puebla. – Missi (Lyon) 1979, 231–257.

Villegas, Beltrán, SSCC: Creación de un mundo de hermanos desde la perspectiva de Puebla. – Mensaje (Santiago, Chile) XXIX, 1980, 13–26.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Religious symbols and their functions. Based on papers read at the Symposium on religious symbols and their functions held at Åbo on the 28th–30th of August 1978. Ed. by Haralds Biezais. – Sto: Almqvist & Wiksell in Komm. (1979). XXIX, 177 p., 4 tables = Scripta Instituti Donneriani Aboensis; [cont.:] p. VII–XXIX: Biezais, Haralds: Die Hauptprobleme der religiösen Symbolik; p. 1–14: Holte, Ragnar: Gottessymbol und soziale Struktur; p. 15–29: Mettinger, Tryggve: The veto on images and the aniconic God in Ancient Israel; p. 30–40: Hjärpe, Jan: The symbol of the centre and its religious function in Islam; p. 41–52: Rydén, Lennart: The role of the icon in Byzantine piety; p. 53–69: Bergman, Jan: **Nut**, Himmelgöttin, Baumgöttin, Lebensgeberin; p. 70–95: Hultkrantz, Åke: The traditional symbolism of the Sun Dance Lodge among the Wind River Shoshoni; p. 96–104: Hallencreutz, Carl: "Christ is the Mountain". Some observations on the religious function of symbols in the encounter of Christianity and other religions; p. 105–109: Ringgren, Helmer: The symbolism of Mesopotamian cult images; p. 110–116: Hultgård, Anders: Man as symbol of God; p. 117–125: Linnér, Sven: Literary symbols and religious belief; p. 126–138: Norrman, Ralf: On the semiotic function of cucurbits; p. 139–153: Parpola, Asko: On the symbol concept of the Vedic ritualists; p. 154–166: Pentikäinen, Juha: The symbolism of liminality; p. 167–177: Bjerke, Svein: Symbolism and magical acts.

Despland, Michel: La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu. Préf. de Claude Geffré. – Montréal: Fides; P: Ed. du Cerf (1979). XIII, 579 p. = Cogitatio fidei CI.

Stunkel, Kenneth Reagan: Relations of Indian, Greek, and Christian thought in Antiquity. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1979). VII, 168 p.; $ 8,75.

Marshall, George N.: **Buddha**, the quest for serenity. A biography. Introduction by Huston Smith. – Boston: Beacon Press (1978). XX, 239 p.; $ 4,95.

O'Flaherty, Wendy Doniger: Sacred cows and profane mares in Indian mythology. – HRel XIX, 1, 1979, 1–26; p. 27–36: Buitenan, J. A. B. van: Ananda, or all desires fulfilled; p. 37–70: Robinet, Isabelle: Metamorphosis and deliverance from the corpse in Taoism.

Peacock, James L.: **Muslim** Puritans. Reformist psychology in Southeast Asian Islam. – Berkeley, Los Angeles, Lo: University of California Press (1978). IX, 276 p.; $ 15,75.

Speidel, Michael P.: Mithras-Orion. Greek hero and Roman army God. – Lei: Brill 1980. IX, 56 p., 1 pl., 8 fig. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LXXXI; hfl 28,–.

Drijvers, H. J. W.: Cults and beliefs at **Edessa**. – Lei: Brill 1980. XXX, 204 p., 34 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LXXXII; hfl 96,–.

Kōichi, Mori: The emperor of Japan: A historical study in religious symbolism. – Japanese Journal of religious studies VII, 1979, 522–565.

VI. Religionsphilosophie

Beierwalter, Werner: Identität und Differenz. – Ffm: Klostermann 1980. 328 S. = Philosophische Abhandlungen XLIX; Lw. DM 98,–.

Rousseau, Edward L.: St. **Anselm** and St. **Thomas** – A reconsideration. – NewSchol LIV, 1980, 1–24; p. 25–33: Duncan, Roger: Analogy and the ontological argument; p. 34–45: Kelly, Matthew J.: St. Thomas and transeunt causality.

Bauer, Johannes: Fällt Gott unter einen Gattungsbegriff? Zu Thomas von Aquin, Summa theologica I q. 3 a. 5. – SalzbJPh XXIII/XXIV, 1978/79, 89–98; S. 77–87: Gombocz, Wolfgang L.: Warum man nicht Atheist sein kann.

Del Cura, Alejandro: La metafísica en el pensamiento de San **Alberto Magno**. Homenaje en su séptimo centenario. – Estudios filosóficos XXIX, 1980, 305–336.

Javaux, J., SJ: Prouver Dieu? Actualité de la pensée du P. Joseph **Maréchal**. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 364–385.

Ross, Robert R. N.: The non-existence of God. Linguistic paradox in **Tillich**'s thought. – NY, To: The Edwin Mellen Pr. (1978). XIV, 197 p.

Weinrich, Michael: Kontingenz und Vernunft im utopischen Realismus Martin **Bubers**. Bedeutung und Wirkungsgeschichte seiner Philosophie und Theologie. – NZSystTh XXII, 1980, 63–81.

Raio, Giulio: Teologia e teoria del linguaggio in Martin **Heidegger**. – Asprenas XXVI, 1979, 385–412.

Blocker, H. Gene: The metaphysics of absurdity. – (Wash, D. C.:) University Pr. of America (1979). I, 183 p.; $ 8,50.

Kesarcodi-Watson, Ian: Can I die? An essay in religious philosophy. – Religious Studies XVI, 1980, 163–178; p. 200–216: Heaney, James J.: The logic of questions and the existence of God; p. 217–228: Walker, Ian: The logical status of 'God'.

Breton, Stanislas: Dieu aujourd'hui. – Archives de philosophie XLIII, 1980, 225–242.

Picht, Georg: The God of the philosophers. – Journal of the American Academy of religion XLVIII, 1980, 61–80.

Weltphänomen **Atheismus**. Hrsg. von Augustinus Wucherer-Huldenfeld, Johann Figl u. Sigrid Mühlberger. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1979). 177 S. = Studien zur Atheismusforschung I; kart. DM 21,–; [enth.:] S. 11–34: Bogensberger, Hugo: Zur Verbreitung des Atheismus in der Welt von heute. Eine kritische Sichtung sozialwissenschaftlicher Befunde; S. 35–58: Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus. Philosophisch-theologische Analyse und Sinndeutung; S. 59–88: Lang, Ludger Wilfried: Scientismus als Artikulation des heutigen Atheismus. Wissenschaftsgeschichtliche und -theoretische Problemkonstellationen; S. 89–107: Suda, Max Josef: Atheismus als Konsequenz extremer theologischer Ansätze. Aufgewiesen an der Denkentwicklung Bruno Bauers und der „atheistischen Theologie" Thomas J. J. Altizers; S. 108–134: Pöltner, Günther: Atheismus als Prinzip menschlichen Hoffens. Ernst Blochs Philosophie der Hoffnung; S. 135–156: Lüthi, Kurt: Emanzipatorische Theologie als Alternative zu Atheistischen Lebensentwürfen. Ein Plädoyer; S. 157–176: Figl, Johann: Philosophische und theologische Argumentationsfiguren gegenüber dem Atheismus. Zur Bedeutung religiöser und philosophischer Gotteserkenntnis für das Gespräch mit den Nichtglaubenden.

VII. Fundamentaltheologie

Scheffczyk, Leo: Die Theologie und die Wissenschaften. – Aschffbg: Pattloch (1979). 415 S.

Corradi, P.: Cristianesimo e deellenizzazione in L. Dewart e H. Mühlen: Note sul problema della **deellenizzazione**. – Studia Patavina XXVI, 1979, 375–400.

Schaeffler, Richard: Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. XIV, 390 S. = Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts; Lw. DM 43,–.

Martín Velasco, Juan: La religión en el hombre. – Revista Católica Intern. Communio II, 1980, 323–336; p. 337–354: Vázquez Fernández, Antonio: La patología de lo religioso, la degeneración de lo sagrado.

Nelson, Herbert J.: The resting place of **process theology**. – HThR LXXII, 1979, 1–21.

Greinacher, Norbert: Die Kirche der Armen. Zur Theologie der **Befreiung**. – (Mchn:) Piper Verl. (1980). 176 S.; kart. DM 14,–.

Schöpfer, Hans: Lateinamerikanische Befreiungstheologie. – Stu [u. a.]: Kohlhammer (1979). 164 S. = Urban-Taschenbücher DCXLIX, T-Reihe.

Reymond, Robert L.: The justification of knowledge. An introductory study in Christian apologetic methodology. – Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed Publ. 1979. X, 168 p.; $ 4,50.

Dulles, Avery, SJ: The symbolic structure of **revelation**. – ThSt XLI, 1980, 51–73.

Rademaker, Hans: Was besagt die christliche Offenbarung eigentlich? Der christliche Glaube in der Sicht der wissenschaftlichen Vernunft. – Wiesb: Steiner 1980. VIII, 106 S.; kart. DM 24,80.

Balthasar, Hans Urs von: Kennt uns Jesus – kennen wir ihn? – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 119 S.; kart. DM 11,80.

Parenti, S.: Sull'atto di fede. – Sacra doctrina LXXXIX, 1979, 5–58.

Peelman, Achiel: Fidelity to Christ in the contemporary experience of the Church. – EglTh XI, 1980, 77–110.

Dabosville, Pierre: Foi et culture dans l'église aujourd'hui. Préface par Pierre Emmanuel. – P: Fayard-Mame 1979. 560 p.; F 160,–.

Noel, Gerard: The anatomy of the **Catholic Church**. – Lo [e. a.]: Hodder and Stoughton (1980). 288 p.; £ 8,25.

Toon, Peter: The development of doctrine in the Church. – GrR, Mich.: Eerdmans (1979). XV, 127 p.; $ 4,95.

Citrini, Tullio: Il problema del canone biblico: un capitolo di teologia fondamentale. – SC CVII, 1979, 549–590.

VIII. Dogmatik

Michiels, R.: Vader, Zoon, Geest. Een triniteitsopvatting. – Collationes IX, 1979, 387–416.

Richard, Jean: Pour une théologie de l'**Esprit-Saint**. – LavThPh XXXVI, 1980, 47–75.

L'Esprit-Saint, l'Église et les Sacrements. [Ed.:] Groupe des Dombes. [Préf.:] (Maurice Jourjon et Louis Lévrier.) – Taizé: Les Presses de Taizé 1979. 79 p.

Theologie des Geistes. Unter Mitarbeit von Anna Maria Aagaard [u. a.]. Hrsg. von Otto A. Dilschneider. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 140 S.

Mann, Ulrich: Das Wunderbare. Wunder – Segen und Engel. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1979). 102 S. = Handbuch systematischer Theologie XVII; kart. DM 18,–.

Iammarrone, Giovanni: Proposte per il rinnovamento dell'antropologia teologica. – Sapienzia XXXII, 1979, 257–313.

Peters, Albrecht: Der **Mensch**. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1979). 219 S. = Handbuch systematischer Theologie VIII; DM 28,–.

Fichtner, Joseph: Man, the image of God. A Christian anthropology. – NY: Alba House; Staten Island, N.Y.: Society of St. Paul (1978). XIII, 186 p.; $ 5,95.

Eichinger, Werner: Erbsündentheologie. Rekonstruktion neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze. – Ffm, Bern, Cirencester: Lang 1980. V, 285 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 138; sfr 46,– [Diss., Münster]

Ubbiali, Sergio: **Peccato** personale e peccato originale. – SC CVII, 1979, 450–488; p. 489–544: Tettamanzi, Dionigi: La dimensione ecclesiale e sociale del peccato del cristiano. Indicazioni magisteriali e riflessioni teologiche.

Haight, Roger: The experience and language of **grace**. – (Dublin:) Gill & Macmillan (1979). V, 186 p.; $ 3,75.

Mondello, Vittorio: La Chiesa del Dio Trino. – Nap: Ed. Dehoniane (1978). 687 p.

Ratzinger, Joseph: Zum Begriff des **Sakrament**es. – Mchn: Minerva Publikation 1979. 20 S. = Eichstätter Hochschulreden XV; DM 6,80.

Caprioli, Adriano: Prassi battesimale ed immagine di Chiesa: ascolto della tradizione. – SC CVII, 1979, 223–246.

Arnau, Ramón: La **confirmación**, sacramento de incorporación a la iglesia. – Anales Valentinos V, 1979, 11–34; p. 35–68: Girbés, Emilio Aliaga: La confirmación: anotaciones ecuménicas.

Resurrection and **immortality**. A selection from the Drew Lectures on immortality. Ed. by Charles S. Duthie. – Lo: Bagster & Sons (1979). XII, 211 p.; $ 6,95.

Rottenberg, Isaac C.: The promise and the presence. Toward a theology of the **Kingdom** of **God**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1980). VIII, 108 p.; $ 4,95.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Nielsen, Johs.: Dansk økumenisk bibliografi 1910–1974 med et udvalg af nordisk literatur. Udgivet af det økumeniske fællesråd. – Køb: Det Økumeniske Faellesråd 1978. VIII, 345 p.

Franquesa, Adalbert: Paulus VI en de orthodoxe kerk. – HCO XXXII, 1980, 77–98; p. 99–108: Apostolou, Athanasios: Grieks-orthodoxe christenen in Nederland.

Maximos von Sardes: Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche (Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ, dt.) (Übertr. aus dem Franz. u. Griech. von Josef Strauss u. Friedrich von Halem.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 455 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica.

Confessio Augustana 1530–1980. Besinnung und Selbstprüfung. Mit Beitr. von John Reumann, Sutan Hutagalung, Ulrich Kühn und Gesprächsberichten. Hrsg. von Vilmos Vajta. – LWB-Report IX, 1980; [enth. u. a.:] S. 9–39: Reumann, John: Das Augsburger Bekenntnis im Licht der Exegese; S. 40–65: Hutagalung, Sutan: Die Confessio Augustana als Bekenntnis des Glaubens in der Situation der Gegenwart; S. 66–86: Kühn, Ulrich: Die Zukunft einer Tradition. Vom Neu-Lesen der Confessio Augustana als maßgeblicher Gestalt christlicher Überlieferung.

Ortíz, Eduardo J.: Protestantismo y liberación. Teología social del Cónsejo Ecuménico de las Iglesias. – Bilbao: Univ. de Deusto/Mensajero 1978. 323 p. = Publicaciones de la Universidad de Deusto/Teología Deusto XII; pes 690,–.

Tavard, George H.: The Anglican-Roman Catholic agreed statements and their reception. – ThSt XLI, 1980, 74–97.

Martensen, Daniel F.: Zum Konsens gefordert (A call to consensus, dt.) Eine erste Analyse lutherischer u. anderer Stellungnahmen zu den Erklärungen der ÖRK-Kommission für Glauben u. Kirchenverfassung über Taufe, Eucharistie und Amt. (Aus dem Engl. übers. von Hans Weissgerber.) – (Stu: Kreuz-Verl. 1980.) XIV, 60 S. = LVB-Report ‹früher „Lutherische Rundschau"› 8/1980.

Towards a church of the **poor**. The work of an ecumenical group on the church and the poor. Julio de Santa Ana, editor. – Geneva: World Council of Churches – Commission on the Churches' Participation in Development (1979). XXIV, 210 p. with fig.; sfr 15,–.

Marrevee, William: Emerging ecumenical consensus on the ordained ministry. A survey of bilateral and multilateral consensus statements. – EglTh XI, 1980, 195–222.

Carle, Paul-Laurent: L'œcuménisme concret selon les normes de Vatican II. – Divinitas XXIV, 1980, 131–177.

Duchrow, Ulrich: Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung? – Mchn: Kaiser (1980). 338 S.; kart. DM 36,–.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte. – (G:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1979). 138 S. = Studienbücher Theologie. Kirchen- und Dogmengeschichte.

Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch im Auftrag der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftl. Gesellschaft für Theologie. Hrsg. von Martin Brecht und Reinhard Schwarz. – Stu: Calwer Verlag (1980). 531 S.; Lw. DM 48,–.

Belardinelli, Mario: Movimento catolico e questione comunale dopo l'unità. – R: Ed. Studium (1979). 193 p. = Nuovo Universale Studium XXXIII; Lire 4000.

X. Moraltheologie

McCormick, Richard A., SJ: Notes on moral theology: **1979**. – ThSt XLI, 1980, 98–150.

Mosso, Sebastiano: Fede, storia e morale. Saggio sulla filosofia morale di Jacques **Maritain**. – Mil: Massimo (1979). 271 p. = "Filosofia e Scienze Umane" III; Lire 7500.

Rendtorff, Trutz: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Bd. I. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1980). 148 S. = Theologische Wissenschaft; kart. DM 22,–.

Vidal, Marciano: Moral de actitudes. Tomo III: Moral social. – Madr: PS Editorial (1979). 671 p.; pes 1250.

Bondolfi, Alberto: Teoria critica ed etica cristiana. – Bol: Ed. Dehoniane (1979). 346 p. = Studi e ricerche XXX; Lire 8000.

Monteiro, António: O homen fonte de moral objectiva na constituição sobre a Igreja no mundo contemporáneo. – Didaskalia IX, 1979, 11–154.

Honecker, Martin: Das Problem des theologischen Konstruktivismus. – ZevE XXIV, 1980, 97–110.

Grand'maison, Jacques: Tâches prophétiques de la critique et de la dynamique éthiques d'inspiration chrétienne. – Science et esprit XXXII, 1980, 129–142; p. 143–151: Bergeron, Richard: Jésus et le fondement de la décision; p. 153–159: Gaudette, Pierre: Jésus et la décision morale du chrétien. Points de réflexion; p. 161–176: Naud, André: Les voix de l'Église dans les questions morales; p. 177–192: Couturier, Guy: La vie familiale comme source de la Sagesse et de la Loi; p. 193–197: Duhaime, Jean-L.: Perception de Dieu et comportement moral chez les sages d'Israël; p. 199–208: Martel, Gilles: Pour une sociologie de la vie morale et de ses transformations; p. 209–215: Ménard, Guy: Responsabilité morale et syndicalisme: quelques réflexions; p. 217–233: Beauchamp, André: Réflexions théologiques à propos d'une éthique de l'environnement.

Rest, James R.: Development in judging moral issues. – Minneapolis (‚Minn.): Univ. of Minnesota Pr. (1979). XX, 305 p.; $ 19,50.

Schmitz, Philipp, SJ: **Tugend** – der alte und der neue Weg zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich richtigen Verhaltens. – ThPh LIV, 1979, 161–182.

Ziegler, Josef Georg: Moraltheologische Kriterien für eine gesetzliche Regelung der **Organtransplantation**. – TThZ LXXXIX, 1980, 35–49.

Eibach, Ulrich: Experimente mit menschlichen Embryonen. Ethische Probleme aus christlicher Sicht. – Theologische Beiträge XI, 1980, 4–32.

Rotter, Hans: Fragen der **Sexualität**. – Innsb, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1979). 128 S.; kart. DM 16,60.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Webster, Alexander F. C.: Varieties of Christian military saints: From martyrs under Caesar to warrior princes. – St. Vladimir's theol. quarterly XXIV, 1980, 3–36.

Guillaumont, Antoine: Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme. – (Bégrolles en Mauges: Éd. de l'Abbaye de Bellefontaine 1979.) 239 p. = Spiritualité orientale XXX.

Halkin, François: Une légende grecque de saint **Alexis**, BHG 56d. – AnBoll XCVIII, 1980, 5–16; p. 17–23: Lebrun, Freddy: L'éloge de S. Pierre par **Nicétas** dans le ms. Iviron 594; p. 25–38: Devos, Paul: Cyrille de Scythopolis. Influences littéraires. Vêtement de l'évêque de Jérusalem. Passarion et Pierre l'Ibère; p. 49–74: Folz, Robert: Saint **Oswald**, roi de Northumbrie. Étude d'hagiographie royale.

Cilleruelo, L.: La mística de la «Memoria Dei» en san **Agustín**. – Estudio Agustiniano XIV, 1979, 413–448.

Manning, E.: A propos de quelques titres dans la Regula Magistri. – Studia monastica XX, 1978, 7–16; p. 17–64: Vogüé, Albert de: Les vues de **Grégoire** le **Grand** sur la vie religieuse dans son Commentaire des Rois; p. 65–70: Garriques, M.-O.: A la recherche de *Refectio mentium*.

Dansette, Béatrice: Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la «Dévotion moderne»? Relation inédite d'un pèlerinage effectué en **1486**. – AFH LXXII, 1979, 106–133. 330–428.

Ruiz Jurado, Manuel: La pobreza en el carisma fundacional ignaciano. – Manresa LII, 1980, 47–64; p. 65–86: González Faus, José Ignacio: Notas sobre la Experiencia espiritual en los Ejercicios de San Ignacio; p. 99–118: Wilkens, Gerard: Lugar y función de la Sda. Escritura en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.

Cugno, Alain: Saint **Jean** de la **Croix**. – (P:) Fayard (1979). 264 p.

King, Ursula: Towards a new mysticism. **Teilhard** de **Chardin** and Eastern religions. – Lo: Collins 1980. 318 p.; £ 7,95.

Religieux et moines de notre temps. – P: Ed. du Cerf 1980. 410 p.

Mistica e misticismo oggi. Settimana di studio di Lucca 8–13 settembre 1978. – R: Passionisti – CJPJ 1979. 793 p.; Lire 19 000.

Leech, Kenneth: True prayer. An introduction to Christian spirituality. – Lo: Sheldon Press (1980). 202 p.; £ 3,95.

Rotzetter, Anton: Theologie und Spiritualität. – FStudien LXI, 1979, 318–340.

Ducharme, Alfred: Le management des communautés religieuses. La Compagnie de Jésus et le MBO. – Montr: Les Éd. Bellarmin 1979. 202 p.; $ 7,70.

Gillespie, V. Bailey: Religious conversion and personal identity. How and why people change. – Birmingham, Alabama: Religious Education Pr. (1979). XI, 246 p.; $ 7,95.

Ellwood, Robert S.: Alternative altars. Unconventional and Eastern spirituality in America. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. (1979). XIII, 192 p. = Chicago history of American religion; $ 12,80.

Barth, Hans-Martin: Wie ein Segel sich entfalten. Selbstverwirklichung und christliche Existenz. – (Mchn:) Kaiser (1979). 123 S. = Wachsen und gestalten.

Fracchia, Charles A.: Living together alone. The new **American monasticism**. – San Francisco [e.a.:] Harper & Row (1979). 186 p.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Rizzi, Armido: Il credente come soggetto di storia. **Bultmann** risponde ai "teologi politici". – (R:) Borla (1978). 164 p. = Ricerche teologiche; Lire 4000.

M[a]cDonagh, Enda: Social ethics and the Christian. Towards freedom in communion. – Manch: Manchester Univ. Press (1979). 89 p.

Schmälzle, Udo Friedrich: **Ehe** und **Familie** im Blickpunkt der Kirche. Ein inhaltsanalytisches Forschungsprogramm zu Zielwerten in **deutschen Hirtenbriefen** zwischen **1915** u. **1975**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). XIV, 466 S. = Freiburger theologische Studien CXIII [Diss., Würzburg]

Moltmann, Jürgen: Menschenwürde, Recht und Freiheit. – Stu, B: Kreuz Verlag (1979). 95 S.

Ein lutherischer Materialband über **Menschenrechte**. – (Stu: Kreuz-Verl. 1978). X, 220 S. = LWB-Report ‹früher "Lutherische Rundschau"› H. 1. 2).

Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche. Hrsg. von Johannes Schwartländer. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-)Grünewald (-Verlag) (1979). 84 S. = Entwicklung + Frieden. Materialien XI.

De Wolf, A.: De universele verklaring van de rechten van de mens en de kerk. – Collationes X, 1980, 9–36; p. 37–64: De Wolf, A. en B. Maes: Mensenrechten en christelijk-gelovig engagement.

Kimminich, Otto: Schutz der Menschen in bewaffneten Konflikten. Zur Fortentwicklung des humanitären Völkerrechts. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-)Grünewald(-Verlag) (1979). 284 S. = Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe XX.

Monni, Piero: O[rganizzazione delle] N[azioni] U[nite] quale libertà? Trent'anni di dibattito sulla **libertà religiosa**. – R: Ed. Studium 1979. 344 p. = Religione e società V; Lire 9000.

Bertrand, Michèle: Le statut de la religion chez **Marx** et **Engels**. – (P:) Éd. Sociales (1979). 189 p. = Éditions sociales – problèmes; F 35,–.

Hanna, Mary T.: Catholics and American politics. – Cambridge, Mass., Lo: Harvard University Press 1979. IX, 262 p.; $ 15,–.

Ledure, Yves: Conscience religieuse et pouvoir politique. – (P:) Le Centurion (1979). 187 p.; F 18,60.

Religiöser Sozialismus und Wirtschaftsordnung. Hrsg. von Siegfried Katterle und Arthur **Rich**. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 128 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCLXXIV; kart. DM 12,80.

Coste, René: Le devenir de l'homme. Projet marxiste, projet chrétien. – P: Éd. Ouvrières (1979). 281 p. = Collection "La Vie des Hommes".

XIII. Kirchenrecht

Hehl, Ernst-Dieter: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonistischem Recht und politischer Wirklichkeit. – Stu: Hiersemann 1980. IX, 310 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XIX; Lw. DM 148,–. [Diss., Mainz]

Saurwein, Erich: Der Ursprung des Rechtsinstitutes der päpstlichen Dispens von der nicht vollzogenen Ehe. Eine Interpretation der **Dekretalen Alexanders III.** und **Urbans III.** – R: Univ. Gregoriana Ed. 1980. XX, 266 S. = Analecta Gregoriana CCXV = Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio B, 43; Lire 15 000.

Gaudemet, Jean: Les **élections** dans l'Église latine des origines au XVIe siècle. Avec la collaboration de Jacques Dubois, André Duval, Jacques Champagne. – P: Lanore (1979). 423 p.

Maret, Henry: L'église et l'état. Cours de Sorbonne inédit ‹1850–1851›. Introd. et présentation de Claude Bressolette. Préf. d'Émile Poulat. – P: Beauchesne (1979). VIII, 321 p. = Textes-Dossiers-Documents I.

Möck, Charlotte: **Staat** und **Kirchen**. Bibliographie zu ihrem rechtlichen Verhältnis in der **Bundesrepublik** Deutschland. Berichtszeit **1968–1977**. Mit einem Anhang über das Verhältnis von Staat und Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik. – Hbg: Hansischer Gildenverlag Heit (1979). VI, 178 S.

Ferrari, Silvio: Ideologia e dogmatica nel diritto ecclesiastico italiano. Manuali e riviste ‹1929–1979›. – Mil: Giuffrè 1979. 354 p. = Università di Parma. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza XLIV; Lire 10 000.

D'Avack, Pietro Agostino: Trattato di diritto ecclesiastico italiano. Parte generale. Nozioni concettuali introduttive – Le fonti, storia e sistemi di relazioni tra stato e confessioni religiose – La problematica della libertà religiosa – La chiesa Cattolica. 2a ed. integralmente rinnovata e aggiornata. – Mil: Giuffrè 1978. IV, 520 p.; Lire 7500.

Problemas entre Iglesia y estado. Vías de solución en derecho comparado. Ponencias de las II Jornadas de estudio organizadas por la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. ‹Madrid 9-11 diciembre 1976.› Editadas por: C(arlos) Corral [Salvador] y J(osé) M(aria) Urteaga. – Madr: (Univ. Pontificia Comillas de Madrid) 1978. 285 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid X, 12, 1. 3; pes 500,–.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von Joseph Krautscheid u. Heiner Marré. Bd. XIV. – Mstr: Aschendorff (1980). 168 S.; kart. DM 28,–; [enth. u. a.]: S. 9–28: Geiger, Willi: Kraft und Grenze der elterlichen Erziehungsverantwortung unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen; S. 29–53: Diskussionsbeiträge; S. 54–98: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Elternrecht – Recht des Kindes – Recht des Staates. Zur Theorie des verfassungsrechtlichen Elternrechts und seiner Auswirkung auf Erziehung und Schule; S. 99–127: Diskussionsbeiträge; S. 128–145: Simon, Dietrich V.: Die Reform des Rechts der elterlichen Sorge; S. 146–186: Diskussionsbeiträge.

Abate, Antonino M., OP: Il matrimonio nell'attuale legislazione canonica. – (R:) Paideia Ed. (1979). 318 p. = Studia Urbaniana VI.

Fumagalli Carulli, Ombretta: La relazione dinamica tra il can. **1082** e il can. **1081** cod. iur. can. – EIC XXIV, 1979, 247–279; p. 280–290: Fedele, Pio: Le questioni incidentali nella storia del processo canonico; p. 291–330: Villeggiante, Sabastiano: Ammissione del libello e concordanza del dubbio.

Schlaich, Klaus: Die **'protestatio'** beim Reichstag in **Speyer** von **1529** in verfassungsrechtlicher Sicht. – ZevKR XXV, 1980, 1–19; S. 20–39: Dreier, Ralf: Entwicklungen und Probleme der Rechtstheologie.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Wright, Frank: The pastoral nature of the **ministry**. – (Lo:) SCM Press (1980). 89 p.; £ 2,50.

Socha, Hubert: Die Seelsorgsberufe des Pastoral- und Gemeindereferenten. – TThZ LXXXIX, 1980, 1–34.

Marzotto, Damiano: Sulla natura del **celibato** sacerdotale. Analisi degli ultimi documenti del Magistero ‹**1964–1974**›. – SC CVII, 1979, 591–628.

Manenti, Alessandro: Vocazione, psicologia e grazia. – (Bol: Ed. Dehoniane 1979.) 139 p. = Testimoni X; Lire 2000.

Collins, Gary R.: Einführung in die beratende Seelsorge (Effective counseling, dt.) Handbuch für Ausbildung und Praxis. (Dt. von Reinhilde Klatte.) – Witten: Bundes-Verl. (1979). 206 S. = ABC-Team W 834.

Gesprächsseelsorge. Theologie einer pastoralen Praxis. Reinhold Bärenz ‹Hrsg.›. Mit Beitr. von Heinrich Fries [u. a.]. – Rgb: Pustet (1980). 141 S.; kart. DM 17,50; [enth.:] S. 11–47: Fries, Heinrich: Theorie einer Praxis. Systematische Überlegungen zum Seelsorgegespräch; S. 49–68: Kertelge, Karl: Suchen, was verloren ist. Die Sorge Jesu um den Menschen und ihre Bedeutung für die Seelsorge heute; S. 69–124: Bärenz, Reinhold: Verkündigung als Lebenshilfe. Aufgaben und Chancen des Seelsorgegesprächs.

Il cammino della pastorale familiare in Italia dalla presa di coscienza alla realizzazione. Atti del Convegno Nazionale, Roma 3-6 maggio 1979. – (R:) A(n.) V(eritas) E(ditrice) (1979). 285 p. = Conferenza Episcopale Italiana – Commissione per la Famiglia; Lire 5000.

Tugwell, Simon: The way of the preacher. ‹Including 'The foundation of the Order of Preachers and its historical setting' by Allan White›. – (Lo:) Darton, Longman & Todd (1979). XV, 199 p.; £ 3,95.

Otto, Gert: Von geistlicher Rede. Sieben rhetorische Profile. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1979). 127 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCXLIII; kart. DM 9,80.

Predigten, die handeln helfen. Modelle für appellatives Reden. Hrsg. von Heribert Arens u. Hans Werner Dannowski. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1979). 159 S.

Brovelli, Franco: Linee teologico-pastorali a proposito di iniziazione cristiana: dall'analisi dei nuovi rituali. – SC CVII, 1979, 247–274; p. 275–295: Caprioli, Adriano: Il problema della iniziazione cristiana in Italia.

Hoffmann, Heinrich: Nicht mehr im Abseits. Angebote einer offenen **Jugendarbeit**. – (Mchn:) Kaiser (1980). 156 S. = Ganz praktisch.

Czell, Gernot: Jugend. Situation im Widerspruch. – EvE XXXI, 1979, 382–394; S. 394–403: Affolderbach, Martin: Lernen und Erleben – Möglichkeiten und Grenzen einer Didaktik im Rahmen kirchlicher Jugendarbeit.

Kirche – Lebensraum für Jugendliche? Beiträge zum Spannungsfeld Jugend – Religion – Kirche. Hrsg. von Michael Graff u. Heinz Tiefenbacher. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1980. 156 S. = Veröffentlichungen der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart; DM 19,80.

Zur Freude des Glaubens hinführen. Apostolisches Schreiben über die **Katechese** heute Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Adolf Exeler. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 174 S.; DM 8,80.

Silberberg, Hermann-Josef: Emanzipation, Identität, Erlösung. Schulpolitische, tiefenpsychologische, theologische Aspekte eines religionspädagogischen Grundkonzepts unter bes. Berücks. der Zen-Meditation. – Düs: Patmos (1979). 239 S.

Lowtzow, Christoph von – Jürgen W. Kremer: Neue Formen des kirchlichen Unterrichts. Gruppendynamische Arbeitsformen in Theorie und Praxis. Mit einer themenorientierten Spielsammlung. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1980. 246 S.; kart. DM 19,80.

Limbeck, Meinrad: Katechese im Spiegel des Alten und Neuen Testaments. – KatBl CV, 1980, 237–247; S. 248–256: Zimmermann, Dietrich: Katechese als gemeinsame Erfahrung.

Hüppauff, Hubertus – Dieter Stoodt: Verständigung über Religion. Erfahrungen mit Studienanfängern. Unter Mitarb. von Gerhard

Brockmann (u. a.) – Mstr: Comenius-Institut 1979. II, 281 S. = Zur Diskussion gestellt.

Rickers, Folkert: Sprechen über den Tod. Ein problemorientiertes religionspädagogisches Unterrichtsmodell. In Zs.-arbeit mit Ursula Eisele [u. a.] – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1980). 134 S., 9 Abb. im Text = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern DCCLIII.

Rickers, Folkert: Biblische Begründungen für Befreiung in Theologie und Religionspädagogik: Das Beispiel **Exodus**. – Theologie practica XIV, 1979, 182–194.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Corpus antiphonalium officii. Vol. VI: Secunda et tertia ordinationes. Editum a Renato-Joanne Hesbert. – R: Herder 1979. 417 p. 4° = Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes XII.

Il cosiddetto **Pontificale** di **Poitiers**. ‹Paris, Bibliothèque de l'Arsenal,, Cod. 227›. A cura di Aldo Martini. Con 4 tav. – R: Herder 1979, 105*, 392 p. = Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior XIV.

Beckwith, Roger T.: The origin of the festivals Easter and Whitsun. – Studia liturgica XIII, 1979, 1–20; p. 21–45: Stevenson, Kenneth W.: The Catholic Apostolic Church – its history and its eucharist; p. 46–56: Ó Laoghaire, Diarmuid: Daily intimacy with God – an ever new aspect of Celtic worship; p. 57–62: Bradshaw, Paul E.: Prayer morning, evening, and midnight – an apostolic custom?

Drumbl, Johann: Ursprung des liturgischen Spiels. – Italia medioevale e umanistica XXII, 1979, 45–96.

Schmid, Karl: Das liturgische **Gebetsgedenken** in seiner historischen Relevanz am Beispiel der Verbrüderungsbewegungen des frühen Mittelalters. – FreibDA XCVIII, 1979, 20–44.

Die mittelalterliche Gottesdienstordnung des Stiftes **Haug** in Würzburg. Eingel. u. hrsg. von Rita Wehner. – Neustadt an der Aich: Degener 1979. 536 S. = Schriften des Zentralinstituts für Fränkische Landeskunde u. Allg. Regionalforschung an der Universität Erlangen-Nürnberg XVII; kart. DM 48,– [Diss., Würzburg]

Rouet, Albert: La messe dans l'histoire. – P: Centre Jean-Bart/Ed. du Cerf (1979). 155 p. = Dossiers libres; F 30,–.

Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe. Praktische Anregungen zur Gestaltung des Gottesdienstes aufgrund der Denkschrift „Versammelte Gemeinde“ ‹Strukturpapier›. – Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1979. 66 S. = Reihe Gottesdienst X.

Pistoia, Alessandro, CM: Introduzione critica al dibattito recente sul linguaggio liturgico. – ELit XCIV, 1980, 3–26.

Cipriani, Settimo: Nutriti dalla parola. Riflessioni biblico-liturgiche ciclo C. – (R:) Ed. Paoline (1979). 435 p. = Parola e liturgia III.

Badia, Leonard F.: The Dead Sea people's sacred meal and Jesus' Last Supper. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1979). V, 75 p.

Schulz, Hans-Joachim: Liturgischer Vollzug und sakramentale Wirklichkeit des eucharistischen Opfers. – OChP XLV, 1979, 245–266; XLVI, 1980, 5–19.

Falsini, Rinaldo, OFM: La prassi eucaristica al di fuori della Messa nella Chiesa occidentale. – Rivista liturgica N. S. LXXVII, 1980, 9–28; p. 29–47: Colombo, Gianni: Il culto eucaristico nei documenti postconciliari: lettura critica e prospettive teologico-pastorali; p. 48–62: Pistoia, Alessandro, CM: Adorazione, riparazione, espiazione, esposizione, benedizione: significati e contenuti; p. 63–67: Mosso, Domenico: L'Eucaristia ai malati e Ministri straordinari della comunione; p. 68–79: Varaldo, Giuseppe: Cappella e tabernacolo per l'adorazione e la custodia.

Sauer, Ralph: Die gegenwärtige Situation des **Kindergottesdienstes**. – LJ XXIX, 1979, 65–74: S. 75–94: Zulehner, Paul M.: „Gottesdienst“-Umfrage; S. 95–111: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Der Kindergottesdienst im evangelischen Deutschland.

Abendmahl – auch für Kinder? Grundsätzliche Überlegungen, Praxisberichte u. Materialien. Hrsg. von Hans Eggenberger. Beitr. von Robert Leuenberger [u. a.] – Zü: Theologischer Verlag (1979). 178 S.

Balducci, Sanzio: l'interpretazione dei gruppi strofici alla luce delle notazioni antiche. – Études grégoriennes XVIII, 1979, 5–96; p. 97–144: Froger, Jacques: La méthode de Dom Hesbert dans le volume V du Corpus Antiphonalium officii; p. 145–156: Froger, Jacques: Le fragment de Lucques ‹fin du VIIIe siècle›; p. 157–176: Le Roux, R.: Répons du Triduo sacro et de Pâques; p. 177–224: Turco, Alberto: Les répertoires liturgiques latins en marche vers l'octoéchos. La psalmodie grégorienne des fêtes du Temporal et du Sanctoral; p. 225–246: Weber, Édith: Contribution à l'hymnologie comparée: la mélodie du psaume LXVIII «Que Dieu se montre seulement» et du choral «O Mensch bewein dein Sünde gross» au XVIe siècle.

Kirche, Wirklichkeit und Kunst. Hans Maier ‹Hg.›. – (Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1980.) 132 S. = Topos-Taschenbücher XCIII.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. DDr. Eugen Biser, Ludwigstr. 31 II, 8000 München 22; Prof. DDr. Werner Dommershausen, St.-Anna-Str. 33, 5500 Trier-Olewig; Prof. Dr. Volker Eid, Postfach 15 49, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbach 17/18, 5500 Trier; Prof. Dr. Gottfried Griesl, Akademiestr. 3, A-5020 Salzburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Ferdinand Hahn, Fachbereich Evangelische Theologie der Universität München, Schellingstr. 3/V VG, 8000 München 40; Dr. Josef Hainz, Pfarrweg 1, 8050 Ottenhofen; Dr. Ulrich von Hehl, Königstr. 28, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Wolfgang Helck, Knokenholt 5, 2000 Hamburg 65; Prof. Dr. Hans Kramer OSC, Ruhr-Universität Bochum, Lehrstuhl für Moraltheologie, Universitätsstr. 150, Gebäude GA-7/137, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; DDr. Alfred Krömer, Talstr. 31, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Rudolf Lill, De-Vries-Str. 20, 5000 Köln 60; Dr. Cornelius Mayer OSA, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2a, 8700 Würzburg; Dr. Albert Ohlmeyer OSB, Hildastr. 26, 7570 Baden-Baden; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8078 Eichstätt; Dr. J. V. Pollet, 222, Faubourg, Saint Honoré, F-70 Paris 8e; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; P. Hermann Josef Repplinger, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden, Bösensell; Dr. Hans Roer, Nikolausstr. 17, 4428 Rosendahl 2; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Georg Scherer, Liebknechtstr. 13, 4200 Oberhausen; Dr. Lothar Schneider, Wiesdorfer Platz 76, 5090 Leverkusen 1; Prof. Dr. Christian Schütz, Abtei Schweikelberg, 8358 Vilshofen; Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz, Am Exerzierplatz 2, 8400 Würzburg; Lic. theol. Angelika Senge, Kirchherrengasse 13, 4400 Münster; Prof. Dr. Rudolf Smend, Thomas-Dehler-Weg 6, 3400 Göttingen; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, Alfred-Delp-Haus, 8000 München 19; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Tiergarten 16/II, 4300 Essen 16; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster; Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstr. 34, 6500 Mainz; Prof. Dr. D. Claus Westermann, Ketteler Str. 2, 6837 St. Leon-Rot; Dr. Walter Ziegler, Dechbettener Str. 17a, 8400 Regensburg.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1980 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen.
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
Bierbaum/Faller: Niels Stensen – Schneider: Die ‚kosmische' Größe Christi