416 BuV
F

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1980** **76. Jahrgang**

Ernest Wolf-Gazo: Whitehead: Prozeßdenken in Philosophie und Theologie . . . . . Sp. 353

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 363

H. D. Preuß / K. Berger: Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments (O. Knoch)
R. Smend: Die Entstehung des Alten Testaments (J. Scharbert)
S. B. Berg: The Book of Esther (W. Dommershausen)
Aus den Psalmen leben (H. Groß)
F. D. Hubmann: Untersuchungen zu den Konfessionen (J. Becker)
I. Riesener: Der Stamm עבד im Alten Testament (J. P. Floß)
R. Pesch / R. Kratz: So liest man synoptisch (A. Sand)
R. Latourelle: L'accès à Jésus par les évangiles (J. Dupont)
H. Hübner: Das Gesetz in der synoptischen Tradition (P. Hoffmann)
A. George: Études sur l'œuvre de Luc (G. Schneider)
H. Merklein: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip (K. H. Schelkle)
N. Brox: Der erste Petrusbrief (C. Spicq)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 379

J. Betz: Eucharistie (H. Moll)
J. Barbel: Jesus Christus im Glauben der Kirche (Ph. Kaiser)
Th. Schäfer: Das Priester-Bild im Leben und Werk des Origenes (H. Crouzel)
W. Geerlings: Christus exemplum (P. Courcelle)
J. B. Schneyer: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350 (L. Ott)
M. Liebmann: Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation (R. Stupperich)
B. J. Verkamp: The Indifferent Mean (G. Gaßmann)
B. Bruns: Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch (P. Fransen)
P. Münch: Zucht und Ordnung (H. Schilling)
P. Neuner: Döllinger als Theologe der Ökumene (W. Brandmüller)
P. Neuner: Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung (J. W. Mödlhammer)
J. Pohlschneider: Der nationalsozialistische Kirchenkampf in Oldenburg (H. Lepper)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . Sp. 396

J. Auer: Gott – Der Eine und Dreieine (L. Scheffczyk)
J. A. Bracken, What are they saying about the Trinity? (B. Welte)
F.-J. Nocke: Liebe, Tod und Auferstehung (H. Vorgrimler)
A. Thatcher: The Ontology of Paul Tillich (H. Röer)
E. Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt (J. v. Lüpke)
W. Pannenberg: Ethik und Ekklesiologie (G. Ermecke)
W. Pannenberg: Grundfragen systematischer Theologie (H. Wagner)
G. Hasenhüttl: Stellungnahme zur Rezension der kritischen Dogmatik

Kirchenrecht . . . . . Sp. 410

N. Timpe: Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Iuris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum (A. Gläßer)

Christliche Sozialwissenschaft . . . Sp. 413

St. Pfürtner / W. Heierle: Einführung in die katholische Soziallehre (O. v. Nell-Breuning)
A. Baumgartner: Sehnsucht nach Gemeinschaft (F. J. Stegmann)
F. Focke: Sozialismus aus christlicher Verantwortung (G. Ermecke)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 417

Prophetische Diakonie. Hrsg. v. H. Erharter, A. Kirchmayr, J. Lange, J. Müller (H. Werners)
P. M. Zulehner: Umkehr: Prinzip und Verwirklichung (G. Griesl)
H. Lemke: Theologie und Praxis annehmender Seelsorge (K. Thomas)
Seelsorge. Hrsg. v. F. Wintzer (K. Thomas)

Evangelisierung, Christliche Spiritualität Sp. 422

Kontinent der Hoffnung. Hrsg. v. H. Schöpfer und E. Stehle (B. Kloppenburg)
In Gesellschaft Jesu. Hrsg. v. B. Eßer u. E. v. Gemmingen (O. Hagemeyer)
H. U. v. Balthasar: Kennt uns Jesus – kennen wir Ihn? (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 425

Whitehead: Prozeßdenken in Philosophie und Theologie

von Ernest Wolf-Gazo, Münster

Nach genau fünfzig Jahren hat man es geschafft, das Whiteheadsche opus magnum ‚Prozess und Realität' ins Deutsche zu übersetzen[1] und dem deutschsprachigen Raum einen Metaphysiker zu präsentieren, der von Philosophen wie auch Theologen im wahrsten Sinne des Wortes als Philosoph nicht zur Kenntnis genommen worden ist. Zweifellos sind es geschichtliche und wissenssoziologische Komponenten, die erklären, warum gerade im deutschsprachigen Raum das Whiteheadsche Werk kaum Beachtung gefunden hat. Besonders nach 1945 verspürte man einen Nachholbedarf in empirisch orientierten Disziplinen und Methoden, so etwa in der positivistisch orientierten Methodik, wie auch in der symbolischen Logik (ironischerweise wurde Whitehead in Deutschland bisher im wesentlichen als Co-Author der ‚*Principia Mathematica*', d. h. „nur" als Logiker geschätzt) sowie der analytischen Philosophie. Es lag wohl auch daran, daß man sich mit der neu-konstituierten Bundesrepublik politisch, theoretisch und soziologisch auseinandersetzen mußte, wie es z. B. die „Frankfurter Schule" und deren Spielarten taten. Dies war um so einfacher, da Karl Mannheim und seine Schule nicht wieder in den deutschen Sprachraum zurückgekehrt waren. Die ‚Frankfurter' hatten so ein ‚leichtes Spiel'. Doch es gibt Anzeichen, daß Metaphysik angesichts der enormen menschlichen Probleme, die uns die „Great Society" beschert hat, wieder einen gewissen Respekt zurückgewinnt. Es scheint, daß gerade jetzt, da das Hauptwerk Whiteheads ins Deutsche übersetzt vorliegt, eine neue Chance für einen Neuansatz besteht besonders für die Theologie und nicht minder für philosophische Fragen der Naturwissenschaften.

Wir wollen in diesem Beitrag zunächst die Biographie Whiteheads erläutern, sowie Whiteheads Auseinandersetzung mit der abendländischen Metaphysik verdeutlichen und schließlich den eigentlichen systematischen Entwurf einer neuen philosophischen Kosmologie des Whiteheadschen Denkens für eine Prozeßphilosophie wie auch eine Prozeßtheologie, wie sie besonders durch Cobb Jr. und D R. Griffin dargestellt worden ist, veranschaulichen.

[1] **Whitehead,** A. N.: **Prozeß und Realität.** Entwurf einer Kosmologie. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Hans-Günther Holl. – Frankfurt: Suhrkamp 1979. 665 S. Lw. DM 92,– (Im folgenden zitiert: PR). Zur Einführung in Whiteheads Denken vgl.: Whitehead, Eine Einführung in seine Kosmologie. Hrsg. von E. Wolf-Gazo. – Freiburg, München: Alber 1980.

UB TUB
03. DEZ. 1980
210

I. Leben und Werk

Alfred North Whitehead wurde als Sohn eines Vikars der anglikanischen Kirche am 15. Februar 1861 in Ramsgate, East Kent, England, geboren. Der junge Alfred North besuchte die traditionsreiche „public school" Sherborne in Dorset (1875–1880); der Lehrplan beinhaltete klassische Sprachen, Mathematik und Geschichte. Als Stipendiat und Mathematikstudent immatrikulierte sich W. am Trinity College der Cambridge Universität. Er hörte Vorlesungen bei dem berühmten Physiker J. J. Thompson über Elektrodynamik und Statik. Ferner gehörte er dem von Lord Tennyson gegründeten Diskussionsclub „The Apostles" an, zu dem auch etwas später B. Russell, G. E. Moore, und L. Wittgenstein hinzukamen. Im Oktober 1884 schließt W. den Mathematischen ‚Tripos' erfolgreich ab und wird 1885 zum Fellow des Trinity College gewählt. 1890 heiratet er Evelyn Wade, die Tochter eines irischen Militärs und Diplomaten. Zwischen 1884 und 1890 setzte sich W. besonders mit den großen deutschen Mathematikern Cantor, Gauss, Riemann, Dedekind, Klein und Grassmann sowie mit Lobatchewskis und Bolyais' nicht-euklidischer Geometrie auseinander.

1889 wird W. Prüfer des jungen Bertrand Russell, der ein Mathematikstipendium am Trinity College beantragte. W. erkennt die mathematische Begabung seines Schützlings rasch. Russell immatrikuliert sich für Mathematik im Herbst 1890 und wird W.s bester Schüler. 1889 erscheint W.s erste Veröffentlichung, *„Treatise on Universal Algebra"*. W. und Russell, inzwischen Freunde geworden, nehmen gemeinsam am Internationalen Kongreß für Philosophie in Paris, 1900, teil und lernen den italienischen Logiker G. Peano kennen. Zwischen 1900 und 1910 arbeiten W. und Russell am später berühmt gewordenen Werk *‚Principia Mathematica'*, das dreibändig 1910 als grundlegendes Werk der mathematischen Logik veröffentlicht wurde. 1903 wird Whitehead zum Mitglied der Royal Society gewählt; 1906 erscheint sein wichtiger Traktat für die ‚Society': *On Mathematical Concepts of the Material World,* sowie noch im gleichen Jahr *Axioms of Projective Geometry.* Seine Dissertation zum D.Sc. wird 1905 über Maxwells Theorie des Elektromagnetismus fertiggestellt. Die Arbeit *Axioms of Descriptive Geometry* erscheint 1907. Während dieser Zeit vertieft W. seine Kenntnisse mit theologischen Fragen und wird besonders von Kardinal Newman beeinflußt, während andere Interessen der Algebra G. Booles und Grassmanns Ausdehnungslehre gelten. An der Cambridger Universität ist er nun Senior Lecturer für Mathematik.

Die Übersiedlung W.s und seiner Familie nach London erfolgt 1910. Er hält Vorlesungen als Lehrbeauftragter für angewandte Mathematik, über Geometrie und Mechanik am University College der Universität London. Von 1916 bis 1924 hat W. den Lehrstuhl für angewandte Mathematik am Imperial College of Science and Technology (South Kensington) inne. Er wird zum Dekan der dortigen naturwissenschaftlichen Fakultät gewählt. Während dieser Zeit beschäftigt sich W. besonders mit sozialen Fragen der Stadt London und der angehenden Schulreform Großbritanniens. Die kleinen Bände *An Introduction to Mathematics* und *The Aims of Education* zeugen von W.s didaktischem Geschick und seinem Interesse für die Ausbildung einer heranwachsenden Generation.

Erschüttert durch den Tod seines jüngsten Sohnes im ersten Weltkrieg, orientiert sich W. mehr und mehr auf philosophische Grenzgebiete hin zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Religion. Die ersten Ansätze sind die nach dem Kriege veröffentlichten Arbeiten: *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (1919), *The Concept of Nature* (1920) und *The Principle of Relativity* (1922). Im Juli 1919 ist W. anwesend bei der Ankündigung der Royal Society, daß Einsteins Theorie der Lichtstrahlenablenkung im Schwerfeld durch das Greenwich Observatory verifiziert worden ist.

Mit 63 Jahren erhält W. einen Ruf an einen Lehrstuhl für Philosophie an der Harvard Universität. Im Herbst 1924 hält W. seine ersten Vorlesungen über ‚metaphysische Fragen in der Geschichte der Philosophie'. Seine Kollegen im Department waren C. I. Lewis, Ernst Hocking, Ralph Barton Perry und Henry Sheffer. Die W.schen Vorlesungen sind sehr erfolgreich. Ein erster Schülerkreis wird gebildet u. a. von seinem Assistenten Charles Hartshorne, Paul Weiss, Victor Lowe, Dorothy Emmet, A. H. Johnson und Susanne K. Langer.

Science and the Modern World, W.s meist gelesenes Werk, erscheint 1925; 1926 folgt *Religion in the Making,* und 1927 *Symbolism, its Meaning and Effect.* W. wird eingeladen, die berühmten Gifford Lectures für die Zeit 1927/28 an der Edinburgher Universität zu halten. W.s opus magnum *Process and Reality, An Essay in Cosmology,* erscheint 1929, und basiert auf den vorhergehenden Gifford Lectures. Das Werk rief Verwirrung und Erstaunen in der englischsprachigen Philosophie hervor und dies besonders wegen der Neologismen und der eigenartigen Sprache Whiteheads. Ebenfalls 1929 erscheint die kleine Abhandlung *The Function of Reason.*

W. wird 1931 zum Mitglied der British Academy gewählt. *Adventures of Ideas* erscheint 1933. 1938 wird W. Professor emeritus der Harvard Universität und im selben Jahr erscheint sein Buch *Modes of Thought.* Paul Schilpp, Herausgeber der bekannten Philosophen-Reihe „Library of Living Philosophers", veröffentlicht 1941 zu Ehren W.s: *The Philosophy of A. N. Whitehead.* Im selben Jahr hält W. seine letzten öffentlichen Vorträge, nämlich „Mathematics and the Good", und, an der Harvard Divinity School, „Immortality". Im Frühjahr 1947 erscheint *Essays in Science and Philosophy.* Am 30. Dezember 1947 stirbt W. in Cambridge, Massachusetts, USA. Am Schluß seiner „Autobiographical Notes" (1941) schreibt W.: „Philosophy is an attempt to express the infinity of the universe in terms of the limitations of language".

II. Denkgewohnheiten seit Platon

Um die Tragweite von W.s philosophischer Auseinandersetzung mit der klassischen Metaphysik und dem Weltbild der Neuzeit zu erfassen, ist es notwendig, sich nicht nur Platon und Aristoteles zu vergegenwärtigen, sondern auch die Naturphilosophen des 17. Jh.s: Descartes, Spinoza, Newton, Locke, Leibniz sowie Hume und noch den Kant der „Transzendentalen Ästhetik".

Ein Schlüssel zum Verständnis dieser Auseinandersetzung ist W.s Kritik an neun Denkgewohnheiten oder „Mythen". Im Vorwort seines Hauptwerkes schreibt W.: „Man versteht diese Vorlesung am besten, wenn man das Augemerk auf die folgende Liste von Denkgewohnheiten richtet, die zurückgewiesen werden, soweit sie Einfluß auf die Philosophie haben". (PR, 24–25).

1. Das Mißtrauen in spekulative Philosophie erscheint als Mythos besonders des Materialismus des 17. Jh.s, des Positivismus' Comtescher Prägung sowie des radikalen Positivismus' des Wiener Kreises. Ihm hält W. die Unzulänglichkeit einer strikt phantasie-freien Erkenntnis vor (PR, 34). Für W. besteht der Prozeß des Denkens hauptsächlich im Spiel zwischen der Einbildungskraft und der Möglichkeit ihrer konkreten Anwendung. Seine Kritik an F. Bacon lautet daher:

„Für die metaphysischen Grundprinzipien muß es immer Anschauungsmaterial geben. Wir können die wirkliche Welt niemals begreifen, indem wir uns ihrem Einfluß entziehen. Daher bricht, was die metaphysische Forschung angeht, die Methode zusammen, das Denken auf die strenge Systematisierung genauer Kenntnisse festzunageln, die bereits durch frühere Beobachtungen gewonnen wurden. Dieser Zusammenbruch der Methode des strikten Empirismus beschränkt sich nicht auf Metaphysik. Er tritt immer dann ein, wenn wir nach den allgemeineren Prinzipien suchen. In den Naturwissenschaften wird dieser Rigorismus durch die Baconsche Induktionsmethode repräsentiert, die der Wissenschaft auch nicht den geringsten Fortschritt ermöglicht hätte, wäre sie wirklich konsequent verfolgt worden. Was Bacon außer acht ließ, war das freie Spiel der Phantasie, die nur durch die Erfordernisse der Kohärenz und der Logik eingeengt wird." (PR, 33)

Trotz des phantasievollen Denkens vergißt W. nicht, daß der primäre Gegenstand seiner Untersuchungen die wirkliche Welt ist, d. h. die Welt menschlicher Erfahrungen. Er schreibt:

„Unser Gegebenes ist die wirkliche Welt, zu der wir selbst gehören; und diese wirkliche Welt bietet sich der Beobachtung in Gestalt des Inhalts unserer unmittelbaren Erfahrung dar. Die Aufhellung der unmittelbaren Erfahrung ist die einzige Rechtfertigung jeglichen Denkens, und den Ausgangspunkt für das Denken bildet die analytische Beobachtung der Bestandteile dieser Erfahrung" (PR, 33).

2. Der zweite Mythos, auf den W. hinweist, dürfte besonders gegenwärtig eine gewisse Aktualität haben: es handelt sich um die Meinung der analytischen Philosophie, Sprache als primäres Instrument wissenschaftlicher Aussagen sei der angemessenste Ausdruck menschlicher Erfahrung und Erkenntnis. W., selbst Analytiker hohen Grades, wußte zu genau um die Unschärfe und Ungenauigkeit des Sprachausdrucks, um behaupten zu wollen, man könne unangreifbares Wissen sprachlich setzen und formulieren. Gerade weil Sprache eben nicht alles abdecken kann, was mit menschlicher Erfahrung und Erkenntnis zu tun hat, wird „über" Sprache als Metatheorie so viel geschrieben.

3. Der dritte Mythos der philosophischen Denkweise ist die Denkgewohnheit einer „Fakultätenpsychologie", für die der Prozeß des Denkens eine Angelegenheit von Schubladenkategorisierungen zu sein scheint. Descartes und Locke stehen hier als Beispiele einer Psychologie, die die Phantasie und Einbildungskraft des Denkens unterschätzten und daher die Konsequenzen ihres eigenen Denkens nicht wahrnehmen und erkennen konnten.

4. Der vierte Mythos ist für W. der wohl undurchsichtigste unter den abendländischen Denkgewohnheiten: die Subjekt-Prädikat-Form des sprachlichen Ausdrucks. Die Konsequenzen, die diese logische Form für die Metaphysik hatte, hielt W. für verhängnisvoll. Sie verhinderte die Entwicklung der Mathematik und alternativer Denkmodelle. Dies ist der Grund, warum W. die Metaphysik des Aristoteles und besonders dessen Begriffe von ‚Substanz' und ‚Qualität' verwirft, obwohl er Aristoteles als Natur-

forscher schätzt. Es mag wohl an Aristoteles' Freude am Klassifizieren gelegen haben, daß er, entgegen seinem Lehrer Platon, die Funktion und das Gewicht der Mathematik nicht erkannte. Erst die Logik der Relation, entwickelt durch Leibniz, de Morgan, Boole, Peirce und nicht zuletzt durch Russell und W. selbst, ermöglichte den Neuansatz einer Metaphysik, die sich nicht auf den Begriff ‚Substanz' gründete, sondern auf die Kategorie ‚Relation'. Der Substanzbegriff der klassischen Metaphysik wird daher für W. der Hauptangriffspunkt. Er ersetzt ihn durch seinen Begriff des ‚Prozesses': D. h. die wirkliche Welt wird als Prozeß im Rahmen einer Relationslogik beschrieben, die die Subjekt-Prädikat-Form und deren ontologische Konsequenzen verwirft – W.s Antwort heißt so schlagwortartig „Philosophie des Organismus".

5. Der fünfte Mythos ist der der sensualistischen Wahrnehmungslehre und des subjektivistischen Prinzips. Er geht zurück auf Locke und Hume einerseits und auf Descartes und Kant andererseits. W. schreibt dazu:

„Das subjektivistische Prinzip besagt, daß das Datum im Erfahrungsakt allein mit Hilfe von Universalien erschöpfend analysiert werden kann. Nach dem sensualistischen Prinzip ist die primäre Aktivität im Erfahrungsakt die bloße subjektive Aufnahme des Datums, bar jeglicher subjektiver Form der Rezeption. Dies ist die Lehre von der bloßen Sinneswahrnehmung. Das subjektivistische Prinzip folgt aus drei Prämissen: (I) Der Anerkennung des ‚Substanz-Qualitäts-Konzepts' als des elementaren ontologischen Prinzips. (II) Der Anerkennung der aristotelischen Definition einer ersten Substanz, die immer ein Subjekt und niemals ein Prädikat sein soll. (III) Der Annahme, daß das erfahrende Subjekt eine erste Substanz ist. Die erste Prämisse legt fest, daß die letzte metaphysische Tatsache immer als eine Qualität darzustellen ist, die einer Substanz innewohnt. Die zweite unterteilt Qualitäten und erste Substanzen in zwei sich gegenseitig ausschließende Klassen. Die beiden Prämissen zusammen bilden die Grundlage für die traditionelle Unterscheidung zwischen Universalien und Besonderem. Die Philosophie des Organismus lehnt die Prämissen ab, auf denen diese Unterscheidung beruht. Sie läßt zwei sich gegenseitig ausschließende, elementare Klassen von Einzelwesen zu. Die eine besteht aus ‚wirklichen Einzelwesen', die in der philosophischen Tradition fälschlich als ‚partikular' beschrieben wurden; die andere aus Formen der Abgegrenztheit – hier ‚zeitlose Gegenstände' genannt – die im Vergleich mit den wirklichen Einzelwesen zu Unrecht als ‚Universalien' beschrieben wurden" (PR, 295).

6. Der sechste Mythos besagt nach W., daß durch die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten – durch Locke und R. Boyle –, die Wirklichkeit als Qualität, die das erfahrende Subjekt empfindet, verkannt wurde. Auch der Trugschluß der „unangebrachten Konkretisierung" unterläuft den Denkern des 17. Jh.s, die geneigt waren, das Abstrakte mit dem Konkreten zu verwechseln. In diesem Sinne kommt Bischof G. Berkeley W. zu Hilfe, der, obwohl W. ihn als Kritiker der Theorie von primären und sekundären Qualitäten schätzt, kaum in *Prozeß und Realität* erwähnt ist. Im Kapitel über das 18. Jh. in *Wissenschaft und die Moderne Welt* kommt Berkeley allerdings als Kritiker des zuvor erwähnten Trugschlusses zu seinem Recht. In diesem Zusammenhang lautet W.s Prinzip: „... daß Bewußtsein zwar Erfahrung voraussetzt, Erfahrung aber nicht Bewußtsein" (PR, 115).

7. Der siebte Mythos, Kants Lehre von der objektiven Welt als theoretischem Konstrukt aus rein subjektiver Erfahrung, ist wohl am schwierigsten im Detail zu erläutern. Überhaupt ist das Problem des Verhältnisses von W. zu Kant und zum deutschen Idealismus sehr kompliziert. Z. Zt. gibt es keine Forschungsarbeit, die diesen Sachverhalt angemessen untersucht. Doch wollen wir W. zu Wort kommen lassen, um dem Leser wenigstens seine Sicht dieses Sachverhalts vor Augen zu führen:

„Die organische Philosophie des Organismus ist die Umkehrung von Kants Philosophie. Die *Kritik der reinen Vernunft* beschreibt den Prozeß, durch den die subjektiven Daten in die Erscheinung einer objektiven Welt übergehen. Die Philosophie des Organismus möchte zeigen, wie objektive Daten in die subjektive Erfüllung übergehen und wie die Ordnung in den objektiven Daten für Intensität in der subjektiven Erfüllung sorgt. Für Kant entsteht die Welt aus dem Subjekt; für die Philosophie des Organismus entsteht das Subjekt aus der Welt – eher ein ‚Superjekt' als ein ‚Subjekt'. Das Wort bezeichnet daher ein Einzelwesen, das eine Potenzialität darstellt, Bestandteil im Empfinden zu sein; und das Wort ‚Subjekt' bezieht sich auf das Einzelwesen, das durch den Empfindungsprozeß konstituiert wird und diesen Prozeß einschließt. Der Empfindende ist die Einheit, die aus seinen eigenen Empfindungen hervorgeht; und Empfindungen sind die Einzelheiten des Prozesses, der zwischen dieser Einheit und ihren vielen Daten vermittelt. Die Daten bilden die Potentiale für das Empfinden; das heißt, sie sind Objekte. Der Prozeß ist die Eliminierung der Unbestimmtheit des Empfindens aus der Einheit einer subjektiven Erfahrung. Der Grad der Ordnung im Datum wird durch den Grad der Reichhaltigkeit im objektiven Anreiz gemessen. Die erreichte ‚Intensität' gehört der subjektiven Form der Erfüllung an." (PR, 175–176)[2].

Die Frage, ob W.s Denken als „vor-kritisch" oder „kritisch", im Kantschen Sinne, verstanden werden kann, wäre zweifellos eine wichtige Frage. Ich neige zu folgendem Vorschlag: W. war insofern „kritisch", d. h. sogar möglicherweise über Kant hinaus, als er die Analyse unserer menschlichen Erfahrung mit Blick auf Lockes Essay analysierte. Kant scheint sich in dieser Hinsicht allein an Hume orientiert zu haben. W.s Doktrin der „Theorie des Erfassens" scheint um einiges subtiler zu sein als Kants Analyse von Natur und Konstitution der Anschauung. Da Kant sehr viele Voraussetzungen seines Denkens von Newton und Hume, wie gesagt, übernahm, hat er auch die ungenügenden Schlußfolgerungen über menschliche Erfahrung, Raum–Zeit und Kausalität, obwohl in subtilerer Art als die beiden Briten, mitvollzogen. Andererseits kann behauptet werden, daß im Vergleich zu Kant W. das Problem der Konstitution des Ich und des Bewußtseins behandelt hat. W.s Kant war wohl nur der Kant der „Transzendentalen Ästhetik" und nicht der Kant der „Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" (in der „Kritik der reinen Vernunft"). Wir können nur spekulieren, was geworden wäre, wenn W. sich bewußt und detailliert mit dem „ganzen Kant", mit Fichte, mit Hegels *Phänomenologie des Geistes,* und Schelling auseinandergesetzt hätte. Die Hauptproblematik aus systematischer Sicht liegt in der Frage nach dem „Bewußtsein und der Selbstbestimmung" eines Einzelwesens. Kants These scheint von W. nicht recht erkannt worden zu sein. Kurzum: empirisch gesprochen kann man W. durchaus als „kritisch" bezeichnen, transzendental gesprochen könnte man W. jedoch als „vorkritisch" einstufen. Andererseits kann man Kant empirisch eine „vorkritische" Haltung unterstellen, doch transzendental als „post-Whiteheadianer" verstehen. Doch diese spekulativen Bemerkungen wären noch genauer in zukünftiger Forschung zu prüfen.

8. Der achte Mythos ist der der willkürlichen Deduktionen in Argumenten ex absurdo. Er kann am besten wiedergegeben werden in W.s Worten über das Verhältnis von Philosophie und Mathematik:

„Wenn wir der pythagoreischen Tradition vertrauen dürfen, wurde der Aufstieg der europäischen Philosophie weitgehend durch die Entwicklung der Mathematik zu einer Wissenschaft von abstrakter Allgemeinheit gefördert. Aber in ihrer späteren Entwicklung ist die Methode der Philosophie auch durch das Beispiel der Mathematik verfälscht worden. Die wichtigste Methode der Mathematik ist Deduktion; die der Philosophie ist deskriptive Verallgemeinerung. Unter dem Einfluß der Mathematik wurde die Deduktion als Standardmethode in die Philosophie eingeschmuggelt, anstatt den ihr zukommenden Platz als eine wesentliche Hilfsweise der Verifizierung einzunehmen, mittels derer die Reichweite der allgemeinen Prinzipien erprobt werden kann. Diese Fehleinschätzung der philosophischen Methode hat den überaus beachtlichen Erfolg der Philosophie bei der Entwicklung von Allgemeinbegriffen verschleiert, die mehr Klarheit in unsere Auffassung der Erfahrungstatsachen bringen. Die Entthronung von Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant und Hegel zeugt lediglich davon, daß die von diesen Männern in die philosophische Tradition eingeführten Ideen mit Einschränkungen, Angleichungen und Umstellungen ausgelegt werden müssen, die ihnen entweder unbekannt waren oder ausdrücklich von ihnen abgelehnt wurden. Eine neue Idee führt eine neue Alternative ein; und wir sind einem Denker nicht weniger verpflichtet, wenn wir die Alternative aufgreifen, die er verwarf. Die Philosophie kehrt niemals zu ihrer alten Position zurück, nachdem sie einmal durch einen großen Philosophen erschüttert wurde" (PR, 44–45).

9. Der neunte Mythos, der sich in die Denkgewohnheiten europäischen Denkens eingeschlichen hat, ist, nach W., die Überzeugung, daß logische Widersprüche nicht auf vorausgegangenen Irrtümern beruhen. Mit anderen Worten, die Illusion der Gewißheit und der Glaube daran scheint sich im Denken besonders seit Descartes fest verankert zu haben. Für W. gibt es keine Gewißheit im menschlichen Leben. W. hat diese Überzeugung am besten ausgedrückt in seinem letzten öffentlichen Vortrag 1941 vor der Harvard Divinity School, über „Immortality"; seine Schlußbemerkungen waren: „My point is that the final outlook of philosophic

[2] Statt wie Holl mit „organistische" Philosophie übersetzen wir ‚Philosophy of organism' mit „Philosophie des Organismus".

thought cannot be based upon the exact statements which form the basis of special science. The exactness is a fake" (in Schilpp, 700).

Wir haben gesehen, daß uns die Mythen, die Whitehead in den Denkgewohnheiten europäischer Metaphysik entdeckt zu haben glaubt, seine Auseinandersetzungen mit wichtigen Strömungen der abendländischen Metaphysik ein wenig erleichtern. Doch wurden nur die Grenzen und Unzulänglichkeiten der Systeme und Entwürfe erörtert. Im nächsten Abschnitt wollen wir die positiven Aspekte untersuchen, und inwiefern sie helfen können, W.s eigenem Entwurf einer Kosmologie nachzuspüren.

III. Whiteheads Entwurf einer Kosmologie

Es ist unvermeidlich, in einer einführenden Erläuterung der W.schen Kosmologie die Sprache und das Begriffsnetz (in PR Teil I: Das Spekulative Modell und besonders Kapitel II: Das Kategoriensystem, 57–78) zu erläutern. M. a. W. um diese Systematik W.s zu begreifen, ist es unumgänglich, das Kategoriensystem in *PR* zu verstehen. Es hat denselben Stellenwert, wie etwa vergleichsweise die Kategorientafel in der *Kritik der reinen Vernunft* bei Kant. Das W.sche Kategoriensystem umfaßt vier spezielle Kategorienklassen, und zwar 1. Die Kategorie des Elementaren; 2. Kategorien der Existenz; 3. Kategorien der Erklärung, und 4. Kategoriale Verbindlichkeiten. Für unsere Zwecke ist es am nützlichsten, wenn wir uns besonders auf die ersten zwei Kategorienklassen konzentrieren, da sie die fundamentalen Begriffe beinhalten. Die letzten zwei Kategorienarten können als Ergänzungen und Erläuterungen zu den beiden ersten verstanden werden.

Zur Kategorie des Elementaren schreibt W:

„‚Kreativität', ‚viele' und ‚eins' sind die elementaren Begriffe, die in der Bedeutung der synonymen Termini ‚Ding', ‚Seiendes' und ‚Einzelwesen' mitschwingen. Diese drei Begriffe füllen die Kategorie des Elementaren aus und liegen all den spezielleren Kategorien zugrunde. ‚Kreativität' ist das Allgemeine der Universalien, die den elementaren Sachverhalt charakterisiert. Aufgrund dieses elementaren Prinzips werden die vielen, die das Universum als Trennendes verkörpern, zu dem einen wirklichen Ereignis, in dem sich das Universum als verbundenes darstellt. Es liegt in der Natur der Dinge, daß sich das Viele zu einer komplexeren Einheit verbindet. ‚Kreativität' ist das Prinzip des Neuen. Ein wirkliches Ereignis ist ein neues Einzelwesen, das sich von jedem unter den ‚Vielen' unterscheidet, die es vereinigt. Daher führt die ‚Kreativität' etwas Neues in die Natur der vielen ein, die das Universum als trennendes verkörpert. Das ‚kreative Fortschreiten' ist die Anwendung dieses elementaren Prinzips der Kreativität auf jede neue Situation, die es hervorbringt" (PR, 62).

Es ist leicht einzusehen, warum W., nachdem wir uns seine elementare Kategorie ‚Kreativität' vor Augen geführt haben, eine Kritik des wissenschaftlichen Materialismus, wie er im 17. Jh. propagiert wurde, dringlich erschien. Der positive Ansatz einer Kosmologie bei W. liegt daher im Begriff der ‚Kreativität' und in der Konstituierung von Multiplizität zur Einheit eines ‚wirklichen Einzelwesens'. Wie dieser Prozeß des Konstituierens vorgeht, kann uns nur einleuchten, wenn wir die ‚Bausteine' der W.schen Kosmologie kennen, in diesem Fall die Kategorienklasse der Existenz. Wir geben den vollen Text W.s wieder:

„Es gibt acht Kategorien der Existenz: I) Wirkliche Einzelwesen (auch wirkliche Ereignisse genannt), oder letzte Realitäten, oder res verae. (Actual Entities); II) Erfaßte Momente, oder konkrete Tatsachen des Bezogenseins. (Prehensions); III) Nexus, oder öffentliche Sachverhalte; IV) Subjektive Formen, oder private Sachverhalte; V) Zeitlose Gegenstände, oder reine Potentiale für die spezifische Bestimmung von Tatsachen, oder Formen der Abgegrenztheit. (Eternal Objects); VI) Aussagen, oder Sachverhalte in potentieller Bestimmung, oder unreine Potentiale für die spezifische Bestimmung von Sachverhalten, oder Theorien; VII) Vielheiten, oder reine Trennungen von verschiedenen Einzelwesen; VIII) Kontraste, oder Arten der Synthese von Einzelwesen in einem Erfassen, oder in Mustern angeordnete Einzelwesen. Unter diesen acht Kategorien der Existenz nehmen die wirklichen Einzelwesen und die zeitlosen Gegenstände aufgrund ihrer extremen Endgültigkeit eine Sonderstellung ein. Die anderen Typen der Existenz haben einen eher vorläufigen Charakter. Die achte Kategorie erlaubt eine unendliche Progression von Kategorien, wenn wir von ‚Kontrasten' zu ‚Kontrasten von Kontrasten' zu immer höheren Graden von Kontrasten fortschreiten" (PR, 63–64).

Unter diesen acht Kategorien sind insbesondere ‚wirkliche Einzelwesen', ‚erfaßte Momente', ‚Nexus' und ‚zeitlose Gegenstände', von fundamentaler Bedeutung. Wir wollen diese Begriffe genauer erläutern und entsprechende Beispiele bringen, wie W. sie selbst angewendet hat.

‚Actual entity' oder ‚wirkliche Einzelwesen' ist innerhalb des ontologischen Aufbaus der Kosmologie W.s ein Schlüsselbegriff. Manchmal wird im Text auch synonym ‚wirkliches Ereignis' gesagt, später, wenn wir die Aspekte einer Prozeßtheologie darstellen, wird der W.sche Gottesbegriff im Vordergrund stehen. D. h. also ‚wirkliche Einzelwesen' sind organisch gewachsene Prozesse und ersetzen den Begriff ‚Substanz' der klassischen Metaphysik. W. schreibt dazu: „‚Wirkliche Einzelwesen' – auch ‚wirkliche Ereignisse' genannt – sind die letzten realen Dinge, aus denen die Welt zusammengesetzt ist. Man kann nicht hinter die wirklichen Einzelwesen zurückgehen, um irgend etwas Realeres zu finden. Sie unterscheiden sich voneinander: Gott ist ebenso ein wirkliches Einzelwesen wie der trivialste Hauch von Sein im weit entlegenen leeren Raum. Die letzten Tatsachen sind ausnahmslos wirkliche Einzelwesen; und diese wirklichen Einzelwesen sind komplexe und ineinandergreifende Erfahrungströpfchen" (PR, 57–58).

Der Terminus ‚prehensions' oder ‚erfassende Momente' beschreibt den Prozeß, der die wirklichen Einzelwesen konstituiert. Dies ist wohl W.s originellste Lehre über die Erkenntnis kosmologischer Vorgänge. Dieser Konstitutionsprozeß besteht aus drei Momenten a) ein Subjekt welches ‚erfaßt', b) dem Gegenstand oder Stoff welcher ‚erfaßt' wird, und c) der subjektiven Form, d. h. der Art und Weise, wie ein Subjekt einen Gegenstand oder Stoff ‚erfaßt'. Whitehead erklärt dazu: „Jedes wirkliche Einzelwesen läßt sich auf unbegrenzt viele Arten analysieren. Bei einigen Methoden der Analyse sind die gewonnenen Elemente abstrakter als bei anderen. Die Analyse eines wirklichen Einzelwesens auf die ‚erfaßten Momente' hin legt die konkretesten Elemente in der Natur der wirklichen Einzelwesen dar. Diese Methode der Analyse wird als die ‚Teilung' eines wirklichen Einzelwesens bezeichnet. Jedes wirkliche Einzelwesen ist auf unbegrenzt viele Art ‚teilbar', und jede Art der ‚Teilung' ergibt eine bestimmte Quote von erfaßten Momenten. Das Erfassen reproduziert an sich die allgemeinen Charakteristika eines wirklichen Einzelwesens: Es bezieht sich auf eine äußere Welt und bekommt in diesem Sinne einen ‚Vektor-Charakter' zugesprochen; Es impliziert Gefühl, Zwecksetzung, Wertung und Verursachung. Im Erfassen wird tatsächlich jedes Charakteristikum eines wirklichen Einzelwesens reproduziert" (PR, 58–59).

‚Nexus' oder ‚Zusammenhalt' gehören mit ‚wirklichem Einzelwesen' und ‚erfaßten Momenten' in die Existenzkategorien. Ein Nexus ist die Menge von Formen der Gemeinschaftung und deren Strukturierung von wirklichen Einzelwesen. Als Beispiele können wir menschliche Gesellschaftsformen und deren Strukturen oder aber auch Kristalle und deren geometrische Strukturen heranziehen. In diesem Rahmen hat Leibniz positiv auf W. gewirkt. Die Welt von wirklichen Einzelwesen und deren Hierarchie weicht aber von Leibniz' Monadenwelt insofern ab, als W.s Monaden (d. h. wirkliche Einzelwesen) ‚Fenster' haben, d. h. durch Relationen aufeinander konstitutiv angewiesen sind.

„Die wirklichen Einzelwesen sind aufgrund ihres gegenseitigen Erfassens miteinander verbunden. Es gibt daher reale, individuelle Tatsachen der Gemeinsamkeit zwischen wirklichen Einzelwesen, die in demselben Sinne real, individuell und ausgeprägt sind wie die wirklichen Einzelwesen und die erfaßten Momente. Jede dieser besonderen Tatsachen der Gemeinsamkeit zwischen wirklichen Einzelwesen wird als ein ‚Nexus' bezeichnet. Die elementaren Tatsachen der unmittelbar wirklichen Erfahrung sind wirkliche Einzelwesen, erfaßte Momente und Nexus. Alles andere ist für unsere Erfahrung nur abgeleitete Abstraktion" (PR, 60).

‚Eternal Objects' oder ‚zeitlose Gegenstände' haben die Funktion der Gegenständlichmachung der wirklichen Welt. Sie haben eine Vermittlungsrolle zwischen ursprünglichem Stoff und der wirklichen Welt. Sie sind auch Verbindungsglieder zwischen Kreativität und Gott. ‚Zeitlose Gegenstände' fungieren in W.s Kosmologie als reine Potenzialität, als Formen der Abgrenzung. W. hat die vierte Kategoriengruppe der kategorialen Verbindlichkeiten, hinsichtlich der zeitlosen Gegenstände, wie folgt bestimmt: „Von jedem physischen Empfinden leitet sich ein rein begriffliches ab, dessen Datum der zeitlose Gegenstand ist, der die Abgegrenztheit des wirklichen Einzelwesens oder des physisch empfundenen Nexus bestimmt" (PR, 71).

Damit haben wir in einem groben Rahmen das wichtigste Begriffsnetz der W.schen Kosmologie folgendermaßen bestimmt:

„Das Ziel der Philosophie des Organismus besteht darin, eine kohärente Kosmologie zu formulieren, die auf den Begriffen ‚System', ‚Prozeß', ‚kreatives Fortschreiten zum Neuen', ‚res vera' (im cartesischen Sinne), ‚eigensinnige Tatsache', ‚individuelle Einheit der Erfahrung', ‚Empfinden', ‚Zeit als beständiges Vergehen', ‚Dauer als Wieder-Erschaffung', ‚Zwecksetzung', ‚Universalien als Formen der Abgegrenztheit', und ‚Einzeldinge – d. h. res verae – als elementare Vermittler der eigensinnigen Tatsachen' beruht" (PR, 245–246).

Diese Begriffe wurden auch schon von Descartes und Locke formuliert. Doch, wie W. meint, haben beide zu disjunktiv gedacht,

um diese Begriffe zu einem kohärenten System der Kosmologie zu verarbeiten. W. fühlt sich Platon verpflichtet und besonders der Formenlehre des Timaios. Jedoch die Grenzen dieser Lehre hat auch W. klar erkannt: Sie vermag nicht zu zeigen, wie Formen als Tatsachen immanent zu finden sind. Er führt daher seinen Begriff ‚zeitloser Gegenstand' ein, der die Aufgabe hat, Tatsachen in ihren Formen abzugrenzen. „Die wahre philosophische Frage ist" für W.: „Wie kann eine konkrete Tatsache Einzelwesen hervorbringen, die ihr gegenüber abstrakt sind, an denen sie aber gleichwohl kraft ihrer eigenen Natur teilhat?" (PR, 60). W. bewunderte den Forscher Aristoteles, doch die Begrenztheit seiner logischen Aussagenformen, z. B. A, I, E, und O in der Sylogistik, waren nach W.s Meinung für die Entwicklung der Logik im Abendland eher hinderlich als erfolgversprechend.

In der Neuzeit sieht W. neue Chancen für eine Erneuerung der Metaphysik. Bei Descartes, Locke, Spinoza, Newton, Leibniz und später Hume und Kant finden sich für W. Neuansätze, doch nicht ohne Fehler. W. versuchte diese Neuansätze und ihre Konsequenzen für die Metaphysik zu reformieren oder besser: zu transformieren. Der Hauptpunkt von W.s Kosmologie war ja die Ersetzung der Substanz und ihrer Qualitäten durch den Prozeßbegriff. Auch der Mensch ist für W. „Prozeß".

In *PR* wurde ferner die Quantenmechanik und Relativitätstheorie berücksichtigt, insofern W. versucht, philosophische Konsequenzen daraus zu ziehen. Es scheint, als ob nun auch die Naturwissenschaftler unter dem Eindruck der erstaunlichen Erfolge in den Biowissenschaften W. einen Platz einräumen müssen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil der W.sche Ansatz einer Philosophie des Organismus der bisher einzige zu sein scheint, der den Gesamtrahmen unseres Naturbildes im späten 20. Jh. erfaßt hat. Die Konsequenzen aus dem W.schen Ansatz wurden erst in der Gegenwart gezogen: Wir sehen, daß der W.sche Entwurf im Rahmen einer Prozeßphilosophie und -theologie langsam Früchte trägt.

IV. Die Konsequenzen des W.schen Entwurfs

1) Die Prozeßphilosophie beruht auf W.s allgemeinem ontologischen Prinzip, „daß alles irgendwo in der Wirklichkeit positiv vorhanden ist und überall Wirkungsmöglichkeiten hat" (PR, 93). Es ist das Prinzip einer Philosophie, die es hauptsächlich mit dem Werden, der dynamischen Bezogenheit von wirklichen Einzelwesen, und um den passenden Begriffe von Locke zu benutzen, ‚perpetuel perishing' zu tun hat. Die neueren Entwicklungen in der Physik, Astronomie und den Biowissenschaften haben einer neuen Kosmologie die Chance eröffnet, eine Wirklichkeit zu beschreiben, die auf Energieprozessen, Funktionen, Strukturen und deren Austausch mit ihrer Umwelt beruht. Dies war der hauptsächliche Grund, warum W. gezwungen war, eine „neue" Sprache und Begrifflichkeit zu entwickeln. Als Mathematiker, Physiker und Philosoph humanistischer Prägung war er der richtige Mann zur richtigen Zeit.

Der Band über Proces Philosophy[3] gibt dem Leser eine historische wie auch systematische Darstellung der Grundzüge des Prozeßdenkens nach W. mittels ausgewählter Schriften von Prozeßphilosophen und, teilweise, auch Prozeßtheologen.

Systematisch ist der Reader folgenderweise aufgeteilt:

a) Erkenntnistheorie mit ausgewählten Schriften von Bergson, Whitehead, Capek und Wiemann;
b) Metaphysik, repräsentiert durch Arbeiten von William James, Bergson, C. L. Morgan und Ch. Hartshorne;
c) Wissenschaftstheorie, dargestellt durch Jan Smuts, Whitehead, Hartshorne und Capek;
d) Ethik ist durch J. Spencer, D. D. Williams, Wiemann und Hartshorne expliziert;
e) Ästhetik durch Meland, Cobb Jr., Dewey und Whitehead dargestellt; ein Postscriptum durch Bernard Loomer bringt dem Leser eine ausgezeichnete Zusammenfassung der wichtigsten Standpunkte der Prozeßdenker.

In historischer Perspektive sind natürlich außer Whitehead die ausgewählten Werke von Bergson, Wm. James, C. L. Morgan, Jan Smuts, John Dewey und Hartshorne von besonderem Interesse. Auch die Arbeiten von Milic Capek sollte man als Darstellung des wissenschaftsgeschichtlichen Rahmens, in dem das Prozeßdenken sich abspielt, nicht unterschätzen. Bevor wir einige wichtige Aspekte des Prozeßdenkens bei den „Philosophen" im engsten Sinne erläutern, sollte darauf hingewiesen werden, daß leider Philosophen vom Rang eines Samuel Alexanders, C. D. Broad, R. G. Collingwood, C. S. Peirce, oder auch Susanne K. Langer und Paul Weiss nicht in den Band von Sibley und Gunter aufgenommen worden sind. Die Aufnahme der Letztgenannten hätte bestimmt das variationsreiche Spektrum des Prozeßdenkens noch eindrucksvoller dargestellt.

Die wichtigsten Standpunkte des Prozeßdenkens lassen sich gemäß dem vorliegenden Band wie folgt darstellen:

1. Das Prozeßdenken ist eine nach-Newtonsche Entwicklung. Das starre Raum-Zeit-Materie-Gerüst der Korpuskulartheorie des mechanistischen Weltbildes des 17. Jh.s machte ein Denken im Sinne der „Prozeß-Idee" unmöglich. Das Vordringen eines Energie-gedankens in einem nicht-mechanischen Sinn eröffnete auch dem Thema „Prozeß" neue Möglichkeiten.

2. Das Prozeßdenken integriert besonders die Grundeinsichten der modernen Naturwissenschaften in philosophische und theologische Aspekte. Gerade die Prozeßphilosophie kann in noch stärkerem Maße als andere philosophische Richtungen Wissenschaft und Religion zu einem kohärenten Weltbild vereinigen. Die Sekundärliteratur über Whitehead und Hartshorne zeigt diese Ansätze an (siehe besonders die Ansätze von M. Capek).

3. Das Prozeßdenken ist ein relationaler Denkmodus. Die Grundkategorie der klassischen Metaphysik, symbolisiert durch den Aristotelischen Substanzbegriff, wird durch die Grundkategorie der Relation „aufgelöst". Die Auflösung vollzieht sich begleitweise anhand der weiteren Entwicklung der mathematischen Logik, besonders durch die Whitehead-Russelschen „Principia", und die Arbeiten von C. S. Peirce.

4. Das Prozeßdenken behauptet die Priorität des Grundphänomens des Werdens vor dem des Sein. Die Atomistik als Theorie des Werdens wird dadurch transformiert in einen ‚organischen' Gesamtrahmen.

5. Das Prozeßdenken kann, wenn auch ein wenig zugespitzt, als naturalistisch beschrieben werden – Whitehead hat in „Prozeß und Realität" das Prozeßdenken als „organic realism" bezeichnet. Diese Bezeichnung scheint einer Art naturaler Ontologie am nächsten zu kommen.

6. Das Prozeßdenken denkt in Begriffen wie ‚Evolution' und ‚Kreativität'. Dies läuft auf eine Hauptthese hinaus, nach der die Welt als im Werden befindlich begriffen wird, d. h. im Rahmen der Evolution Spielraum für Kreativität in einem „unfinished universe" läßt.

7. Das Prozeßdenken sieht das Einzelne in organischer Einheit der Teile und des Ganzen synthetisiert als Energie und Rhythmus, überhaupt Aktivität, in der Form von Ereignissen, u. ä., die für das Prozeßdenken das Fundament organischer Realität darstellen.

8. Das Prozeßdenken unterscheidet streng zwischen dem Konkreten und dem Abstrakten. – In Whiteheads Lehre als Trugschluß der „Misplaced Concreteness" formuliert, wird darauf hingewiesen, niemals die Unmittelbarkeit der Erfahrung mit der der deskriptiven, strukturellen und formalistischen Methode des Beschreibens der Welt zu verwechseln.

9. Das Prozeßdenken zielt auf das Spektrum der Möglichkeiten der Erfahrung und der Potentialität des Menschen hin – das Prozeßdenken ist insofern als „offen" zu bezeichnen, als es auf immer neue konstitutive Relationen in der Welt hin schaut. Die Möglichkeit der Kombination der Relationen und Ereignisse in der Welt wird als unvollkommen gegeben.

10. Das Prozeßdenken bemüht sich, einen umfassenderen Begriff von Bewußtsein zu entwickeln. Die Whiteheadsche Lehre vom „Erfassen" verkörpert dieses Anliegen des Prozeßdenkens. Das Leib-Seele-Problem wird auf der Basis eines psycho-physiologischen Systems der pluralistischen Interaktivität neu durchdacht. So wird z. B. das Phänomen Intuition oder Zufall durchaus als Bewußtseinsdimension in das herkömmliche Schema aufgenommen.

Zum Abschluß kann man folgende positive Ansätze in der Prozeßphilosophie ausmachen: Die Prozeßphilosophie gibt uns die Chance, interdisziplinär an fundamentale Fragen – nicht nur der Philosophie – heranzugehen. Eine Integration zwischen Wissenschaftsgeschichte und -theorie, Geschichte der Philosophie, Gestaltpsychologie, religiösem Bewußtsein des Menschen, der Soziologie und der Erziehung im Sinne von Prigogine, Chomsky, Waddington oder Piaget etwa läge durchaus im Bereich des Möglichen.

In gewissem Sinne kann man behaupten, daß wir uns in einer Situation befinden, die der des 17. Jh.s ähnelt:

Es gibt Fortschritte in der Technologie, in den wissenschaftlichen Erkenntnissen, eine hohe Mobilität der Bevölkerung im westlichen Europa und Amerika und einen Übergang in eine neue Situation, die sich auf alle Bereiche der Politik, Wirtschaft und des Sozialen erstreckt.

[3] **Process Philosophy: Bassie Writings.** Eds. J. R. Sibley und P. A. Gunter. – Washington: University Press of America 1978. 579 S.

Ein Gebiet der menschlichen Erfahrung jedoch hat sich grundlegend geändert – die religiöse Erfahrung von Gott oder dem Göttlichen. Gott wurde im 17. Jh. eingeführt als der große Mathematiker und Urheber physikalischer Gesetze, der alles bis ins kleinste Detail mechanisch erklären sollte. Der junge Richard Bentley hatte dies klar erkannt, und dementsprechend Newton brieflich um Aufklärung über einige „unklare Stellen" in den „Principia" bezüglich des Göttlichen gebeten. Newton ahnte, was der junge Theologe von ihm hören wollte. Doch Newton beantwortete die kritischen Fragen des jungen Theologen nur ungern (vgl. „Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley, Containing some Arguments in Proof of Deity" in: Band IV, Samuel Horseley Ausgabe, Faksimile Neudruck, Stuttgart 1964): Er, der große Newton, schien sich seiner Sache nicht ganz sicher.

Dieses theologische Vakuum des 17. Jh.s hat W. klar erkannt. Er war gezwungen, nachdem er die mechanische Hypothese der Korpuskulartheorie und der experimentellen Methode der Kritik unterzogen hatte, die theologischen Probleme, welche das mechanistische Weltbild hinterlassen hatte mit seinem Naturmodell zusammenzuarbeiten. Historisch gesprochen, d. h. aus der Sicht des 17. Jh.s, versucht W. eine Synthese zwischen Naturwissenschaften, der Philosophie und Theologie auszuarbeiten, an der nicht wenige Denker der Neuzeit gescheitert sind.

2) So hatte der theologische Aspekt des W.schen Denkens, zentriert um den Gottesbegriff im letzten Teil von „Prozeß und Realität" („Abschließende Interpretation"), die Prozeßtheologie zur Folge. Sie ist eine Theologie, die besonders in den USA beheimatet ist und dabei ist, theologische Fragen im Sinne einer umfassenden Metaphysik der Natur neu zu formulieren. So sei zum Schluß noch kurz auf die, wenn auch kurze Geschichte der Prozeßtheologie (im engeren Sinne) eingegangen.

Als das Hauptwerk *PR* in deutscher Übersetzung erschien, wurde gerade zur rechten Zeit auch das einführende Standardwerk der Prozeßtheologie von J. B. Cobb Jr. und D. R. Griffin in deutscher Sprache zugänglich.[4] Besonders interessant dürfte für den deutschen Leser die Entwicklungsgeschichte des Prozeßdenkens sein. Verbunden damit ist eine ausgezeichnet kommentierte Bibliographie. Ein Anhang (B) gibt ferner einen ausgezeichneten Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand in der Prozeßtheologie wie auch der Prozeßphilosophie.

Der Begriff „Prozeßtheologie" geht zurück auf die fünfziger Jahre und wurde von einer Gruppe von Theologen und Philosophen an der Divinity School der Universität von Chicago geprägt.

Schon in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren hatte man dort dank Henry Nelson Wiemann ein starkes Interesse an christlichem Sozialengagement, an ‚Philosophie der Natur' und an Problemen menschlicher Erfahrung und Umwelt. Unter dem dortigen Einfluß von John Dewey (*Experience and Nature* 1925) hatte man versucht, die Geschichtswissenschaft, Soziologie, Pädagogik zu einer Theologie des Sozialen schöpferisch umzuformen. Hinzu kam der Einfluß von S. Alexander's *Space, Time, and Deity* (Die Grifford Lectures von 1916–17), von Jan Smuts' *Holism and Evolution* (1926), C. Lloyd Morgan's *Emergent Evolution* (Die Grifford Lectures von 1922), Henri Bergsons *L'Évolution Créatice* (1907), und nicht zuletzt von Whitehead selbst. Besonders dessen Gastvorlesung an der Universität von Chicago in den frühen dreißiger Jahren (wie etwa „Nature and Lifeless" und „Nature Alive", veröffentlicht als Kapitel III „Nature and Life" in *Modes of Thought*, 1968, ferner die relevanten Kapitel in *PR* und nicht minder das kleine Buch *Religion in Making*, 1926) hatten große Auswirkungen unter Lehrern und Studenten. Charles Hartshorne versuchte außerdem nicht nur die Lehren seines Meisters zu verbreiten, sondern auch eine eigene Position deutlich zu machen, so etwa in: *Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature* (1937). Später hat Hartshorne seine reife Doktrin dargelegt in Arbeiten wie: *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion* (1953), *The Logic of Perfection* (1962), *A Natural Theology for our Time* (1967) und: *Creative Synthesis and Philosophic Method* (1970). Auch sollte man erwähnen, daß Whiteheads Harvard-Kollege Ernest Hocking (z. B. *The Meaning of God and Human Experience*), ein Schüler von Josiah Royce und C. S. Peirce, Hartshorne positiv beeinflußt hat (Hartshorne und Paul Weiss sind die Herausgeber der *Collected Papers of C. S. Peirce* 1931–1934). Nach Whiteheads Tod war es Hartshorne, der die Richtung der Prozeßtheologie bestimmte.

Hartshornes Interesse liegt in der Verbindung einer Metaphysik mit der Religionsphilosophie im Sinne des ontologischen Arguments als Erfahrung der Realität Gottes. Hartshorne entwickelte eine Position, die er „Neoclassical Metaphysic" nannte, anders ausgedrückt: einen panpsychischen Realismus. Das Denkschema Hartshornes ähnelt dem spekulativen Modell W.s, so etwa die Lehre, daß die Welt aufgebaut ist – aus Empfindungen und Gefühlen, die wir in der Welt der Atome, Moleküle und Zelle als Energie und Impulse physisch registrieren können. Der Mensch wird als Ereignis von Erfahrungen verstanden, die ihrerseits immer wieder neue Erfahrungen möglich machen. Neue Empfindungen, Sinneswahrnehmungen oder Kraftsinne eröffnen neue Alternativen und neue Wege zu größerer Freiheit. Wichtig ist, wie schon bei W., die Kategorie der Relation. Die Idee von „to be related to", d. h. immer ein Bezogensein auf Etwas, heißt die Hartshornesche Grundformel der wirklichen Welt. Dies gilt auf mikro- wie auf makrokosmischer Ebene. Nichts bleibt isoliert; d. h. in der wirklichen Welt gibt es keine „Inseln".

Hartshorne entwickelt die Idee einer organischen Symmetrie. Gefühle und Empfindungen übernehmen die Funktion von Relationen. Hartshornes Gottesbegriff ist im Prozeß als schöpferischer Tätigkeit einbegriffen. Die organische Symmetrie drückt die vollkommene Relation zwischen Natur und Mensch, zwischen Gott und Mensch und zwischen Gott und Natur aus. Der nächste Begriff, der nach Hartshorne die Relation (in vollkommener Weise) zwischen Gott und Menschen beschreibt, heißt „Liebe". Die schöpferische Wirkung Gottes kommt durch „Liebe" als vollkommene Empfindung in der organischen Symmetrie zum Vorschein. ‚Prozeß' heißt: konkrete Relationen herzustellen und weiterzuentwickeln. Kurz: Hartshorne's philosophische Theologie oder auch ‚Prozeßtheologie' beinhaltet empirische, soziale, rationale und dialogische Elemente und Aspekte im Sinne einer systematisch offenen Dynamik.

Als andere Chicagoer Theologen von Einfluß seien endlich noch genannt: Daniel Day Williams (*What Present-Day Theologians Are Thinking*, 3. Aufl. 1967), Bernard Loomer („Christian Faith and Process Philosophy", in Journal of Religion 1949), oder auch Bernard Meland (*Fallible Forms and Symbols: Discourses on Method for a Theology of Culture*, 1976).

Gegenwärtig befinden sich die Vertreter der Prozeßtheologie zweiter Generation nicht mehr in Chicago. Heute bestimmen Schubert M. Ogden in Dallas (Texas) und John B. Cobb Jr. an der Claremont School of Theology in Claremont (California) die Diskussionen. Von Ogden sei erwähnt die Kritik an Bultman in seinem Buch *Christ without Myth* (1961). Cobb Jr.s wichtigstes Werk ist *A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead* (1965), in dem eine spezifische Whiteheadianische Theologie entwickelt wird.

Die Entwicklung der Prozeßtheologie ist noch lange nicht abgeschlossen. Probleme wie etwa menschliche Verantwortung gegenüber der Natur sind dabei noch detaillierter expliziert zu werden von Cobb Jr. Doch haben wir es mit klassischen Themen der Neuzeit zu tun: Natur, Mensch und Gott. Diese drei Problembereiche rücken mehr und mehr ins Rampenlicht der Auseinandersetzung über den Sinn des Lebens im letzten Viertel unseres Jahrhunderts. Das Prozeßdenken scheint für diese Bewältigung dieser Aufgabe nicht die schlechtesten Instrumente an die Hand zu geben.

[4] **Cobb,** John B. Jr. / **Griffin,** David R.: **Prozeß-Theologie.** Eine einführende Darstellung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 193 S. (Theologie der Ökumene Bd 17) kart. DM 34.–
Cobb, John Jr./**Griffin,** David Ray: **Process Theology.** An Introductory Exposition. – Philadelphia: The Westminster Press (1976). 192 S. kart. $ 6.95

Preuß, Horst Dietrich/**Berger,** Klaus: **Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments.** Erster Teil: Altes Testament/Zweiter Teil: Neues Testament. Register der biblischen Gattungen und Themen, Arbeitsfragen und Antworten. – Heidelberg: Quelle und Meyer (1980). IX, 237 S./V, 239–527 S. (UTB 887/972) kart. DM 19.80/22.80

Es scheint ein Zeichen verstärkter Zuwendung zur Bibel zu sein, daß in jüngster Zeit eine Vielzahl von biblischen Einführungen und Bibelkunden erscheint. Diese beiden Bände eines Alt- und eines Neutestamentlers geben im Vorwort des AT genau Auskunft über ihr Vorhaben und ihre Anlage. Sie wollen, vor allem Studenten der Theologie, die nötigen Kenntnisse über die Bibel vermitteln, näherhin neben Verweisen auf Inhalt, Aufbau, Querverweise auf thematisch verwendete Stücke und vor allem auf die Entsprechung AT/NT durch Aufweis der Formen und Gattungen der einzelnen Textvorlagen, sodann durch zusammenfassende Darstellung der für AT und NT wichtigsten Themen.

In der Darbietung des Stoffes wird so vorgegangen: Zuerst wird eine Hinführung zur betreffenden Schrift geboten; es folgt eine Grobgliederung mit Inhaltsangaben des Merkstoffs, eine Wiedergabe des Inhalts, eine Beschreibung der wichtigsten Textformen, eine Herausstellung der bedeutsamen Themen und der Bedeutung einer Schrift. Je entsprechend den einzelnen Schriftengruppen werden auch Sachthemen kurz dargestellt, z. B. Propheten, Paulus, usw. Ausführliche Register zu Textworten und Themen sind dem NT beigegeben. Für die Eigenarbeit an den Texten wird ein Aufgabenkatalog angeboten. Wertvoll ist die Hinweistabelle auf Texte, die es verdienen, daß man sie aufsagen oder doch nacherzählen kann.

Auf die eigentlichen Einleitungsfragen nach Verfasser, Zeit, Entstehung, Überlieferung und Aufnahme eines Buches in den Kanon wird verzichtet. Dafür stehen in derselben UTB-Reihe eigene Bände zur Verfügung.

Zunächst ist zu sagen, daß das Programm konsequent durchgeführt wird. Da und dort weitet sich die Inhaltsangabe nahezu zu einer Auslegung aus, die dabei auch – so z. B. bei wichtigen paulinischen Briefen – einige theologische Akzente erhält. Hier könnte und sollte bei weiteren Auflagen gestrafft werden im Interesse der Klarheit, Durchsichtigkeit und Merkbarkeit des Gebotenen. Ebenso würde die Ausgabe gewinnen durch die Straffung und Präzisierung von Zwischenüberschriften für die erläuterten biblischen Schriften. Könnte hier nicht auf entsprechende Bibelausgaben verwiesen werden?

Sehr hilfreich sind die Hinweise auf literarische Formen und Gattungen sowie deren „Sitz im Leben", besonders im Zusammenhang mit der Herausstellung der wichtigsten Themen und theologischen Aussagen der einzelnen Schriften; das gilt in besonderem Maße durch den Aufweis, wo und wie einzelne Texte und Themen im AT und NT aufgegriffen und dargestellt werden. Diese Verweise leisten Wichtiges für eine theologische Durchdringung der biblischen Botschaft. Dem wird nachgeholfen durch die Einschaltung von Hinweisen auf christliche Grundgebete, Hymnen und vor allem auf das evangelische Kirchengesangbuch.

An dieser Stelle tritt eine bewußt protestantische Ausrichtung dieser Hilfsbücher für Theologiestudenten hervor, die sich auch darin zeigt, daß die ökumenischen Bezeichnungen der biblischen Bücher, Namen und Realien nach den Loccumer Richtlinien, die auch vom Rat der Evangelischen Kirche und dem deutschen Evangelischen Bibelwerk gutgeheißen sind, nicht aufgegriffen wurden. Ebenso werden die sog. deuterokanonischen bzw. apokryphen Bücher nicht behandelt, auch auf die Problematik des christlichen Kanons des AT in den Ost- und Westkirchen nicht eingegangen, obwohl die hebräische Gliederung und Überlieferung des AT eingehend vermerkt wird. Dabei haben sich der Weltbund der Bibelgesellschaften und das römische Sekretariat für die Einheit der Christen bereits 1967 darauf geeiningt, in allen Bibeln die sog. (kathol. und orthodoxen) „Apokryphen" abzudrucken, in evangelischen Bibeln nach den Schriften des AT, vor denen des NT. Diese einseitig protestantische Ausrichtung bildet einen erheblichen Mangel dieser beiden Bände, nicht zuletzt im Blick auf die stattliche Zahl katholischer Theologiestudenten im deutschen Sprachbereich. (An einigen Stellen des NT, vor allem bei Paulus und den ‚katholischen' Briefen zeigt sich ebenfalls dieser protestantische Charakter in einigen Akzentsetzungen, auch in der Sprache.)

Der gebotene, umfängliche Wissensstoff ist jedoch vollauf zuverlässig und wird in geschickter Zuordnung zu den einzelnen biblischen Büchern geboten. Sehr brauchbar sind die reichhaltigen Register, wenn sie auch da und dort noch ergänzt werden könnten. Die Arbeitsfragen im Anhang sind nicht einheitlich; manche zielen auf Stoffeinprägung, manche haben jedoch theologischen Charakter (z. B. „Welche Texte des AT sind für ‚Königskritik' wichtig?" Wäre hier nicht besser zu fragen: Welche Texte des AT stehen positiv, welche negativ zum Königtum?; s. auch: „Wichtige Texte zum Thema: ‚Sozialkritik' bei den Propheten"). Hier würde sich empfehlen, das Ziel: Hilfe zur Stoffbeherrschung, konsequent zur Geltung zu bringen.

In summa: Sehr materialreiche, als Studienhilfen vollauf empfehlenswerte, dabei preiswerte Bände; doch sollten sie sobald als möglich von einem katholischen Fachmann ökumenisch ergänzt werden.

Passau Otto Knoch

Smend, Rudolf: **Die Entstehung des Alten Testaments.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1978). 237 S. (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf Bd 1) kart. DM 28.–

Wie Vf. selbst sagt (11), legt er hier ein Lehrbuch der Einleitung in das AT für Examenskandidaten der Theologie vor. Er will aber im Gegensatz zu anderen Handbüchern der Einleitung nicht von den vorliterarischen und literarischen Gattungen, sondern von den uns vorliegenden großen Einheiten ausgehen, um so einigermaßen sichere Ausgangspunkte zu haben, zweifellos ein löbliches Unternehmen. Gegenstand seines Werkes ist allerdings nur die hebräische Bibel.

Darum bespricht er zunächst Gestalt und Geschichte des hebräischen Kanons und dann die Geschichte des hebräischen Textes und der alten Übersetzungen. Da auf diesen Gebieten heute kaum Kontroversen bestehen, wenigstens was die Hauptergebnisse der Forschung anbelangt, konnte er sich kurz fassen und diesen Stoff auf 20 Seiten erschöpfend behandeln (13–32).

Im übrigen hält er sich an die Einteilung der hebräischen Bibel und behandelt in je einem Abschnitt das Gesetz, d. h. den Pentateuch (33–109), die „Früheren Propheten", d. h. die Bücher Jos, Ri, Sam und Kön (110–139), die „Späteren Propheten", d. h. unsere Prophetenbücher (140–187) und die „Schriften", d. h. die Bücher Ps, Ijob, Spr, die Megillot, Dan und das Chronistische Geschichtswerk, zu dem er Esra, Neh und Chr rechnet (188–229). Dabei geht er immer von der uns heute vorliegenden Gestalt aus und tastet sich von da zurück über die verschiedenen Redaktionen und „Quellen" zu den ältesten greifbaren Texten und schließlich zu den hinter den Texten liegenden Traditionen.

Dabei zeigt er bei aller notwendigen Knappheit und Beschränkung übersichtlich die wichtigsten Probleme auf, stellt die unterschiedlichen Positionen der Forscher und deren Begründungen dar, bezieht immer auch eine eigene Position, die freilich oft nur ein bescheidenes „vielleicht" oder „möglicherweise" sein kann, und stellt jeweils am Beginn eines Themas die wichtigste Literatur zusammen. Beim Pentateuch betrachtet er trotz gegenteiliger Ansicht mancher neuester Untersuchungen die „Quellen", J, E, JE und P für gesichert, weist Dtn dem Deuteronomistischen Geschichtswerk zu, möchte aber diese „Quellen" nicht einem einzelnen Autor, sondern eher „Schulen" zuschreiben. Auch rechnet er mit einer deuteronomistischen Redaktion innerhalb des ganzen Pentateuchs, die nicht eindeutig vom Jehowisten zu unterscheiden ist.

Die „Früheren Propheten" bildeten nach dem Vf. zusammen mit Dtn einst das Deuteronomistische Geschichtswerk, das aber einen langen und komplizierten Redaktionsprozeß durchgemacht hat. Auch bei den eigentlichen Prophetenbüchern hält Vf. eine gesunde Mitte zwischen zu konservativen Anschauungen und zu forsch vorgetratenen neuen Hypothesen. Auffallend ist hier nur die vorsichtige Andeutung, der „Gottesknecht" in Deuterojesaja könnte der Exilprophet selbst sein. Hinsichtlich des letzten Teils des hebräischen Kanons ist neben der bereits erwähnten Zurechnung von Esra und Neh zum Chronisten bemerkenswert das Schwanken des Vf.s bei der Datierung von Rut in die vorexilische oder nachexilische Zeit. Sonst wird in der Regel Hypothesen der Vorzug gegeben, die sich in den letzten Jahrzehnten bewährt haben und die von angesehenen Forschern vertreten werden.

Auf Anmerkungen wurde verzichtet; weniger Wichtiges und die Begründung der verschiedenen Ansichten von Forschern findet sich in Kleindruck zwischen dem Haupttext. Ein Stellenregister und ein wenig ergiebiges Sachregister stehen am Schluß des Bdes.

So ist ein für den Studenten sehr hilfreiches, weil übersichtliches und alles Wesentliche zusammenfassendes Studienbuch entstanden, das man auch allen Theologen anderer Fachrichtungen und allen Seelsorgern und Katecheten als praktisches Nachschlagewerk und als Orientierungshilfe empfehlen kann. Zu bedauern ist bei der heutigen ökumenischen Situation nur, daß sich Vf. auf den hebräischen Kanon beschränkt. Die deuterokanonischen Bücher, die sog. Apokryphen der evangelischen Theologie, hätten eine ebenso kenntnisreiche und übersichtliche Darstellung verdient, zumal sie immerhin auch von Luther übersetzt wurden und heute wieder in den meisten evangelischen Bibelausgaben stehen. Für die kleine Umfangerweiterung wären gewiß nicht nur die katholischen Theologiestudenten dankbar gewesen, denen man so leider diesen Bd nur mit Einschränkung empfehlen kann, weil sie darin einiges nicht finden, was immerhin auch zu ihrem Prüfungsstoff gehört. Ein anderes ökumenisches Desiderat ist erfreulicherweise berücksichtigt: Seit 1971 gibt es das „Ökumenische

Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien", an das sich Vf. weitgehend gehalten hat.

München Josef Scharbert

Berg, Sandra Beth: **The Book of Esther:** Motifs, Themes and Structure. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1979). XIV, 219 S. (SBL Diss. Series 44)

Gastmahl, Fasten, Purim, Königtum, Gehorsam/Ungehorsam sind die in Est dominierenden Motive. Diese Motive weisen auf bestimmte Themen wie Macht, Treue zum Judentum, seine Unantastbarkeit und die Umkehr der Ereignisse. Die Struktur ist gekennzeichnet durch symmetrische Reihen, Thesen und Antithesen, Wiederholungen, Konklusionen, Chiasmen und Trislegomena. Est scheint von der Josephsgeschichte (Gen 37–50) abhängig zu sein – auch in bezug auf die Theologie–, obwohl Einzelheiten noch zu klären sind. Die Verfasserin möchte das Buch eher in die hellenistische Zeit datieren.

Trier Werner Dommershausen

Aus den Psalmen leben. Das gemeinsame Gebet von Kirche und Synagoge neu erschlossen (Schriftleitung: Walter Strolz). – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 223 S., kart. DM 25.80

Die Psalmen nehmen eine Ausnahmestellung in der Weltliteratur ein. Sie sind von allen, auch den biblischen Büchern, das am meisten verbreitete Buch. Sie sind überdies das Buch, in dem Menschen, so verschieden sie sein mögen, ihre Identität finden, in dem sie sich unterbringen, mit dem sie in Lob, Dank und Bitte, in Klage, Sehnsucht und Hoffnung vor Gott hintreten können. Sie sind bis heute die gültigste Form des Gebets, die tiefste Grundlegung menschlicher Existenz. In dieser zentralen Aussage stimmen die sechzehn Ausleger der im vorgelegten Werk zusammengetragenen Auslegung zu sechszehn Psalmen ohne Einschränkung überein, ob sie nun katholisch, evangelisch oder auch jüdischen Glaubens sind. – Trotz dieser Gemeinsamkeit ist allerdings nicht zu übersehen, daß die Bearbeiter auch in der Tradition je ihrer Konfession stehen und sich so voneinander unterscheiden.

Die katholischen Autoren sind fast alle Alttestamentler. Das führt bei aller Eigenständigkeit zu einer gemeinsamen Grundlinie in der Auslegung, ob sie nun wie Zenger über Psalm 1, Füglister über Psalm 8, R. Schmid über Psalm 27, Stier über Psalm 73, Zeller über Psalm 86 schreiben. Aus dem genannten Rahmen fällt der Schriftleiter Strolz mit seinen philosophisch sinnierenden Überlegungen zu Psalm 90: „Gabe und Last der Zeit" heraus. Unter den katholischen Autoren verdient Stier mit: „Von der Leidensgeschichte eines Glaubens" besondere Erwähnung, weil er mit theologischer Tiefe und dichterischer Aussagekraft im Leid gereifte Glaubenserfahrung deutet und vermittelt.

Nur zwei evangelische Mitarbeiter melden sich zu Wort: Der Baseler Neutestamentler M. Barth mit seinen Überlegungen zu Psalm 16: „Leben dem Tode zum Trotz", der seine Aussagen aus atl Hoffnung und Verheißung hin zur ntl Erfüllung führt. – Ganz anderer Art ist die Meditation, die der Berner Systematiker Link zu Psalm 104: „Schöpfungsfreude und Zukunftsgewißheit" anstellt. Sie versucht, die beiden Leitworte aus dem Psalm heraus zu profilieren und ihren Gegenwartsbezug zu betonen.

Die Hälfte der Mitarbeiter, acht an der Zahl, und damit die größte Gruppe, gehört dem jüdischen Glauben an. In ihren Beiträgen (Priis, Psalm 19; Gradwohl, Psalm 42/43; Levinson, Psalm 51; Magonet, Psalm 73; Lauer, Psalm 91; E. Brocke, Psalm 109; Teichman, Psalm 122 und Friedlander, Psalm 139) ist die Bandbreite der Aussagen sehr weit gespannt und nimmt bisweilen den Charakter eines Bekenntnisses an. Nicht so sehr mit den uns geläufigen exegetischen Methoden als vielmehr aus der rabbinischen Tradition, die oft eigene, ja eigenwillige Wege der Interpretation beschreitet, wird hier der Sinn der Psalmen erschlossen. Starke existentielle Prägung erfährt die Auslegung dann, wenn die Autoren die Aussagen der Psalmen in der jüngsten leidvollen Geschichte der Juden bestätigt finden. Ihre Wirkung verfehlen die Ausführungen auch dort nicht, wo treffliche Parallelen der Weltliteratur deutende Kategorien liefern.

Alles in allem ein Buch, das zum Wesentlichen menschlicher Existenz führt, bisweilen nachdenklich stimmt, aber überall herausstellt, wie in den Psalmen der Mensch verstanden wird und wie er mit ihnen sein Leben von Gott vor Gott sinnvoll führen kann.

Regensburg Heinrich Groß

Hubmann, Franz D.: **Untersuchungen zu den Konfessionen** Jer 11,18–12,6 und Jer 15,10–21. – Würzburg: Echter 1978. 395 S. (Forschung zur Bibel Bd 30) kart. DM 48.–.

Die nüchterne, ja spröde Untersuchung nötigt einem bei gründlichem Durcharbeiten Respekt ab, und man kann nur hoffen, daß sie den ihr zukommenden Platz in der exegetischen Diskussion erhalten wird, obwohl Vf. wenig dafür getan hat, die Auswertung durch straffe Durchführung und mundgerechte Zusammenfassungen leicht zu machen. In methodischer Hinsicht wird ohne methodizistischen Leerlauf alles Brauchbare angewandt, namentlich auch die Strukturanalyse. Die Forschungsgeschichte wird stark berücksichtigt, was bei einer Untersuchung von zwei relativ kleinen Texten ungewöhnlich ist. Mit S. Schmidt (1685) als Senior werden sogar ältere Ausleger herangezogen, auf die Vf. bei der Behandlung von *māle'* in Jer 12,6 gestoßen ist (vgl. 12) und deren exegetische Behutsamkeit ihm offensichtlich zugesagt hat. Zu beachten ist, was die Arbeit nicht bieten will. In Anbetracht der schmalen Textbasis verzichtet sie auf eine durchgreifende Erörterung des Ursprungs der jeremianischen Konfessionen, obwohl sie in dieser Hinsicht eine Vermutung äußert. Aus demselben Grund hütet sie sich, eine Theorie über die Redaktion des Jer-Buches zu entwickeln, etwa im Sinne einer deuteronomistischen Redaktion, der sie sich – vielleicht zu Unrecht – nicht sonderlich gewogen zeigt. Vf. entschließt sich deshalb S. 300, Anm. 9, lieber von „Komposition" als von „Redaktion" zu sprechen. Man hat jedoch nicht den Eindruck, daß sich die enge Themenstellung nachteilig auswirkt. Wo es – wie bei der Frage der Doppelüberlieferungen – angezeigt ist, wird Vf. recht „umsichtig".

Nach einer Einführung (11–13) behandelt Teil I (15–175) Jer 11,18–12,6, und zwar forschungsgeschichtlich (17–46), textkritisch (hebräisches Strukturbild, Übersetzung und Anmerkungen) (47–56), literarkritisch (57–74), strukturanalytisch (75–108), unter dem Gesichtspunkt der Einordnung in den Kontext von 11,1–17 (109–131), anhand von schwerpunktartigen exegetischen Bemerkungen (133–163) und schließlich redaktionskritisch (165–175). Entsprechend verfährt Teil II (177–319) mit 15,10–21: Forschungsgeschichte (179–199), Text und Übersetzung mit Anmerkungen (201–211), Literarkritik (213–244), die zum guten Teil aus einem Exkurs über die Doppelüberlieferungen im Jer-Buch besteht (217–244), Strukturbeobachtungen (245–258), exegetische Bemerkungen (259–293) und Überlegungen zur Komposition (295–307). In dem letztgenannten redaktionskritischen Abschnitt werden auch kurz die Beziehungen zum Kontext beleuchtet, die in Teil I einen eigenen Abschnitt ausgemacht hatten; ferner werden kurz die beiden Perikopen 11,18–12,6 und 15,10–21 miteinander verglichen (305–307). Teil II schließt mit einer Zusammenfassung der Gesamtuntersuchung (309–319). Es folgen noch das Literaturverzeichnis (321–328), ein Autorenregister sowie ein Anhang mit Textblättern (hebräisch und – wenigstens in Form von textkritischen Angaben – auch griechisch) zu den Doppelüberlieferungen (333–395).

Die verschiedenen methodischen Schritte, die aufeinander abgestimmt sind und auch die Mithilfe der exegetischen Erklärung nicht verschmähen, führen zu dem Ergebnis, daß sowohl 11,18–12,6 als auch 15,10–21 aus je zwei jeremianischen Konfessionsworten und aus „kompositorischen" Elementen bestehen. Was 11,18–12,6 betrifft, bilden 11,18–20.22.23 (ohne „über die Männer von Anatot") und 12,1–5 den echt jeremianischen Grundbestand, und zwar als zwei ursprünglich unabhängige Einheiten. Als Entstehungshintergrund der beiden Konfessionsworte ist die Auseinandersetzung mit prophetischen Gegnern zu betrachten, eine Situation, die Vf. für alle Konfessionstexte des Jer-Buches in Anspruch nehmen möchte (vgl. 317). Der kompositorischen Bearbeitung werden zugerechnet 11,21, ferner die Verbindung „über die Männer von Anatot" in 11,23 sowie 12,6. Das sind ausgerechnet die biographisch konkret anmutenden Verse. In Wirklichkeit sind sie interpretativer Natur und im Rückblick eines Späteren geschrieben, der sich an Dtn 13,2–6 inspirierte. Die Zusätze bewirken literarisch, daß 11,18–12,6 nun als zusammenhängender Dialog zwischen Jeremia und Jahwe erscheint. Die Sinnebene, auf der die neue kompositionelle Einheit liegt, ist identisch mit der von 11,1–14, weshalb diese (nachjeremianische) Einheit in die Untersuchung einbezogen wurde. Eine revolutionierende Konsequenz der Position des Vf.s: Die fast übliche Verlegung von 12,6 hinter 11,18 (vgl. die Zitatensammlung S. 40 und die Tabelle S. 42; zuletzt sogar BHS) ist weder traditionskritisch noch literarkritisch vertretbar. In 15,10–21 haben 15,10–12 und 15,15–19 als zwei ursprünglich selbständige, echt jeremianische Einheiten zu gelten. Auch sie entstammen der Auseinandersetzung mit prophetischen Gegnern.

Durch die Erweiterungen 15,13–14 und 15,20 ist analog zu 11,18–12,6 eine einheitliche Komposition entstanden, die der von 11,18–12,6 sogar formal ähnlich ist, was übrigens die Themenwahl des Vf.s erklärt und rechtfertigt. Die Erweiterungen 15,13–14 und 15,20 sind diesmal keine Originalschöpfungen des Bearbeiters, sondern im Zusammenhang mit den Doppelüberlieferungen 17,3–4 bzw. 1,18–19 zu sehen, denen gegenüber sie sekundär sind. Dieser Sachverhalt veranlaßte den Vf. zu einem Exkurs über die jeremianischen Doppelüberlieferungen. Es ergibt sich u. a., daß weder 15,13–14 nach 17,3–4 zu korrigieren noch eine der beiden Stellen zu streichen ist. Zu der in Aussicht gestellten Untersuchung über die Doppelüberlieferungen bei Jeremia (vgl. 13 u. 314), gerade auch mit dem Blick auf die Entstehung des Jer-Buches, kann man den Vf. nur ermuntern. – Die zahlreichen exegetischen Einzelergebnisse, die sich aus der Bestimmung der jeremianischen Ursprungssituation und der kompositorischen Aussage ergeben bzw. mit ihnen zusammenhängen, können hier nicht nachgezeichnet werden. Besonders erwähnt seien die Erklärung von *māle'* in 12,6 (Exkurs 97–106) und die Behandlung von 11,15 (120–128).

Zu wesentlicher Kritik fühlt sich der Rezensent nicht herausgefordert. Andererseits ist selbstverständlich, daß die Positionen des Vf.s ihrer Natur nach nicht „übernommen" werden dürfen, sondern intensiven und totalen Nachvollzug fordern. Es ist ja keine Kleinigkeit, daß die Anatot-Stellen 11,21.23 und die damit zusammenhängende Stelle 12,6 nicht erlebnisecht sein sollen.

Die elliptische Auffassung des *'ittāk* in 12,3 („ob es mit dir ist") scheint dem Vf. fraglos richtig zu sein. Vielleicht bedeutet es schlicht „bei dir selbst" (vgl. z. B. Gn 40,14 und im übrigen das in dieser Hinsicht besonders sorgfältige Lexikon von Brown-Driver-Briggs, s. v., Nr. 3). – Die Beobachtungen zur abnehmenden Zahl der Worte bei den vier Zitaten in 11,18–12,6 (96f) wollen nicht recht zum exegetischen Habitus des Vf.s passen. – Die Vokalisation von *wᵉdibbartām* in 11,2 (vgl. 111, Anm. 7) bedarf einer Klarstellung, da W. Rudolph (Jeremia, z. St.) von einem Druckfehler der BHK spricht, andererseits aber BHS dieselbe Lesart aufweist. Was steht nun wirklich im Leningradensis? – Man vermißt (z. B. 242f) einen Hinweis auf die bekannte Tatsache, daß am Jer-Buch zwei griechische Übersetzer gearbeitet haben, wobei die Scheidungslinie zwischen Jer 28 und 29 (LXX) verläuft. – Trotz bemerkenswerter Sorgfalt des Vf.s sind einige kleinere Versehen aufgefallen: S. 34, Anm. 19: Klaagliederen; S. 36, Anm. 2: œuvre; S. 52, Anm. 10, Z. 10: Opera minora; S. 55, Anm. 28, Z. 4: fiduciam; S. 56, Z. 12: statt S. 131 wohl S. 148; S. 94, Z. 13: statt S. 80 lies S. 95; S. 141, Z. 2: Pu'lal; S. 208, Z. 13: sidêros (mit Eta); S. 235 u. S. 372 ist als Parallele zu Jer 48,45–46 neben Num 21,27–29 auch Num 24,17 zu nennen; S. 372 ist der Verweis auf Num 24 für die Variante *wqrqr* nicht ohne weiteres verständlich; S. 323, Z. 6: linguae statt in linguae; S. 325: Maurer statt Mauerer.

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Riesener, Ingrid: **Der Stamm עבד im Alten Testament.** Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden. – Berlin, New York: de Gruyter 1979. VIII, 296 S. (Beiheft zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 149) Lw. DM 132.–

Die von der Kirchlichen Hochschule Berlin angenommene Diss. setzt sich als Ziel die Bestimmung der „Grundbedeutung des Wortes עבד [ᶜäbäd] im Zusammenhang mit anderen Derivaten des Stammes עבד" (4f) und die Erhellung möglicher Bedeutungswandlungen „im Verständnis der verschiedenen zum Stamm עבד gehörenden Wörter" (5). Für die Erreichung dieses Zieles und um gleichzeitig die „Anwendungsmöglichkeit neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden" (8) für die Arbeit an atl Texten aufzeigen zu können, wählt Vf.in die synchronische und diachronische Betrachtungsweise als Hauptarbeitsmethoden, wodurch auch die beiden Hauptteile der Untersuchung (8–111; 112–267) abgesteckt sind. Die in der Einleitung (1–7) kurz vorgestellten Beispiele für die Mehrdeutigkeit des Wortes עבד lassen die Einbeziehung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden geradezu als wünschenswert erscheinen, wenngleich dadurch auch nicht geringe Erwartungen hinsichtlich der Effektivität geweckt werden.

In fünf Kap. wird die synchronische Untersuchung der von der Basis עבד abgeleiteten Wörter durchgeführt. Zunächst (2.1, S. 8–15) wird die „Wortfamilie und Wortbildungslehre" von עבד, עבד, עבד, עבדה, עבדה, עבדה, עבד, עבד, מעבד [ᶜäbäd, ᶜabad . . .] und der mit עבד gebildeten Eigennamen anhand spezieller Literatur und in der herkömmlichen Weise dargestellt. Die exkursorisch kurz angesprochene Frage, ob das Substantiv vom Verb oder das Verb vom Substantiv deriviert resp. denominiert ist, wird mangels eines sicheren Entscheidungskriteriums offen gelassen. Aufgrund ihrer Frequenz werden עבד, עבד, עבדה zur alleinigen Grundlage der weiteren Untersuchung erklärt.

Unter 2.2 (15–32) werden syntaktische Beobachtungen angestellt (bei עבד Suffix- und Cs-Verbindungen, sowie die Verwendung mit der Präposition ל und die Konstruktion mit היה ; beim Verb sind es die sog. Tempora, die Stammesmodifikationen und der Objektgebrauch, die einer genaueren Beschreibung unterzogen werden. Ähnlich wird bei עבדה verfahren.). Vor allem der Exkurs zur Konstruktion mit היה ist dabei recht informativ, auch wegen der über die עבד-Belege hinausgehenden Textbeispiele. Überzeugend ist dabei besonders die Bedeutungsdifferenzierung zwischen einem kontinuierlichen (עבד als Chabar im NS) und einem diskontinuierlichen, zeitlich begrenzten (mit היה) עבד-Sein. Das Fehlen von Piᶜel-Formen beim Verb wird im Anschluß an Ernst Jenni (Das hebräische Piᶜel, Zürich 1968) aus dem „Charakter dieses Verbs" (29) erklärt. Die bei den Objektverbindungen beobachtete Frequenz der (religiös-) theologischen Begriffe wird bereits jetzt (!) ebenso wie vorher schon die Wendung עבד יהוה hauptsächlich auf die Bedeutung „kultisch – religiös" (31f) eingeengt, „. . . bei עבדה schließlich überwiegt der kultische Gebrauch offensichtlich, . . ." (32).

Das dritte Kap. bietet die Analyse der referentiellen Bedeutung der drei Untersuchungsbegriffe, um extralinguale Faktoren für die semantische Analyse zu gewinnen. Mittels Merkmalbestimmung – in übersichtlichen Schemata (45, 50, 52) grafisch festgehalten – werden weitere, wenn auch noch zugegebenermaßen grobe Bedeutungsdifferenzierungen erhoben. Ein weiteres Kap. beschäftigt sich sehr ausführlich mit der Wortfelduntersuchung (2.4, S. 54–106), ihrer bisherigen Verwendung in der atl Exegese, ihrer Entwicklung in der Sprachwissenschaft überhaupt (Ansätze bei J. Trier und L. Weisgerber) sowie deren Bedeutung und Anwendung für die anstehende Untersuchung. Nach einer methodisch sehr deutlichen Präzisierung (Definition, 75) werden dann die Wortfelder von עבד und עבדה, nicht von עבד [ᶜabad] exemplarisch an einem dem „profanen" und einem dem „religiösen" Bereich zugeordneten Wortfeld dargestellt und wiederum in recht anschaulichen Grafiken (88, 105) festgehalten. Die synchronische Betrachtung kommt in einem letzten Kap. (2,5, S. 106–111) mit der Frequenzanalyse (ebenfalls mit einer Tabelle, 106f, und einer Grafik, 110) zum Abschluß. Die Klärung einiger in der Frequenzanalyse sichtbar gewordener Auffälligkeit in der Streuung im „kultisch-religiösen" Gebrauch wird für die diachronische Untersuchung in Aussicht gestellt.

Die „diachronische Betrachtung" wird sodann in Konsequenz der in der synchronischen Analyse eingeführten Zweiteilung in zwei Kap. getrennt nach „nichtreligiösem" (3.1, 112–159) und „religiösem" (3.2, 160–267) Gebrauch durchgeführt. Während dabei der „nichtreligiöse" Sprachgebrauch nach sachlich-inhaltlichen Kategorien (Institut der Sklaverei, 3.1.1, des Königtums, 3.1.2, und formelhafter Gebrauch, 3.1.3) gegliedert untersucht wird, werden für den „religiösen" Gebrauch Alter und literarische Schichtung der atl Schriften als Gliederungs- und Vorgehensraster gewählt. Dabei wird – offensichtlich bewußt – auf eigene, nach den methodischen Schritten der Exegese angelegten Kontextanalysen verzichtet und weitgehend auf die in der Forschung bisher erzielten Ergebnisse in Literar-, Traditions- und Redaktionskritik für die entsprechenden Kontexte zurückgegriffen. Das führt dazu, daß die diachronische Betrachtung z. T. auf äußerst knappe, manchmal sehr an der Oberfläche haftenden Verweise auf andere Kontextbegriffe des Untersuchungsgegenstandes reduziert geboten wird. Mag diese Beschränkung auch wegen der Materialfülle verständlich sein, gerechtfertigt ist sie deshalb keinesfalls und dem selbstgesetzten Ziel ist sie sogar abträglich.

Die unter 4. gebotene Zusammenfassung trägt keine neuen Einsichten in Art einer Synthese mehr ein. Sie liest sich eher wie ein ausführlicheres Inhaltsverzeichnis. Eine reichhaltige Literaturliste, ein Bibelstellen- und ein Begriffsregister der hebräischen Untersuchungsbegriffe schließen die Untersuchung ab.

Da Rez. aufgrund einer eigenen Untersuchung (Jahwe dienen – Göttern dienen. Terminologische, literarische und semantische Untersuchung einer theologischen Aussage zum Gottesverhältnis im Alten Testament, BBB 45, Köln – Bonn, 1975) zwar mit dem Material des Untersuchungsgegenstandes vertraut, jedoch wegen seiner vor allem für den theologischen Gebrauch des Verbs z. T. entgegengesetzten Schlußfolgerungen nicht ganz unvoreingenommen ist, möchte er seine kritische Würdigung zunächst und vorwiegend an den von Vf.in in der Aufgaben- und Zielformulierung selbst aufgestellten Postulaten ausrichten.

Richtig erkennt Vf.in die Bedeutung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden für eine terminologische Untersuchung eines atl Begriffs. Die von ihr gewählte Betrachtungsweise der Synchronie und Diachronie ist deshalb nicht nur angemessen, sondern früheren, vergleichbaren Untersuchungen gegenüber auch weiterführend zu nennen. Im ersten Hauptteil erweist sich diese Methodenwahl auch als wertvoll und effektiv: Wertvoll, weil hier beispielhaft die Anwendung sprachwissenschaftlicher Methoden (syntaktische, referentielle, und Wortfeld-Analyse) für eine solche Untersuchung gezeigt wird. Effektiv und weiterführend, weil sich gerade in der Wortfelduntersuchung zeigt, welchen Grad an se-

mantischer Präzisierung man dadurch erreichen kann. (Sehr überzeugend und die wissenschaftliche Diskussion wirklich weiterführend sind m. E. vor allem die Ausführungen zu אמה und שפחה, 76–83.)

Gerade wegen der großen Konsequenz (inkonsequent ist nur, daß das Verb von einer Wortfeldanalyse ausgenommen wird), mit der sich Vf.in im ersten Hauptteil an ihre aufgestellten Postulate hält, ist sie hier auch am meisten überzeugend, vor allem was die Bestimmung der Grundbedeutung der beiden Substantive betrifft. Aber diese Konsequenz läßt sie leider im zweiten Hauptteil weitgehend vermissen. Das liegt m. E. einmal daran – wie schon angedeutet –, daß auf jegliche literar-, form-, gattungs-, traditions- und redaktionskritische Fragestellung und Analysen verzichtet wird. Eine diachronische Betrachtung ist jedoch ohne eine eingehendere Analyse eines Kontextes nicht möglich. Zum anderen aber beruht der Mangel des zweiten Hauptteils auf der zu frühzeitigen Festlegung des theologischen Sprachgebrauchs auf den kultischen Bereich (überhaupt muß man fragen, ob Kategorien wie „profan" und „kultisch-religiös" als Oppositionspaare atl Texten angemessen sind). Eine eingehendere Auseinandersetzung kann an dieser Stelle nicht erfolgen (diesbezüglich verweise ich auf meine o. a. Untersuchung, vor allem dort 181–235 und 503–586). Aber eine Frage muß doch einmal gestellt werden: Was berechtigt eigentlich dazu, einen Stamm wie עבד und dessen Derivate, denen zwar selbstredend Mehrdeutigkeit eignet, immer dann gleich auf einen konkreten Bedeutungsbereich, wie ihn der Kult darstellt, einzuengen, wenn sie Verbindungen mit theologischen Begriffen eingehen? Jedenfalls ist doch recht auffallend – und hier wirkt sich die fehlende Wortfelduntersuchung zum Verb in der Tat als folgenschwerer Mangel aus –, daß עבד mit theologischen Objekten (Gottes- und Fremdgötterbezeichnungen) nie oder nur ganz selten im Kontext eindeutig kultischer Termini zu finden ist (vgl. dazu Jahwe dienen..., 73–80, und den Exkurs „Niederfallen vor", 172–178). So sehr deshalb auch die besprochene Untersuchung im ersten Teil weitgehend überzeugt und daher ihre Lektüre empfohlen werden kann, so wenig ertragreich ist sie im zweiten Teil, vor allem was die semantische Bestimmung des theologischen Gebrauch des Verbs betrifft. Denn mit „kultisch" kommt diese Bestimmung nicht über die bereits von H. Gunkel gegebene („Verrichtung einer gottesdienstlichen Feier", vgl. dazu meine Untersuchung, 1–4) hinaus.

Abschließend seien einige Schreibversehen und Druckfehler notiert:

S. 16, 10. Z. v. u. (bei Index 6) lies עבד אברהם statt עבד אבדהם.

S. 30, 1. Z. v. u. muß es wohl heißen „bei intransitivem", statt „... transitivem".

S. 31, Anm. 61, 2. Z. lies עבדי יהוה statt עבדי יהיה.

S. 38, Anm. 14, 1. Z. lies עבד יהוה statt עבד יהיה.

S. 83, 6. Z. v. u. lies כסף statt כסף.

S. 112, Anm. 1, 1. Z. lies עבדים statt עבדים.

S. 115, 11. Z. v. o. lies AT statt At.

S. 141, 16 Z. v. o. lies עולם statt עולט.

S. 207, 8 Z. v. u. lies Hištafel statt Histafel.

S. 294, hebr. Register, erste Spalte, 1. Z. v. u. lies עבד אדום statt אבד אדום

Aachen Johannes P. Floß

Pesch, Rudolf/**Kratz,** Reinhard: **So liest man synoptisch.** Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. Bd VI/VII: Passionsgeschichte, 1./2. Teil. – Frankfurt/M.: Knecht (1979/1980). 112 S./174 S. br. DM 15.80/25.–

Die beiden letzten Bde zu „So liest man synoptisch" (vgl. ThRv 73, 1977, 380f; 74, 1978, 379f) behandeln die Leidens- und Auferstehungsberichte der synoptischen Evangelien. Der 1. Teilband führt in den „ersten Teil der Passionsgeschichte" ein. Einem (kurzen) Vorwort und dem Inhaltsverzeichnis schließt sich eine „Einführung" (11–14) an, die grundsätzliche Aussagen zur Passionsgeschichte als „dem Grundstock der Evangelienschreibung überhaupt" (11) macht. Die Auslegung (18–108) folgt nun wieder dem Markusfaden, allerdings nur „teilweise", da die vorgenommene Textauswahl aus Mk 8,27–13,37 sich an der „vormarkinischen Passionsgeschichte" orientiert.

Hier tangiert der Kommentar ein literarkritisches Problem, das nicht nur den in Bd I S. 9 angesprochenen Zielgruppen einige Schwierigkeiten bereiten wird, sondern in der exegetischen Diskussion überhaupt immer wieder zu Interpretationsdifferenzen führt. Sind „die Stoffe der vormarkinischen Passionsgeschichte, die Markus, soweit erkennbar (Hervorhebung v. Rez.), fast unverändert übernommen hat" (12), eindeutig auszumachen? Muß bei einer Rekonstruktion nicht vieles hypothetisch, ja subjektiv („nach unserem Urteil", 11) bleiben? Die Aut. versuchen in einem Exkurs (warum erst am Ende des Kommentars?) eine Antwort und Begründung zu geben. Doch ist auch dieser Exkurs, schon wegen seiner Kürze (vgl. bereits ThRv 74 [1978] 379), wohl kaum geeignet, das Problem einer vormarkinischen Passionsgeschichte zu klären, da der Leser einerseits verwiesen wird auf einen gleichlautenden Exkurs im 2. Bd des Markuskommentars von R. Pesch, andererseits durch Vermutungsaussagen sehr bald selber spürt, wie sehr gerade diese Frage im Hypothetischen bleibt (die Betonung der Dreiergliederung als bedeutendes Kompositionsprinzip ist in der Tat beachtenswert, ist aber nicht unbedingt überzeugend).

Trotz dieser kritischen Anfrage ist auch der vorliegende 6. Bd wieder eine vorzügliche Anleitung, das „Geschäft" der synoptischen Lektüre zu erlernen und immer besser und tiefer in es einzudringen. Wieder sind den behandelten Perikopen „Aufgaben" angefügt, um den Leser zum selbständigen Denken und zur Weiterarbeit zu bewegen.

Ungewöhnlich sind die Abkürzungen Henäth und Hengr für äthiop. bzw. griech. Henoch-Buch; S. 43 Aufgabe 1 muß es wohl heißen „Zweiter" Petrusbrief; S. 97 Mitte: Heuchelei statt Heuchlei.

Mit dem 2. Teilband findet das Werk, dessen erster Teilband 1975 erschienen war, seinen Abschluß.

Der letzte Bd folgt wieder ganz dem Markusfaden. Besondere Aufmerksamkeit wird bei der Auslegung der Frage nach der Vorlage für die lk Passionsgeschichte gewidmet, „da in der Forschung häufiger die Abhängigkeit des Lukas von einer Sonderform der Passionsgeschichte neben Markus behauptet worden ist" (11). In zwei Exkursen – Exk. 1: Die mattäische Passionsgeschichte (166–169); Exk. 2: Die lukanische Passionsgeschichte (170–173) – werden „kurze Charakterisierungen" der von Markus abhängigen Passionsgeschichten vorgelegt und die theologische Besonderheit der mt und lk Berichte aufgezeigt. In Exk. 2 wird einsichtig gemacht, daß für Lukas keine Sonderpassionsvorlage zu postulieren ist, daß der dritte Evangelist vielmehr unmittelbar von Markus abhängig ist. Darüber hinaus wird in beiden Exkursen auch kurz auf das mt und lk Sondergut eingegangen, das bei der eigentlichen Exegese (16–165) nur zum geringen Teil berücksichtigt wird.

Da nun die „Einleitung und der Kommentar" zu den synoptischen Evangelien abgeschlossen vorliegt, darf der Rez. noch einmal wiederholen, was er in früheren Besprechungen bereits mehrfach hervorgehoben hat: Die 7 Teilbände bieten eine hervorragende Arbeitshilfe und führen didaktisch geschickt in die mit der heutigen Exegese verbundenen Schwierigkeiten ein. Sie bauen Schritt für Schritt Verstehensschranken ab, die eine manchmal sich zu forsch gebende und zu fachspezifisch orientierte Exegese aufgerichtet hat. Vor allem aber: Trotz der vielen methodisch und textanalytisch erforderlichen Einzelaussagen, trotz der zahlreichen, aber wissenschaftlich notwendigen Detailuntersuchungen, gerät die um Einheitlichkeit, Ganzheit und Verständlichkeit bemühte Darstellung nie aus dem Blickfeld. Denn die Einsicht, daß jede Exegese immer der alle ntl Schriften beherrschenden theologischen Aussage dienen muß, haben die Autoren R. Pesch und R. Kratz in allen 7 Bden konsequent durchgehalten. So bleibt nur noch zu wünschen, daß das Werk viele Leser finden möge, für die nach Lektüre und Studium des „Arbeitsbuches" Schriftlesung und Schriftauslegung nicht mehr unangenehme Last, sondern großer Gewinn sein werden.

Bochum Alexander Sand

Latourelle, René: **L'accès à Jésus par les évangiles.** Histoire et herméneutique. – Paris, Tournai/Montréal: Desclée & Cie/Bellarmin 1978. 270 S. (Recherches 20 Théologie) kart. FF 39.–

Professeur de théologie fondamentale à l'Université Grégorienne de Rome, l'auteur a l'intention de publier, en trois volumes, une démonstration générale de la crédibilité du christianisme. La démarche de ce premier volume est historique et herméneutique: on s'y interroge sur la mesure dans laquelle les évangiles peuvent nous donner accès au Jésus de l'histoire. Les deux volumes suivants seront consacrés l'un à une approche philosophique: le message de Jésus en tant qu'il donne un sens à l'existence humaine; l'autre à une approche théologique: Jésus en tant que révélation du mystère de Dieu.

Le volume qui nous est parvenu commence par poser le problème historique et esquisser à grands traits les réponses qui lui ont été données. On explique par l'attitude négative de R. Bultmann une réaction qui s'est présentée en trois vagues successives, la première se caractérisant par

son souci de rétablir une continuité historique entre le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire (J. Jeremias, E. Käsemann, G. Bornkamm), la deuxième mettant l'accent sur la question herméneutique (J. M. Robinson, E. Fuchs, G. Ebeling), la troisième se plaçant sur le terrain de la christologie (W. Pannenberg, J. Moltmann, etc.). L'exposé se termine par une vue d'ensemble sur les axes de la recherche actuelle. On nous propose ensuite quelques précisions méthodologiques: sur le genre littéraire «évangile» et sur la nature de la connaissance historique. On arrive ainsi aux arguments sur lesquels s'appuie la thèse de la possibilité de remonter des évangiles au Jésus de l'histoire. L'exposé s'attarde surtout sur le rôle médiateur de l'Église primitive, grâce aux liens qui l'unissent à la communauté prépascale des disciples de Jésus. On n'en méconnaît pas pour autant la médiation des évangélistes, mise en valeur (pour ce qui concerne les Synoptiques) par la Redaktionsgeschichte, qui doit rendre sensible à la liberté avec laquelle nous sont transmis les matériaux évangéliques, mais aussi aux limites de cette liberté. Le dernier chapitre fournit une bonne mise au point sur la question des critères d'historicité. L'ouvrage se termine par une conclusion synthétique qui regroupe et complète les résultats obtenus en cours de route.

L'objectif que se propose cet ouvrage n'invite pas à y chercher des thèses très originales: ce qu'il offre avant tout, c'est un cadre de travail. C'est en cela aussi que se situe son principal mérite. Il faut rendre hommage à la clarté de l'exposé, aux qualités pédagogiques dont témoigne un professeur habitué à initier des élèves aux méthodes du travail théologique. Cette clarté ne va pas sans inconvénients: comment y arriver sans simplifier excessivement une réalité complexe? En disant cela, nous ne visons pas tant la présentation qui nous est faite en quelques lignes de la pensée de tel ou tel auteur: il est évident que des résumés de ce genre ne constituent qu'une orientation. Nous nous sentons beaucoup plus gêné quand, nous parlant du langage du «milieu ecclésial primitif», l'auteur prend, par exemple, le recours à la catégorie du «témoignage» dans les Actes comme un écho direct du vocabulaire de la première communauté chrétienne, tout en reconnaissant qu'il s'agit là d'une terminologie qui caractérise les Actes et la théologie de Luc; ou quand on cherche, au titre «d'apôtre» employé par Luc et par Paul, une sorte de commun dénominateur qui remonterait à l'Église primitive. Dans une argumentation qui se veut historique, un peu plus de rigueur eût été de mise. C'est donc comme vue d'ensemble, plus que dans le détail de ses exemples, que cet ouvrage rendra service aux étudiants, auxquels il est plus directement destiné. Ses indications bibliographiques, abondantes, permettront de pousser plus avant les recherches.

Ottignies (Belgien) Jacques Dupont

Hübner, Hans: **Das Gesetz in der synoptischen Tradition.** Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition. – Witten: Luther Verlag 1973. 261 Seiten. kart. DM 70.–

Wie der Untertitel der von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhruniversität Bochum angenommenen Habil.-schrift andeutet, bezieht sich Vf. mit seiner Arbeit auf eine These. E. Stauffers. Sie gab ihm, wie er S. 12 betont, glücklicherweise jedoch nur eine „erste Anregung" zu seiner Untersuchung des Gesetzesverständnisses, die er unter die leitende Frage stellt: „Inwiefern wurde in der synoptischen Tradition durch ihre verschiedenen Schichten hindurch der Standpunkt Jesu durchgehalten bzw. nicht durchgehalten?" (11)

H. setzt im ersten Kap. (15–39) „bei der nomistischen oder angeblich nomistischen" Position des Matthäus mit einer Untersuchung von Mt 5,17–20 ein (vgl. 11). Von der Konkretion dieses matthäischen Programms in den Anthithesen her soll im zweiten Kap. (40–112) „ein erster Durchblick von Matthäus zu Jesus" gewonnen werden. Die zweite, dritte, vierte und fünfte Antithese werden untersucht. Für die Erfassung der Stellung Jesu zum Sabbat und zur kultischen Reinheit und ihre Verarbeitung in der synoptischen Tradition bilden Mk 2,23–28 (im dritten Kap.: 113–141) und Mk 7,1–23 (im vierten Kap.: 142–195) den Ausgangspunkt. Das letzte Kap. (196–236) faßt die Ergebnisse im Hinblick auf die einzelnen Traditionsschichten zusammen. H. verbindet damit die Frage, wie „im Laufe der synoptischen Tradition die Autorität Jesu verstanden" wird, „mit der er über das Gesetz geredet bzw. sich über das Gesetz stellt", um schließlich nach Jesu eigenem Gesetzesverständnis und von diesem her nochmals nach der Bedeutung der Antithesen der Bergpredigt zu fragen. Ein knappes Nachwort (237–239) prüft die Angemessenheit der Staufferschen Terminologie und schlägt vor, den schillernden Ausdruck „Rejudaisierung" durch „Rethoraisierung" zu ersetzen. Es folgen ein Literaturverzeichnis (240–256) und ein Autorenregister (257–261).

Im Zusammenhang mit den Interpretationen berücksichtigt H. die jeweilige Forschungsdiskussion ausführlich und geht speziell auch auf das jüdische Verständnis der in Frage kommenden Gesetzesforderungen ein. Für die synoptische Überlieferung kommt er zu folgendem Ergebnis:

Da alle Traditionsschichten übereinstimmend berichten, daß Jesus „wesentliche Teile des mosaischen Gesetzes außer Kraft gesetzt hat", dürfte dieser Befund der historischen Wirklichkeit entsprechen (226). H. modifiziert die These H. Brauns von der „Ungrundsätzlichkeit" der Thora-Verschärfung Jesu. Wenn aus ihr die „Grundsätzlichkeit der Anerkennung der Thora" gefolgert würde, entspräche dies nicht der Position Jesu. Zwar gehe es Jesus nicht um eine „grundsätzliche Abrogation aller Thorainhalte", doch beseitige er, indem er als letzte Autorität allein „den Willen des Vaters als Forderung absoluter Nächstenliebe" gelten lasse, die formale Autorität des Gesetzes. „Nur wo es aus materialen Gründen den Menschen fordert, da gilt es". So komme es einerseits zur Radikalisierung der Thora, andererseits zu ihrer Aufhebung in der Verkündigung Jesu (79f). In Lk 16, 16a findet H. bereits durch Jesus „im programmatischen Sinn" die Außerkraftsetzung des Gesetzes ausgesprochen (227). Sowohl die Rückführung der Lk-Fassung auf Jesus als auch ihre Interpretation (vgl. 28–31.227f) bedürfen weiterer Diskussion.

Markus habe die Abrogation des Gesetzes, die er in der Überlieferung vorfand, „bewußt in sein Evangelium eingebaut" (213); er „denkt nicht im geringsten nomistisch. Eher sind Anzeichen dafür vorhanden, daß er das Gesetz als solches ablehnt" (226). Das Urteil über die Logienquelle bleibt ambivalent, da H. für diese Tradition nicht nur Mt 5,18/Lk 16,17, sondern auch Lk 16,16a (im obigen Sinn) in Anspruch nimmt (212f).

Lukas vermeide zwar „antinomistische Spitzen" im Munde Jesu, sei selbst aber kein Nomist. „Er läßt Jesus nur deshalb nicht die Thora außer Kraft setzen, weil dies der Zeit der Kirche vorbehalten bleibt" (207f). Differenzierter urteilt H. S. 182–191, wo er von wesentlichen Teilen des mosaischen Gesetzes, nämlich den Speisegesetzen und der Beschneidung, spricht. Doch wäre hier noch stärker Lk 16,17 (vgl. 17.29) zu beachten. Die Außerkraftsetzung des Gesetzes dürfte nach Lukas nur für Einzelfälle und im Hinblick auf die Heidenmission gelten.

Im Matthäus-Evangelium stellt H. einerseits die Bewahrung bzw. Wiederherstellung der Autorität der Thora und eine Abschwächung vorgegebener Gesetzeskritik fest, andererseits modifiziere jedoch Matthäus das jüdische Gesetzesverständnis, indem er das Liebesgebot als das „kritische Materialprinzip" des Gesetzes ansieht (vgl. 196f).

Die Ergebnisse fußen auf einer relativ kleinen Auswahl von Texten, von denen H. hofft, daß er mit ihnen „Symptomatisches und somit Wesentliches" (12) getroffen habe. Daß es sich um wesentliche Texte handelt, ist kaum zu bezweifeln; dennoch ruft das punktuelle Vorgehen Bedenken hervor. Denn die Einzelaussage gewinnt ihr spezifisches Profil erst im Rahmen des weit komplexeren Befundes der einzelnen Traditionsschicht und im Kontext der jeweiligen historisch/soziokulturellen Bedingungen. Da solche umfassenden Untersuchungen der einzelnen Traditionsschichten fehlen, bleiben Hs. Interpretationen – nicht nur bei der Logienquelle – partiell und in ihrem Anspruch nicht ausreichend abgesichert.

Zudem fehlt den Einzeluntersuchungen öfters methodische Stringenz. So wird z. B. in Mk 7 aufgrund der Detailbeobachtungen – ohne eine den ganzen Text erfassende und in seiner Struktur erhellende literarische Analyse – ein zwar möglicherweise richtiges, aber eben nicht ausreichend gesichertes Gesamturteil gewonnen (vgl. 142ff). Literarische Urteile über den Text werden durch die historische Situation Jesu begründet (vgl. 58.93.95) oder von historischer Stimmigkeit abhängig gemacht, als ob für den Redaktor immer exakte historische Detailkenntnisse vorausgesetzt werden dürften (vgl. 159 die Erörterung der Frage, ob Mk 7,15 mit 7,5 vereinbar sei, wo H. in Anm. 69 den Vorrang des „Inhaltlichen" vor dem „Formgeschichtlichen" thematisiert). Die Rekonstruktion des Q-Textes in Lk 6,27–35 setzt die genaue Kenntnis der lukanischen Redaktionsintention, also zunächst eine Analyse des vorliegenden Textes voraus (vgl. 88ff, 82–84 erfüllt diese Forderungen nicht). Die Vernachlässigung des Primats der Textanalyse führt zu einer Interpretation, die gelegentlich zwar intuitiv als richtig einleuchten kann, die sich aber der Kontrolle entzieht und daher den Leser eher staunen oder ratlos läßt.

Zu einigen Details: S. 19 wird Mt 5,18 mit E. Lohmeyer auf zwei ursprünglich selbständige Logien zurückgeführt, die hier zusammengewachsen seien. Dabei wird von Mt 24,34 her die endzeitliche Be-

deutung von 5,18d festgehalten. In 5,19 sei möglicherweise nur 5,19b ursprünglich und evtl. im Zusammenhang mit 5,18 überliefert worden, während 5,19a sekundär sei (26). Beide Vorschläge überzeugen nicht. Die Fassung des Ehescheidungslogions in Mt 5,32a entspricht in der Tat jüdischem Denken besonders (45f). Zwingt dies jedoch schon zum Postulat der Authentizität, zumal wenn 5,32a zugleich auch – im Unterschied zu den Parallelen – auffallend den Duktus der alttestamentlichen Vorgabe in Mt 5,31 aufnimmt und auch die sicher sekundäre Unzuchtsklausel jüdischem Denken entgegenkommt? Die partielle Übereinstimmung des Dt-Zitats in Mt 5,31 mit Mk 10,4 nötigt nicht zur Annahme, Matthäus habe sie von dort übernommen (50) und gestattet es nicht, von daher ein für Matthäus typisches Redaktionsverfahren abzuleiten und in analogen Fällen geltend zu machen (vgl. 96).

Wenig überzeugend ist, daß Mt 5,29f auf eine matthäische Sondertradition zurückgehe (68f) und möglicherweise eine „ursprüngliche Erläuterung zur zweiten Antithese" (71) darstelle. Exegetisch kaum haltbar ist schließlich die Interpretation der zweiten Antithese im Kontext der dritten: sie verbiete „den Ehebruch, im Herzen des Mannes, der ihn dazu führt, auch seine Frau zur Ehebrecherin zu machen" (72), indem er sie entläßt.

Unwahrscheinlich ist auch, daß Mt 5,38.39a Matthäus als selbständige Antithese vorlag und als ganze oder wenigstens in V. 39a („auf jeden Fall atmet V. 39a den Geist Jesu": 95) auf den historischen Jesus zurückgehe.

Die Abweichungen von Mk 2,23–28 bei Matthäus und Lukas möchte H. auf den Einfluß einer Q-Vorlage zurückführen. Hauptargument für diese Annahme sind ihm – außer dem Fehlen von Mk 2,27 – vor allem die auffallenden Übereinstimmungen in Mt 12,4 und Lk 6,4 gegen Mk: τοῖς μετ' αὐτοῦ anstelle des markinischen τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν; die Hinzufügung von μόνοις/μόνους zu ἱερεῦσιν/ἱερεῖς (117f). Ein kurzer Blick in die Synopse zeigt, daß gerade die erste Änderung bei Matthäus und Lukas im engen Zusammenhang mit umfangreichen je verschiedenen redaktionellen Eingriffen in den Markustext steht. Außerdem ist das οἱ μετ' αὐτοῦ in Mk 2,25 vorgegeben; Matthäus und Lukas vereinheitlichen also nur den Sprachgebrauch. H. nimmt schließlich an, daß, in einer ältesten Form Mk 2,27 unmittelbar mit der Pharisäerfrage 2,24 verbunden gewesen sei und zusammen mit V. 28 auf den historischen Jesus selbst zurückgehe (119f). Beachtet man den formalen Aufbau, wird deutlich, daß die Pharisäerfrage und die erste Antwort aufeinander bezogen sind. Die Verbindung von V. 24 mit 27 ist also höchst unwahrscheinlich. H.s Ansatz führt zu einer komplizierten Entwicklungsgeschichte der Perikope in fünf Stufen, wobei schon in der zweiten Stufe der V. 27 „als nichtchristologische Aussage abgestoßen" worden sein soll (120). Merkwürdig, daß in der Tradition möglich ist, was für MtR und LkR als unwahrscheinlich gilt (vgl. 115f). Schließlich wird auf S. 126 die Bevorzugung der Fassung ohne Mk 2,27 durch MtR auf das Interesse des Evangelisten an der „Geschlossenheit der Argumentation von Mt 12,3–8" zurückgeführt (126). Wozu also der Umweg über eine so lange Entwicklungsgeschichte?

Eher kontroverstheologisch als exegetisch begründet ist die Umschreibung des matthäischen Verständnisses der Autorität Jesu durch die Formulierung „Macht seiner Predigt": „Im Hören des Wortes wird dem Hörer gegeben, die Jesus vom Vater verliehene Autorität als ihn (den Hörer) bestimmende Macht anzunehmen" (200.205). Richtiger wäre hier von der „Lehre" Jesu zu sprechen (vgl. Mt 7,28f); ihre Autorität gründet nach Matthäus jedoch nicht im Wort als solchem, sondern in der Gottessohnwürde Jesu.

Bamberg Paul Hoffmann

George, Augustin: **Études sur l'œuvre de Luc.** – Paris: Gabalda 1978. 487 S. (Sources bibliques) br.

Der Bd enthält neun Studien, die der im Oktober 1977 verstorbene Neutestamentler A. George in den Jahren 1965–1977 an verschiedenen Orten veröffentlichte, darüberhinaus aber ebensoviele bislang nicht publizierte Arbeiten. G., der an der Theol. Fak. von Lyon lehrte, hatte kurz vor seinem Tod noch mit der Durchsicht der Druckfahnen begonnen. Nun haben seine Mitbrüder P. Lemonon und G. Coutagne die Veröffentlichung des Sammelbandes zu Ende geführt.

Das noch von G. stammende Vorwort (vom 15. 8. 76) beginnt mit der Notiz, daß Vf. seit Jahren an einem Kommentar zum dritten Evangelium arbeite. Bei den Vorarbeiten zu diesem Kommentar war sich G. von vornherein darüber im klaren, daß die Apostelgeschichte mit in Betracht zu ziehen sei. So bringen die Beiträge des zu besprechenden Werkes wichtige Themen des lukanischen Doppelwerks zur Sprache.

Die schon früher veröffentlichten Aufsätze behandeln folgende Themen: La construction du troisième évangile (1967); Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc 1–2 (1970); Israël (1968); „Par le doigt de Dieu" (Lc 11,20) (1966); Le miracle (1977); Le sens de la mort de Jésus (1973); Jésus Fils de Dieu (1965); Le vocabulaire de salut (1977); Les ministères (1974).

Erstmalig werden folgende Beiträge präsentiert: Les récits de miracles (67–84); Les anges (149–183); Jésus „Seigneur" (237–255); La royauté de Jésus (257–283); Le règne de Dieu (285–306); L'eschatologie (321–347); La conversion (351–368); La prière (395–427); La mère de Jésus (429–464).

Die Einzelbeiträge sind nach 5 Sachbereichen geordnet: I. Études littéraires; II. La mission évangélique; III. Le Christ; IV. La fin des temps; V. La vie du fidèle. Am Ende des Bdes stehen folgende Indizes: Kommentare und Monographien zu Lk/Apg, Stellenregister zu Lk/Apg, Lukanische Themen, Griechische Vokabeln.

Da ein großer Teil der Beiträge bereits bekannt ist, sei kurz auf die neu veröffentlichten hingewiesen. „Les récits de miracles" ist eine Vorarbeit zu dem Aufsatz „Le miracle" von 1977; sie stellt die Gattungsfrage der Wunderberichte in den Vordergrund. Der Aufsatz über die Engel behandelt deren Rolle in den verschiedenen Etappen der Heilsgeschichte. Zu der älteren Abhandlung über Jesus als Sohn Gottes (1965) kommen nun zwei weitere aus dem Bereich der Christologie: über Jesus als Kyrios und über das Königtum Jesu. (An den Stellen Apg 5,14 und 11,24 wird die Kyriosbezeichnung auf Christus bezogen [252]; demgegenüber zeigt jedoch 2,47, daß sie auf Gott als Subjekt zielt [s. meine Argumente in: BBB 53, 168].) Mit Recht sieht G. die eigentliche Wurzel des Herr-Seins Jesu nach Lukas im Begriff der „Herrschaft Gottes" (255). Letzteren Begriff behandelt ein weiterer Aufsatz. In ihm behauptet der Abschnitt über die Botschaft vom Reich Gottes (301–306) einen besonderen Rang. Der Beitrag „L'eschatologie" zeigt, wie sehr G. der traditionellen Thematik des Traktats De novissimis verpflichtet ist (vgl. die eschatologischen Einzelthemen 322–331). Demgegenüber wird dem Problem der sog. Parusieverzögerung erst in zweiter Linie Beachtung geschenkt. G. sieht bei Lukas zwei Linien der Enderwartung bezeugt: Texte, die gegen eine Naherwartung des Endes, und solche, die für diese sprechen (332–337). Der Aufsatz über die „Bekehrung" geht vom lukanischen Vokabular aus. Lukas betont den Charakter der Bekehrung als einer personalen Entscheidung; aber in seiner heilsgeschichtlichen Sicht ist sie auch Eingliederung in das Gottesvolk, „jenes Volk, das Johannes der Täufer bereitet, das Jesus sammelt, das die Apostel in der Kirche konstituieren" (368). Die Aufsätze über das Gebet und über die Mutter Jesu beschließen das Werk. Apg 4,24–30 wird mit Recht nicht als Gebet der Apostel, sondern als Gemeindegebet verstanden (401). Lukas sieht die Rolle Marias als einen Dienst (463: „service", „ministère"). Der eigentlich lukanische Zug des lukanischen Marienbildes ist der Glaube der „Magd des Herrn". Die Art, wie Lukas den Glauben Marias vorführt, scheint weniger aus seiner „Theologie" zu resultieren als aus glaubender „Erfahrung" (463f).

Wer die Aufsätze studiert, wird das Bedauern darüber teilen, daß Vf. sein Kommentarvorhaben nicht mehr ausführen konnte. Die Aufsätze, die als Exkurse zu einem Lukas-Kommentar vorstellbar sind, bieten zusammen eine Art „Theologie" der Lukas-Schriften und sind insofern von unschätzbarem Wert für jeden, der sich mit dem lukanischen Werk befaßt. Methodisch steht Vf. auf dem Boden der „klassischen Methode der Exegese", näherhin ihrer „redaktionsgeschichtlichen" Form, wie sie für das lukanische Werk von H. Conzelmanns grundlegender Monographie „Die Mitte der Zeit" (1954) inauguriert wurde (Vorwort). Es geht G. im wesentlichen um die Unterscheidung von „Redaktion" und Tradition. Zu diesem Ziel will er auf einem zweifachen Weg gelangen. Neben dem synoptischen Vergleich stellt er die lukanischen Eigenheiten („in seiner Sprache, seiner Konstruktion, seinem Denken") in Rechnung (8). Die methodisch teilweise rigoros durchgeführten Untersuchungen sind deutlich gegliedert und zeugen von einer seltenen Klarheit des forschenden Arbeitens und von einer hervorragenden Vertrautheit mit dem Werk des dritten Evangelisten. Der vorliegende Bd ist ein kostbares Vermächtnis des zu früh Verstorbenen an die Neutestamentliche Wissenschaft.

Da die Titel schon früher veröffentlichter Aufsätze geändert wurden, wird es künftig bei ihrer Zitation leicht Verwechslungen geben. Leider werden griechische Wörter auch da transkribiert, wo ursprünglich griechische Buchstaben standen.

Es dürfte von Interesse sein, daß nach Erscheinen des Sammelbandes noch ein wesentlicher Aufsatz von G. herauskam: L'Esprit Saint dans l'œuvre de Luc: RB 85 (1978) 500–542.

Bochum Gerhard Schneider

Merklein, Helmut: **Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip.** Untersuchungen zur Ethik Jesu. – (Würzburg): Echter-Verlag (1978). 339 S. (Forschung zur Bibel 34) kart. DM 48.–

Diese Würzburger kath.-theol. Habil.schrift unternimmt es, die „Ethik" Jesu – ist dieser doch philosophische Begriff ganz sachgerecht? – von seiner Verkündigung der Gottesherrschaft her zu entwickeln.

Zunächst werden Begriff und Inhalt der „Gottesherrschaft" als „historische Tatsache" der Predigt Jesus festgestellt; sodann werden beschrieben die Gottesherrschaft als formales Handlungsprinzip; die Eigenart der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft, die theo-logische Verkündigung Jesu als Implikation seiner Botschaft von der Gottesherrschaft, endlich die Gottesherrschaft als materiales Handlungsprinzip. Nach den Grundsätzen der Traditions-, Redaktions-, und Literarkritik werden ursprüngliche und spätere Logien sorgfältig (und nach Möglichkeit) unterschieden. Zahlreiche Logien gelten als sekundär. Doch „dürfte Jesus selbst die kommende Basileia für die nächste Zukunft erwartet haben". Das wesentliche ist jedoch nicht die Aussage über eine zeitliche Nähe, sondern die Zusage des jetzt gefallenen Heilsratschlusses Gottes. Die Ethik ist also nicht Interimsethik; wohl aber wird die Projektion gesellschaftlicher Veränderungen in dieser Kürze der verbleibenden Zeit sinnlos. Darum fehlen eigentliche sozialethische Forderungen Jesu, wobei jedoch die von ihm geforderte radikale Zuwendung zum Menschen um des Individuums willen auch auf die Schaffung einer menschlicheren Gesellschaft und einer humaneren Welt hin abzielen muß. Wesentliches Evangelium Jesu ist, daß Gott sich radikal dem Menschen zuwendet und schenkt. Ebenso radikal muß dann der Mensch sich Gott wie dem anderen zuwenden. Durch die vorgegebene Zuwendung Gottes wird Ethik ermöglichte Ethik. Jüdische Gesetzesethik ist damit überwunden. Dieses ist wichtig für die christliche Rezeption des AT. Die ethischen Forderungen des AT können in den neuen Bund nicht einfachhin in ihrem Wortlaut übernommen werden, sondern nur unter der hermeneutischen Voraussetzung der eschatologischen Botschaft Jesu. Mit besonderem Interesse liest man die ausführliche Exegese der Antithesen in der Bergpredigt Jesu Mt 5,21–48, dabei auch die Überlegungen zur Ordnung der Ehe. Zu Mk 10,11f mit 1 Kor 7,10f ist gesagt, daß hier Scheidung der Ehe toleriert, Wiederverheiratung aber verboten sei. Mk 10,6–12f ist aber doch wohl beides (jedenfalls als „Ideal") abgelehnt, indem das Recht der Frau vor der legalisierten Willkür des Manns geschützt wird; 1 Kor 7,15f ist aber doch wohl Wiederverheiratung wenigstens des schuldlosen Partners impliziert.

Die eschatologische Heilszusage Jesu als Motivation der Sittlichkeit wird von M. sorgfältig und überzeugend erhoben. Mit Recht wird festgestellt, daß diese Sittlichkeit nicht menschliche Autonomie ist (246). Es bleibt aber die Frage, ob dieses die einzige und ganze Motivierung ist. Die Gerichtsansage entschwindet (146–148). Im Evangelium steht sehr viel von Gericht und „Hölle" (Mk 9,48; Lk 13,28, und im Refrain Mt 8,12...). Diese Stellen erscheinen bei M. nicht. Im NT hat die sittliche Weisung und Forderung auch andere Begründung: die Aufforderung zu Innerlichkeit und Ganzheit, die Gemeinschaft des Kindes mit dem himmlischen Vater, die Nachfolge Jesu, und – schon im Evangelium – Leben und Wandel im heiligen Geist. Fundamental bleibt das Gebot Gottes aus dem AT (Mk 10, 6–9; 10,17–19; 12, 28–34). Übrigens wird doch auch unsere Ethik auf den wirklich unausschöpfbaren Reichtum der „Bibliothek des Alten Testamentes" nicht verzichten. Genannt seien beispielshalber die soziale Kritik, ja Revolution bei den Propheten, aber auch die Schöpfungstheologie des Hohen Liedes.

In seiner Ausführlichkeit und Sorgfalt ist das Buch von M. nicht frei von Wiederholungen. Vielleicht möchte man statt dieser doch ein Schlußkapitel erwarten über Geschichte und Verständnis des Reich-Gottes-Begriffes in der Moraltheologie; etwa über die Bedeutung des Begriffes für Immanuel Kant und nachfolgende Philosophie und Theologie (zum Beispiel Johann Baptist Hirscher) bis zur Wiederentdeckung des echten eschatologischen Gehalts des Begriffes in neutestamentlicher Exegese.

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Brox, Norbert: **Der erste Petrusbrief.** – (Zürich, Einsiedeln, Köln/Neukirchen-Vluyn): Benziger/Neukirchener Verlag (1979). VIII, 263 S. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd XXI) kart. DM 48.–

Les commentaires et les études sur le Ia Petri se multiplient. Il faut s'en réjouir, car cette épître est l'une des plus séduisantes du Nouveau Testament et chaque exégète l'aborde avec un esprit neuf qui lui permet d'apporter un éclairage propre donnant davantage d'intelligibilité à ce qui restait obscur ou incertain pour les devanciers. C'est le cas pour M. Brox, très informé de ce qui a été écrit avant lui (cf. l'excellente bibliographie, pp. 1–13), mais qui garde toute son indépendance et fait œuvre originale.

Dans son introduction, il précise que le thème de l'Épître est la résurrection de Jésus-Christ, source d'espérance, et qui exige une conduite appropriée malgré les difficultés de vivre dans un monde incroyant. Cette situation de conflits et de souffrances est une grâce, car c'est une certitude du salut. L'originalité de l'écrit n'est pas dans sa christologie ou la sotériologie, mais dans cette espérance des disciples qui doivent «faire le bien» (II, 15,20; III, 6,17; IV, 19) dans une ambiance opprimante en permanence. On sait que depuis plusieurs décades, les interprêtes ont cherché à discerner à l'origine de l'Épître soit une homélie baptismale, soit un quelconque formulaire de la liturgie pascale.

Le premier mérite de B. est de ruiner ces hypothèses, mais il a peut-être tort de dire que, dans cette épître rien ne révèle une situation particulière des destinataires, qu'il n'y aurait rien de concret ou d'individuel, si bien que son enseignement vaudrait pour toutes les époques.

Certes, cette épître est une «circulaire» adressée à de multiples communautés différentes et cette pluralité des destinataires peut expliquer le caractère général des instructions, des notations psychologiques ou des situations de fait, mais la précision des conjonctures est analogue à celle de la lettre aux Colossiens qui doit être lue aussi dans l'Église des Laodicéens (Col. IV, 16).

Le second grand mérite de B. est d'avoir parfaitement mis en valeur le caractère austère de l'Épître. Elle traite de la souffrance (πάσχειν) subie par les païens convertis d'Asie Mineure, qu'il s'agisse de mépris, haine, ostracisme, calomnie, agression, persécutions (III, 15; IV, 12–16,19; V, 6–8).

Ces dernières auraient pu avoir lieu sous Néron; mais la persécution des chrétiens à Rome ne s'est pas étendue à l'Asie Mineure; ce qui est vrai, mais la question est traitée un peu rapidement (il n'est pas fait allusion à l'Institutum Neronianum faisant des chrétiens des hors-la-loi; Tertullien n'est pas cité; rien n'est dit des «exécutions» répressives sous le règne de Claude, ni de la contagion des progromes...). Il pourrait s'agir de la persécution de Domitien (81–96), voire de celle de Trajan (98–117). À très juste titre, B. observe que la Ia Petri se réfère non à des persécutions officielles du pouvoir, mais à des troubles locaux, nullement généralisés et qui ne vont pas jusqu'à l'effusion du sang. Ils sont nés d'une opposition des genres de vie entre chrétiens et païens (II, 1,11 sv., 23; III, 1–4, 14–17; IV, 1–4; 14–16), conflits de la vie quotidienne, acrimonie et agression dans une ville ou un village de la part de la majorité athée contre la minorité des croyants, et qui peuvent se terminer devant les tribunaux. C'est intemporel et prédit par Mt. V, 10–12,44; Lc. XXI, 12; Jo. XVI, 2; cf. Act.). Il ne faudrait cependant pas trop minimiser ni «l'incendie» de IV, 12; ni les souffrances contemporaines de tous les chrétiens «dans le monde» (V, 9). Mais l'essentiel demeure: le chrétien est un persécuté, sa vie est difficile, suspectée, menacée, dangereuse; et c'est pourquoi Pierre lui prêche l'espérance.

A bon droit, notre auteur défend l'unité littéraire de l'Épître, qu'il situe entre 70 et 100 (avant Polycarpe) et la date de Rome (V, 13, Babylone). A la suite de cette excellente analyse littéraire, il aborde la question d'authenticité à laquelle il apporte une réponse négative; mais nous avouons être déçus par les arguments avancés:

1°) Pierre était un homme sans culture (Act. IV, 13), comment ce juif palestinien pourrait-il avoir une si bonne maîtrise de la langue grecque? C'est oublier d'une part la bonne connaissance du grec en Galilée et même en Judée (cf. les mss. grecs de Murabba'ât, et Bar-kokeba préférant écrire en grec plutôt qu'en hébreu), et d'autre part que c'est Silas, homme cultivé, qui a rédigé la lettre (V, 12).

2°) Si l'Apôtre Pierre avait écrit une épître, on devrait y retrouver ses souvenirs de compagnon de Jésus, des notations qui révéleraient sa personnalité. Mais d'une part cette lettre est tellement «évangélique» dans le sens le plus absolu qu'on peut la considérer comme une méditation sur les logia de Jésus; d'autre part comment comprendre I, 8: «Lui que, sans l'avoir jamais vu, vous aimez», sinon comme l'émotion du témoin-auditeur du Maître, dont il a éprouvé la séduction personnelle, et constatant que «sans voir», les chrétiens de la seconde génération ont aussi le cœur conquis.

3°) Il serait invraisemblable que Pierre ait pu rédiger sous cette forme et avec un tel contenu cette «pastorale de routine». Nous ne comprenons pas.

On aura une grande reconnaissance à B. pour le dernier chapître de son introduction sur le paulinisme de Ia Petr. et qui va à l'encontre des lieux communs de l'exégèse. Certes, il y a des notes pauliniennes, telles que la liberté, la grâce, l'appel, l'élection, ἐν χριστῷ (III, 16; V, 10,14), mais qui semblent venues de la tradi-

tion et non par contact personnel. Si les thèmes de la souffrance, de l'espérance et de la glorification sont communs aux deux auteurs, ils étaient déjà ceux des Évangiles synoptiques, connus par tous les croyants. Mais ce qui est le plus propre à saint Paul est ignoré de Pierre: l'antijudaïsme, le nouvel Adam, l'Église, la chair, le titre de κύριος, etc. La pneumatologie et l'enseignement des charismes sont très différents; ni la notion de foi ni celle d'obéissance à l'État ne sont spécifiquement pauliniennes. On pourrait, à l'inverse, faire valoir l'originalité de la méditation sur la pierre (II, 4 sv.) le sacerdoce royal (III, 9), surtout la descente aux enfers (III, 18–22) et le baptême: obéissance à la vérité et purification de l'âme «pour une dilection fraternelle authentique» (I, 22) etc. Cette épître serait bien celle qu'on attendrait de celui qui a improvisé de toute pièce le discours de la Pentecôte ...

Un commentaire ne se résume pas. Disons que celui-ci est soigneux, détaillé, éclairant, personnel et même courageux, car il n'hésite pas à prendre position dans toutes les questions controversées.

Erst-il permis d'exprimer quelques desiderata?

Aucune référence n'est donnée sur l'expression latine courante au Ier siècle de «pierre vivante», encore attachée à la montagne (II, 4). L'auteur qui précise si souvent le sens des mots grecs ne dit rien sur l'ἀγάπη et il comprend le βασιλεύς (II, 13) de l'empereur romain, alors que les rois sont particulièrement nombreux en Asie Mineure, patrie des destinataires; mais il entend trés justement ἐπερώτημα (III, 21) de stipulatio et non d'interrogation ou de demande; les «esprits désobéissants» (III, 19) seraient les «fils de Dieu», de Gen. VI, 2. L'hapax ἀλλοτριεπίσκοπος (IV, 15), associé au meurtrier, au voleur, au malfaiteur vise certainement un fait criminel. On traduit souvent «délateur, avide du bien d'autrui». En s'en tenant à l'étymologie, on songerait à de graves malversations, de courtiers ou de dépositaires qui détournent des fonds pour se les approprier «oder als einer, der unterschlägt und veruntreut».

On apprendra beaucoup en lisant ce beau travail original dû à un exégète de métier qui domine son sujet et dont l'esprit critique, toujours en éveil, se garde de majorer ses convictions et leur formulation.

Fribourg Ceslas Spicq

Betz, Johannes: **Eucharistie.** In der Schrift und Patristik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). VI, 159 S. (Handbuch der Dogmengeschichte, Band IV Sakramente Eschatologie Fasz. 4a) kart. DM 56.–

„Was lange währt, wird endlich gut", so dachte der Rez., als der längst fällige Faszikel über die Lehre von der Eucharistie in der Heiligen Schrift und der Kirchenväterzeit erschien. Dieser schließt die Lücke auf dem Gebiet der Eucharistie, da dessen Fortsetzung „Mittelalter und Neuzeit" von B. Neunheuser schon viele Jahre vorliegt. Vf. bemüht sich seit mehr als zwanzig Jahren um Fragen rund um die Eucharistie in der Zeit der griechischen und lateinischen Väter und kann auf größere und kleinere Abhandlungen hierzu zurückgreifen und auf sie verweisen.

Die sorgfältig gegliederte Untersuchung beginnt in einem ersten Kap. mit dem Thema „Die Eucharistie nach dem Neuen Testament" (1–23). Jesu Einsetzung der Eucharistie, die „in dieser Form kein Analogon in Judentum und Heidentum" (1) kennt, fußt auf paulinisch-lukanischer Tradition als dem ältesten Zeugnis (6), proklamiert den Tod Jesu und versteht sich als Opfer, dem sühnetilgende Kraft beigemessen wird. Die ersten Entfaltungen werden sowohl bei Paulus als auch bei dem Verfasser des Hebräerbriefes und bei Johannes deutlich, die gemeinsam in der Leben spendenden Speise das Zentrum der Eucharistie erblicken.

Das umfangreiche zweite Kap. „Die Eucharistielehre der griechischen Patristik" (24–141) widmet sich der Herausarbeitung einer Gesamtkonzeption der Eucharistie in den ersten acht Jahrhunderten. Die aus den Quellen erarbeitete Studie verfolgt die Entwicklung im Ausgang der frühchristlichen Anschauungen und Deutungen des Herrenmahles, läßt die unterschiedlichen Akzente in ein harmonisches Ganzes einfließen, verkennt nicht die spiritualisierten Tendenzen etwa bei Klemens von Alexandrien und Origenes und zeigt den roten Faden in der An- bzw. Ablehnung bestimmter Grundtendenzen auf. Die darauf folgende Zeit gliedert sich nach B. in drei Bereiche auf: die antiochenisch-westsyrische Richtung stellt die klassische Form der Anaphora dar: „das Heilshandeln Gottes in der Geschichte wird dem Abendmahlsauftrag Jesu zufolge in der Eucharistie der Kirche aktualisiert." (60) Der ostsyrische liturgische Typus, nachgerade in der Addai-Mari-Liturgie, fällt sowohl durch das Fehlen der Einsetzungsworte (Scheu vor Profanierung?) als auch durch die Umstellung der Reihenfolge feststehender eucharistischer Elemente auf (61–64); demgegenüber versteht sich der alexandrinische Typus stärker als Anamnesis und als Opfer Christi. Was die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu Christi angeht, so arbeitet B. in apologetischer Ausrichtung eine kontinuierliche Entwicklungslinie heraus, die von Joh 6,51–63 besonders über Athanasius, Johannes Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien bis hinauf zu Johannes von Damaskus reicht.

Knapp fällt das dritte Kap. „Die Eucharistielehre der lateinischen Väter" (142–159) aus. Die Andeutungen bei Tertullian und Cyprian von Karthago drängen schließlich zu Augustinus weiter: Bei dem wohl größten lateinischen Theologen des Westens verblaßt die Lehre von der Realpräsenz zusehends; um so stärker tritt bei ihm der Opfergedanke der Eucharistie hervor, beides Akzente, die der theologischen Nachwelt präsent bleiben werden.

Überblickt man die hier vorgelegte Untersuchung, so muß man dankend anerkennen, wie sehr sich der Würzburger Dogmatiker um eine aus den Urschriften eruierte Analyse bemüht hat, die Achtung und Wertschätzung verdient. Der Durchblick durch die unterschiedlich gestalteten Epochen geht an keiner Stelle verloren; der rote Faden bleibt stets erhalten. Die Literatur ist vollständig zusammengetragen und auch weitgehend eingearbeitet. Der harmonisierende Trend in dieser Arbeit läßt stärkere Divergenzen und Auseinandersetzungen eher zurücktreten als aufgreifen. Wer sich künftig mit der Geschichte der Eucharistie und der Sakramente in der Zeit der Alten Kirche beschäftigen wird, kann an diesem Werk nicht mehr vorbeigehen.

Köln Helmut Moll

Barbel, Joseph: **Jesus Christus im Glauben der Kirche.** Die Christologie bis zum 5. Jahrhundert. Hrsg. von Albert Fries. – Aschaffenburg: Pattloch (1976). 250 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, V. Reihe, Bd 15 c/d) kart. DM 9.–

Angesichts der gegenwärtigen Diskussion um zentrale christologische Fragen kann die vorliegende Arbeit eine Orientierungshilfe sein, da sie aus den Quellen der Tradition schöpft und somit gerade jene Epoche umfaßt, in der die zentralen Entscheidungen im theologischen Diskurs und durch Konzilsaussagen formuliert wurden. Vf. geht dabei bewußt von einem „römisch-katholischen Vor-Urteil" aus (9) und will die ganze Thematik als Dogmenhistoriker behandeln.

Zunächst wird in einem ersten Abschnitt eine grundlegende Einführung gegeben, in der auf die Frage nach dem Verhältnis von Judentum und Christentum eingegangen wird, wobei unter anderem auch die Frage nach dem historischen Jesus kurz behandelt wird. Diese Ausführungen orientieren sich deutlich an einem gemäßigten Standpunkt (5–30). Vf. möchte bezüglich der Schriftaussagen eine Auslegung bieten, „die wohl auch noch heute verantwortet werden kann" (8). Daran schließt sich im 2. Kap. die Behandlung des Verständnisses von Tradition sowie ihres Verhältnisses zur Schrift an (31–70). Dabei weist Vf. darauf hin, daß sich die Tendenz abzeichnet, die Zwei-Quellen-Theorie in Richtung auf eine innere Einheit hin zu überschreiten, wobei der Schrift durchaus eine „einzigartige Ausnahmestellung" zugewiesen wird (65). Hier wird dann auch das Lehramt angesprochen und lapidar gesagt, daß es nicht ohne Sätze geht (67).

Im 2. Abschnitt wird dann die Entwicklung der Christologie in großen Zügen dargestellt (71–239), angefangen von der Christologie des NT bis zum Konzil von Chalkedon (71–212). Schwerpunkte der Darstellung bilden natürlicherweise die Auseinandersetzungen um den Arianismus (125–156) und das Ringen um die Bewahrung des vollen Menschseins Jesu bis hin zur Entscheidung des Konzils von Chalkedon (157–212). In sehr großen Zügen wird dann noch auf die Entwicklung der nachfolgenden Zeit sowie auf die Scholastik und die gegenwärtige Diskussion eingegangen (bis 239).

Bei diesem Überblick ist es wohl nicht möglich, daß alles ausführlich behandelt wird, doch werden die Hauptlinien der Entwicklung aufgezeigt. Mit Recht wird wiederholt darauf hingewiesen, daß die gesamte christologische Diskussion auf dem Hintergrund der Frage nach der Erlösung zu sehen ist und nur von daher verständlich wird (88.125f. 212 u.ö.). Daher verweist Vf. in seinen Anmerkungen zur heutigen Diskussion nachdrücklich darauf, daß weder eine Christologie „von oben" noch eine solche „von unten" dem wirklichen Anspruch der Erlösung gerecht werden kann. Man muß das Gottsein und das wirkliche Menschsein Christi ernstnehmen, wenn nicht die Erlösung selbst gefährdet werden soll (237–239). Von daher wird verständlich, daß Vf. des öfteren die Seinsfrage als die entscheidende Frage herausstellt. „Die Seinsfrage stellt sich, weil an ihr die Erlösungsfrage entschieden wird" (81). Dies gilt für den Vf. bereits für die Titelaussagen des NT. Das Problem ist dann nur, in welchem Sinn hier die Seinsaussagen zu verstehen sind. Was gemeint ist, wird wohl

erst deutlich, wenn es heißt, daß die Seinsfrage eine „Menschheitsfrage" sei (212). Eine so weite Fassung des Seinsbegriffs wirft dann allerdings erneut Probleme auf, da ein solcher Begriff doch sehr vage ist. Überhaupt ist die Frage zu stellen, ob man eine sogenannte funktionale Christologie gegen eine Seinschristologie ausspielen kann oder ob nicht beide zusammengehören, um die Person und die Heilsbedeutung Jesu Christi aussagen zu können.

Allgemein ist zu sagen, daß es sich um ein Werk handelt, das auch für weitere Kreise verständlich geschrieben ist, Fachausdrücke werden eigens in einem Anhang erklärt (244–246). Man kann es als Einführung und Überblick empfehlen. Zu würdigen ist, daß des öfteren Quellentexte zitiert werden. Für ein vertieftes Studium wird man aber auf jene Literatur zurückgreifen müssen, die am Ende des Buches angegeben ist (240–242). Gerade für diese Epoche käme nunmehr das neu erschienene Werk von A. Grillmeier in Frage (Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd 1, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg 1979), das jenen Zeitraum umfaßt, den Vf. behandelt.

Eichstätt Philipp Kaiser

Schäfer, Theo: **Das Priester-Bild im Leben und Werk des Origenes.** – Frankfurt am Main, Bern, Las Vegas: Peter Lang (1977). 253 S. (Regensburger Studien zur Theologie, Bd 9) kart. sFr 46.–

Ces dernières années ont vu plusieurs livres consacrés à l'ecclésiologie d'Origène. En 1969 J. Chênevert a étudié L'Église dans le commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques, écrit qui met davantage en relief l'aspect mystique de l'Église: nous l'avons recensé dans cette revue (cf. ThRv 70, 1974, 292–294). En 1971 A. Vilela a présenté La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle dans un volume dont Origène occupe environ le tiers. Enfin en 1974 H. J. Vogt a examiné Das Kirchenverständnis des Origenes, la conception qu'Origène a de l'Église avec sa hiérarchie et ses laïcs, la pratique de la pénitence et aussi son essence théologique et spirituelle. Ce nouveau livre est consacré à l'image que donne Origène du prêtre dans son œuvre et dans sa vie.

La première partie, après avoir dépeint l'apôtre qui est le fondement de toute la hiérarchie de l'Église, parle du sacerdoce des laïcs et de son rapport avec le sacerdoce hiérarchique, puis des différents degrés du clergé, évêques, prêtres, diacres, ainsi que du rôle des femmes et des docteurs qui enseignent. Elle présente l'idéal de vie des membres du clergé, idéal très élevé imposé à des hommes qui sont des pécheurs – de là les critiques souvent dures qu'Origène adresse aux évêques, prêtres et diacres-, et leur situation en ce qui concerne mariage ou célibat.

La seconde partie envisage rapidement le rôle du clergé dans les trois sacrements du baptême, de la pénitence et de l'eucharistie, la conception de l'Église qui sous-tend la fonction sacerdotale, l'apostolicité de l'Église et la succession apostolique, enfin la vie personnelle d'Origène dans le sacerdoce.

Ce livre ne présente rien de nouveau par rapport aux trois précédents. Il met à la portée du lecteur, de façon claire, exacte et bien ordonnée le contenu de l'ensemble des textes qui nous renseignent sur l'idée qu'Origène a du prêtre. Il ne s'attarde pas trop sur les problèmes posés par les textes ou qu'on fait naître des interprétations antécédentes, comme sur le rôle des docteurs dans l'Église primitive. Il rendra service comme un bon outil de travail où l'on trouvera l'essentiel de la pensée d'Origène sur le sacerdoce.

Toulouse Henri Crouzel S.J.

Geerlings, Wilhelm: **Christus exemplum.** Studium zur Christologie und Christusverkündigung Augustins. – (Mainz:) Matthias-Grünewald-Verlag (1978). X, 278 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 13) kart. DM 42.–

Après avoir énuméré les points litigieux de la recherche sur Augustin depuis le début du siècle et souligné notamment les divergences de points de vue entre Scheel et van Bavel sur la christologie d'Augustin, l'auteur se propose d'étudier le Christ dans la piété et l'éthique du Père de l'Église, en tenant compte des genres différents que constituent le sermon littéraire et le traité doctrinal. Le fond de la pensée théologique d'Augustin est la toute-puissance insondable de Dieu par rapport à la faiblesse de l'homme s'il est dénué de secours.

Les deux premiers chapitres sont consacrés d'une part à la doctrine de Dieu et de la Trinité dans son rapport avec la christologie, d'autre part aux traits fondamentaux de la christologie augustinienne. D'où il ressort que la théologie augustinienne a une forme théocentrique très différente du christocentrisme habituel.

Mais le fondement même du message augustinien est l'*exemplum Christi*, qui fournit la matière principale et le plus original de la thèse. L'histoire du concept d'*exemplum* est menée depuis la latinité préchrétienne jusqu'à Augustin, en passant par Tertullien et Ambroise. Chez Augustin *exemplum* désigne soit un moyen pédagogique, soit les *exempla uirtutis et fidei*, soit le rôle que joue le Christ dans la *dispensatio temporalis*, car le Christ est à la fois *magister et praedicator, exemplum uitae* et *exemplum resurrectionis*. G. applique ce concept d'*exemplum* dans la théologie de la création en envisageant successivement la création *per rationes aeternas* et la création par le Fils, puis le couple *imago et exemplum*, enfin le couple *formatio et reformatio*. De là l'auteur passe à la signification sotériologique: *exemplum* preuve de rédemption; *exemplum et adiutorium*; *exemplum* dans la controverse antipélagienne; enfin *exemplum et sacramentum*.

Les principales conclusions sont les suivantes: Le concept d'*exemplum* tient une place assurée, dès le temps de la latinité préchrétienne et extrachrétienne, dans la tradition rhétorique comme dans la théorie de l'éducation. Les *exempla* rhétoriques empêchent le lecteur de se lasser et donnent de la force à l'argumentation. Quant à l'éducation, les *exempla* représentent l'idéal d'une famille ou d'un peuple. Dans l'historiographie romaine une série d'*exempla* toujours les mêmes est citée: ils garantissent la continuité et constituent des autorités. Au- delà de Tertullien les *exempla* moraux entrent dans l'Église latine. La signification typologique de l'Ancien Testament s'unit chez Tertullien, puis plus encore chez Ambroise, à la notion d'*exemplum*. Les grands modèles de l'Ancienne Alliance constituent autant d'*exempla*, tandis que les *exempla uirtutis* de l'histoire romaine païenne sont dépréciés parce qu'ils n'annoncent pas la croyance au vrai Dieu. Ambroise va jusqu'à opposer *exempla nostra* aux *exempla* de la tradition romaine païenne.

En sa qualité d'ancien rhéteur, Augustin connaît toute la complexité du concept d'*exemplum*. Dans ses *Sermons* il accumule les *exempla* et les considère comme nécessaires pour combattre la fatigue de l'auditoire. En revanche, il n'a pas une théorie pédagogique de l'*exemplum* et préfère lui attribuer une fonction d'ordre théologique. Il considère les *exempla uirtutis* comme équivoques: ceux de l'histoire païenne, puisqu'ils ont trait à la gloire profane, sont sans valeur; mais les *exempla uirtutis*, dans la mesure où ils fournissent des modèles aux chrétiens, sont en même temps des *exempla fidei*; car la vertu n'est qu'une conséquence de la foi. Tel est le cas d'Abraham, David, Isaïe, préfigures du Christ, rédempteur à venir. Ces grandes figures procèdent du Christ qui agit de façon cachée dans l'histoire et exerce lui-même la *dispensatio temporalis* correspondant à des temps différents entre eux. La vie du Christ est le *summum exemplum* pour chaque chrétien; notamment comme *exemplum humilitatis* il nous montre le passage ascendant d'une première résurrection (à la foi) à une seconde résurrection (eschatologique). En tant qu'*exemplum resurrectionis* il nous enseigne ce qu'est la béatitude céleste.

De plus, l'*exemplum Christi* va de pair avec la notion de la création de l'âme «à l'image et à la ressemblance de Dieu» et explique à l'homme son origine et son avenir, c'est-à-dire sa *formatio* et sa *reformatio*.

Mais l'*exemplum* n'a pas par lui-même une fonction salvatrice, si ce n'est par l'aide de Dieu. Augustin oppose donc *exemplum* et *adiutorium*; *exemplum* et *sacramentum*, le premier terme s'appliquant à l'homme extérieur, le second à l'homme intérieur. Antithèses surtout fréquentes dans la théologie antipélagienne.

On saisit toute l'étendue de la matière envisagée par l'auteur et le sens de sa progression. Il me semble que cette progression n'exclut pas, par moments, des développements toujours bien informés, mais qui confinent à la digression. Pourtant l'auteur a su donner une unité et garder beaucoup de clarté en ces matières parfois difficiles (P. 241, n. 1, corriger rend en tend).

Paris Pierre Courcelle

Schneyer, Johannes Baptist: **Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350** (Anonyme Predigten, Bibliotheken O bis Z). – Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (1980). 906 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen Bd XLIII, Heft 9) kart. DM 174.–

Das vorliegende „Heft", ein stattlicher Bd von 906 Seiten, bringt das große Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters

zum Abschluß. Leider konnte Vf. das Erscheinen dieses Bdes nicht mehr erleben. Wie Prof. Michael Schmaus in einem kurzen Vorwort berichtet, ist Vf. „nach sehr kurzer Krankheit unerwartet gestorben". Er verschied am 2. Januar 1979 in München, wohin er sich nach seiner Emeritierung als Professor in Freiburg i. Br. zurückgezogen hatte, um die günstigen Bedingungen der Bayerischen Staatsbibliothek für seine wissenschaftlichen Arbeiten zu nützen. Er konnte die Korrekturarbeit am vorliegenden Bd nicht mehr abschließen. Glücklicherweise hat sich, wie Prof. M. Schmaus berichtet, Prof. Charles Lohr in Freiburg i. Br., Direktor des Raimundus-Lullus-Instituts, bereit erklärt, das Werk fortzuführen und zu vollenden. Ein großes Stück Arbeit steht noch an, die Erstellung der Register zu den neun Bden.

Der vorliegende Bd enthält den zweiten Teil der anonymen Predigten, geordnet nach den Bibliotheksorten der in Frage kommenden Handschriften.

Er beginnt mit Oxford und endigt mit Worcester. Insgesamt kommen 145 Handschriften zur Sprache. Die Bibliotheken von Paris sind mit 34 Handschriften vertreten, die Nationalbibliothek allein mit 32, die Bibliotheken von Oxford mit 17, die Bibliotheken von Prag mit 12, die Stadtbibliothek von Troyes mit 10, die Vatikanische Bibliothek mit 9, andere römische Bibliotheken mit 8. Eine einzige Handschrift stellen die Bibliotheken von Padua, Perugia, Schlägl, Turin, Valenciennes und Windsheim. Der Beitrag der einzelnen Handschriften ist sehr verschieden. Den Rekord hält eine Handschrift von Toulouse (335) mit 438 Nummern. Ihr folgen eine Vatikanische Handschrift (Ottobon. lat. 268) mit 400 Nummern, eine andere Vatikanische Handschrift (Burghes. 177) mit 392 Nummern, eine Oxforder Handschrift (Bodl. Hatton 101) mit 325 Nummern. Gelegentlich wird nach dem Bericht über eine Handschrift ohne nähere Angabe auf andere Handschriften hingewiesen. Anscheinend enthalten sie ganz oder teilweise dieselbe Sammlung. Die Pariser Handschrift Nat. lat. 10694 wird unter fortlaufender Zählung aus einer Handschrift der Stadtbibliothek von Trier (258/1702) ergänzt (Nr. 77–128). Zu Cod. 489 der Bibl. Casanatense in Rom werden unter fortlaufender Zählung Sermones aus Cod. 380 der Bibl. Ricardiana in Florenz hinzugefügt (Nr. 61–134). Anscheinend handelt es sich um dieselbe Sammlung, die aber in der Florentiner Handschrift reichhaltiger ist. Nähere Angaben wären in solchen Fällen erwünscht.

Wie in den vorausgehenden Bden wird zu jeder Predigt das einleitende Schriftwort angeführt, wenn ein solches vorhanden ist, dann der Anfang der Predigt, gelegentlich auch die Schlußworte. Die Sermones de Tempore, de Sanctis und de Communi sanctorum et de occasionibus werden durch die beigefügten Buchstaben T bzw. S bzw. C und eine Zahl näher bestimmt. Eine Sigeltabelle gibt darüber Auskunft.

Es ist zu hoffen, daß das große Werk von Schneyer, die Frucht jahrelanger selbstloser Gelehrtenarbeit, in absehbarer Zeit durch die noch ausstehenden Register abgeschlossen werden kann.

Eichstätt Ludwig Ott

Liebmann, Maximilian: **Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation.** Beiträge zu seinem Leben, seiner Lehre und seinem Wirken bis zum Augsburger Reichstag von 1530 mit einer Bibliographie seiner Schriften. – Münster: Aschendorff 1980. XVI, 479 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte H. 117) kart. DM 135.–

Seit Gerhard Uhlhorns Regius-Biographie (1860) gab es über diese für die Reformationsgeschichte nicht unwichtige Gestalt keine neuere Monographie. Eine gründliche Arbeit über ihn war daher seit langem fällig. Die vorliegende Grazer Habil.-Schrift rechtfertigt durchaus den Anspruch, eine solche zu sein, wird aber vom Vf. bescheiden nur als „Beiträge zu seinem Leben" etc. bezeichnet.

Das Buch besteht aus zwei Teilen: einer Darstellung (S. 7–318) und einer Bibliographie (S. 321–434). Es charakterisiert die Arbeitsweise des Vf.s, daß er vom 2. Teil ausgegangen ist. Er erfaßt darin das ungedruckte wie das gedruckte Schrifttum. Unter den Handschriften fehlen m. E. nur zwei Briefe: an Melanchthon v. 3. 7. 1533 (s. H. Scheible. Melanchthons Briefwechsel 2, 103) und an die Stadt Minden v. 3. 10. 1538 (Stadt-Arch. Minden Akt. B 47a). Die gedruckten selbständigen Werke scheinen vollständig erfaßt zu sein. Es ist nicht anzunehmen, daß jemand nach dieser umfassenden Bibliographie dieselbe Arbeit wiederholen wollte, zumal die Ergänzungen sich in bescheidenen Grenzen halten werden. Insgesamt werden 92 Handschriften, 144 Drucke und 16 Dubia aufgeführt. Mit welcher Mühe die Aufstellung dieses Verzeichnisses verbunden war, geht allein schon aus der Tatsache hervor, daß 226 Archive und 213 Bibliotheken angeschrieben werden mußten.

Der darstellende Teil besteht aus einer Reihe von Spezialuntersuchungen, die z. T. alte Streitfragen zum Abschluß bringen, so die Frage der Herkunft (S. 68–73), des Namens (S. 73–78), der Dr.-Promotion (S. 105–111) u. a. Ein Stück fügt sich organisch an das andere. Die Frühzeit des Rhegius wird auf diese Weise aufgelockert, auch wenn einige Fragen unlösbar erscheinen. Der Vf. verfolgt den Weg des Rhegius fast annalistisch und verweilt länger bei den Fragen, die für seine Entwicklung wichtig sind. Dabei werden auch neue Aspekte eröffnet, z. B. beim Weiheexamen, dem von Rhegius selbst stammenden Lehrbuch dazu und der Haltung des jungen Gelehrten zu den geistigen Regungen seiner Zeit. Zu dem Bilde der Frühzeit paßt auch das Verhalten bei der Verkündigung der Bulle ‚Exsurge, Domine'. Der Verlesung auf der einen Seite stehen Kritik am Ablaß und Widerstand gegenüber römischen Forderungen auf der anderen Seite entgegen. Das schrittweise Nachgehen ermöglicht dem Vf. den Nachweis der allmählich fortschreitenden inneren Wandlung des abdankenden Rhegius.

Wann die endgültige Klärung bei Rhegius erfolgt, wird nicht ganz deutlich. Das Hin und Her zwischen Hall und Augsburg kann noch als innere Unentschiedenheit gedeutet werden. Vf. liest am Verhältnis Luther–Erasmus die Stellung des Rhegius ab. Den endgültigen Durchbruch setzt er während des dritten Aufenthaltes in Augsburg an. Da geht es um die Privatbeichte, um den Einfluß Luthers und Zwinglis und um die Bestimmung des theologischen Standortes.

Die Darstellung kulminiert in den beiden letzten Abschnitten: Rhegius und der Augsburger Reichstag, Predigttätigkeit und -verbot, Stellung zu Fürsten und Theologen. Die ihm zufallende Rolle als Schiedsrichter und Vermittler und vor allem als Berater des Landgrafen Philipp wird entsprechend herausgearbeitet. In dieser wichtigen Position ist er bisher noch nicht gesehen worden.

Um seine Stellung näher bestimmen zu können, muß der Vf. die wichtigen Phasen des Geschehens, an denen Rhegius teilgenommen hat, näher darstellen und fixieren. Da nach seiner Feststellung Rhegius zu der bestimmenden „Theologenrunde" gehört, muß er indirekt an den geheimen Verhandlungen beteiligt gewesen sein. Ob man aber von einem Melanchthon-Rhegius-Flügel sprechen kann, ist doch fraglich. Da die Theologen nur Berater sind, kommt die Entscheidung den Ständen zu, die keine Neigung zu weiteren Kompromissen zeigen. Vf. geht auf die Forderungen der Protestanten (Priesterehe, Messe more nostro und Communio sub utraque) näher ein, bei deren Bewilligung sie zu „gehorchen" bereit wären, und auf ihre verschiedenen Interpretationen, um zu der abschließenden Meinung zu kommen, daß bei der ablehnenden Haltung der Päpstlichen eine Concordia nicht zu erreichen sei.

Abschließend gibt Vf. einen Ausblick auf den weiteren Weg des Rhegius, der fortan auf die CA eingeschworen ist. Den Charakter seiner Haltung und seines Wirkens legt er in dem Satz fest: „Er war reformatorisch, soweit die CA reformatorisch ist, und er war altgläubig, soweit diese altgläubig ist". Nach der Kennzeichnung seines Lebensweges bis 1530 erscheint seine Formel plausibel.

Münster Robert Stupperich

Verkamp, Bernard J.: **The Indifferent Mean.** Adiaphorism in the English Reformation to 1554. – (Athens/Detroit): Ohio University Press/Wayne State University Press 1977. XXVIII, 201 S. (Studies in the Reformation 1), Ln. $ 13.–

Kirchengeschichtler wie Säkularhistoriker im angelsächsischen Bereich haben sich in den letzten Jahren mit besonderer Intensität der Erforschung der Reformation zugewandt. Im Unterschied zur früheren Forschung, die in ihrer Ausrichtung stärker national oder regional begrenzt war, wird in den neueren angelsächsischen Arbeiten, sofern sie nicht einem Spezialthema gewidmet sind, die Reformation als ein gesamteuropäisches Phänomen untersucht. Dies bedeutet konkret, daß gerade auch die bewegten und komplexen reformatorischen Entwicklungen in Großbritannien im engen Zusammenhang mit den kontinentaleuropäischen Entwicklungen untersucht werden, mit denen sie in der Tat unlösbar verwoben sind.

Die vorliegende Arbeit des amerikanischen katholischen Theologen und Historikers Bernard J. Verkamp ist ein hervorragendes Beispiel dieser Zusammenschau des Zusammengehörigen. Der auf den ersten Blick nicht leicht verständliche Titel „The Indifferent Mean" wird durch den Untertitel erhellt: „Adiaphorism in the Englisch Reformation to 1554". Es geht also um die Bedeutung und Rolle der Unterscheidung zwischen dem, was für den Glauben und die Struktur der Kirche unaufgebbar, wesentlich ist, und dem, was „indifferent", weder unbedingt geboten noch unzulässig ist (Adiaphora). Dies wird im Blick auf die beiden ersten Stadien der englischen Reformation unter Heinrich VIII und Eduard VI untersucht. Aber eben nicht nur in dieser Begrenzung.

Das Buch setzt ein mit einer Beschreibung der „unerträglichen Last", die dadurch auf der spätmittelalterlichen Kirche lastete, daß den Gläubigen unzählige Vorschriften und Frömmigkeitsformen als heilsnotwendig auferlegt wurden – also dem Fehlen gerade auch einer Unterscheidung zwischen dem Heilsnotwendigen und den Adiaphora. An diesem Punkte setzten sowohl humanistische Reformbewegungen als auch der Protest reformatorischer Gruppen und der bedeutenden Reformatoren ein. V. setzt dann noch einmal neu ein und entfaltet in einem interessanten historischen Querschnitt die Entwicklung adiaphoristischen Denkens von den griechischen Philosophen (bes. Zyniker und Stoiker) über die Kirchenväter, mittelalterlichen Theologen bis hin zu Erasmus, Melanchthon und Luther.

Die folgenden Kap. untersuchen, sehr detailliert, die unterschiedlichen Näherbestimmungen der Adiaphora durch die frühen englischen Reformatoren. Hier tauchen die geläufigen Definitionen wie „nützlich", „indifferent", „nicht heilsnotwendig", „von der Schrift weder geboten noch verboten", „mit der Schrift im Einklang stehend" etc. auf. Dabei zieht V. jeweils die Verbindungslinien zu Erasmus, Melanchthon, Zwingli, Calvin und Luther. Er hebt die „mittlere Linie" der englischen Reformatoren gegenüber den radikaleren Bestimmungen der Adiaphora bei den Lollarden, Schwärmern, Wiedertäufern und den frühen englischen Puritanern ab („biblischer Reduktionismus"). Auch die innerprotestantischen Auseinandersetzungen über die Adiaphora (Flacius!) werden voll einbezogen.

Die These dieses instruktiven, mit vielen Anmerkungen und einer äußerst hilfreichen Bibliographie versehenen Buches, daß sich der Gang der englischen Reformation in ihren ersten Stadien wesentlich unter dem Aspekt der Adiaphora darstellen läßt, wird in der Darstellung verwirklicht. Das Buch ist praktisch so etwas wie eine Theologiegeschichte der frühen englischen Reformation im Rahmen der gesamteuropäischen Entwicklungen. Doch läßt sich diese These so halten? Ist der reformatorische Aufbruch in seinen Ursachen wie in seinem Vollzug nicht wesentlich, auch theologisch, komplexer, vielschichtiger, als daß er so ausdrücklich vom Ringen um die Bedeutung und Funktion der Adiaphora her begriffen werden könnte? Diese Frage begleitet einen bei der Lektüre dieses Buches, das in seiner eigentlichen Thematik einen höchst bedeutsamen Beitrag zur Theologiegeschichte der Reformationszeit leistet.

Hannover Günther Gaßmann

Bruns, Bernhard: **Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch.** Eine rechts- und dogmengeschichtliche Untersuchung zu Kanon 7 der 24. Sitzung des Konzils von Trient. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976, 200 S. (Annuarium Historiae Conciliorum, Internationale Zeitschrift für Konzilienforschung, Supplementum 3) kart. DM 28.–

B. a présenté en 1974 à l'université de Freiburg in Breisgau sa thése de doctorat sur l'interprétation du 7me canon de la Session du Concile de Trente sur le marriage. Son promoteur était le Prof. Dr. Ulrich Mosiek de la même université. Son étude est écrite avec clarté et méthode. Il suit le plan qui pratiquement s'impose pour une recherche pareille.

Dans une primière partie il analyse avec soin les positions en matière de divorce des «adversaires» que Trente a voulu condamner ou au moins corriger: Luther, Erasme, Cajetan et Ambrosius Catharinus. Dans une seconde et troisième partie il suit pied à pied le cours des différentes discussions conciliaires auprès des théologiens et des évêques, tant à Bologne en 1547 qu'à Trente en 1563. Vers la fin il ajoute une petite étude supplémentaire sur le canon 5 de la même Session, qui traitait des autres motifs de divorce en dehors de l'adultère. Aux termes de son étude il nous présente un instrument de travail très utile, c'est-à-dire une collection de tous les textes historiques cités dans son étude et le texte de quelques décisions des Papes en matière de divorce chez les Orientaux après Trente. Sa conclusion est que tous les trois éléments du canon 7 appartiennent à la foi définie, soit directement et formellement, soit comme inclusion logique, ou virtuellement. La seule concession qu'il soit préparé à faire aux historiens récents, c'est que la «fides» avait à cette époque un sens plus large qu'après Trente. Mais, dit-il, cela n'a aucune importance pour notre canon, puisqu'il se base explicitement sur l'Écriture, et que l'Écriture est de foi tant dans le passé qu' après Trente, et cela dans un sens strict.

Dans son introduction l'auteur avoue immédiatement qu'il me considère dans son étude comme «adversaire». Il n'est pas d'accord avec mon interprétation du canon 7, présentée dans Scholastik de 1950 à 1955, et finalement résumée en 1970 dans Concilium. Mes articles font partie d'un travail du même genre littéraire que le sien. Ils présentent les chapitres les plus importants de ma thèse de doctorat, achevée sous la direction du regretté professeur H. Lennerz, spécialiste de Trente à Rome, et défendue à la Grégorienne de Rome en juin 1947.

Je ne suis pas canoniste, ce que le B. est. De ce fait il a sans aucun doute corrigé certaines de mes interprétations qui touchent au Droit Canon; ainsi mon emploi moins judicieux des notions «d'indissolubilité externe et interne», le sens canonique précis du terme «permittere» dans un important canon du général des dominicains, le Père Romeo à Bologne. Il a aussi restauré une certaine balance dans mon interprétation des termes «si quis dixerit ecclesiam errare». Si j'ai il y a trente ans souligné assez fort que «errare» pouvait signifier dans un sens plus large «tout abus de pouvoir» dans l'Église, il n'y a aucun doute que dans des contextes de pensée différents «errare» continuait à cette époque à retenir son sens classique «d'erreur doctrinale».

Je suis tout à fait d'accord avec ces corrections, quoique je reste convaincue qu'une lecture plus «sympathique» de mes articles l'aurait préservé de durcir ma pensée pour mieux la condamner. Mais cela n'a pas beaucoup d'importance, puisque la discussion docte et pacifique forme un élément important dans le progrès scientifique.

Ce avec quoi je ne suis pas du tout d'accord sont ces principes d'herméneutique, qui nécessairement engagent une philosophie de la Parole et une théologie du procès de dogmatisation. B. me fait penser dans son argumentation assez formelle au rationalisme scolastique d'un Marin-Sola et de la «Konklusionstheologie» des siècles XVIII et XIX. Sa mentalité théologique tient sans aucun doute de cette mentalité que B. Lonergan appelle «the classical culture view» (A Second Collection, London, 1974, p. 1–9). Je n'ai pas d'objections à ce qu'il veuille se tenir scrupuleusement au textes de ces sources historiques, mais je regrette que dans ce but il pense pouvoir ignorer en grande partie le contexte historique et idéologique de l'époque. Ces «Vor-Entscheidungen» qui commandent sa pensée rendent la discussion assez difficile.

Nous n'en avons d'ailleurs pas la possibilité vu la brièvetè qu'on attend d'une rècension de livre. Mais B. met lui-même en question le bien fondé de son interprétation quand à la fin de son ètude il conclut que le Concile de Trente c'est clairement contredit en cette matière. D'une part il a clairement refusé de condamner les Orientaux, et d'autre part il n'y a, pour lui au moins, aucun doute qu'ils ont été condamnées en fait. Il est évident que les textes conciliaires ne sont pas généralement des modèles de logique interne, mais une telle affirmation de la part du B. est plutôt raide, quand on se rappelle avec quel acharnement et pendant combien de temps cette question du divorce a été discutée au Concile même.

B. se tient, nous l'avons déjà dit, trop formellement au seul énoncé du texte des documents traités. Il se permet cependant une exception à la règle, en apportant vers la fin un argument «ab extrinseco» et «ex auctoritate» qu'il trouve dans quelques décisions des Papes après Trente en matière de divorce chez les Grecs. Ici se pose de nouveau une question d'herméneutique de textes ecclésiastiques. Nous ne pouvons faire autrement que rapporter le lecteur à une étude du début de ce siècle, publiée trois fois par Lucien Choupin (Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège, Paris, de 1907 à 1928). Un contemporain, membre éminent de la Curie romaine, le Card. G. M. Van Rossum écrivait d'ailleurs dans son Introduction à son livre De essentia sacramenti ordinis (Romae-Friburgi, 1914): «Notare adhuc iuvat in tota hac elucubratione abstractionem fieri a decretis Sacrarum Romanarum Congregationum. Non profecto quod non arbitror eis summam reverentiam, observantiam ac mentis quoque submissionem deberi; sed quia notum est omnibus (nous soulignons!) decreta SS. Congregationum in praesenti materia casus spectare particulares practice solvendos, minime vero decisiones doctrinales.» p. 8. Selon le Card. Van Rossum ces décisions pontificales sont des jugements prudentiaux, énoncés sous le principe du tutiorisme sacramentaire, mais pas des décisions authentiques sur la valeur dogmatique de par ex. un decret conciliaire du Concile de Trente. A trop vouloir prouver, on ne prouve plus rien.

Leuven Piet Fransen

Münch, Paul: **Zucht und Ordnung.** Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel). – (Stuttgart): Klett-Cotta (1978). 232 S. (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung Bd 3) Lw. DM 66.–

Das zu besprechende Buch, die späte Drucklegung einer bereits Anfang 1973 abgeschlossenen Diss. aus der Schule des um die vergleichende Konfessionsgeschichte verdienten Tübinger Ordinarius Ernst-Walter Zeeden, gliedert sich in zwei Hauptteile: eine historisch-genetische Analyse der territorialstaatlich geprägten reformierten Kirchenverfassungen in Nassau-Dillenburg, Kurpfalz und Hessen-Kassel; eine vergleichende Verfassungssystematik mit anschließenden Erörterungen zur inneren Struktur und gesellschaftlich-politischen Funktion der Ordnungen insgesamt und einzelner Institutionen.

Mit guten Gründen (22) erörtert Vf. im historischen Teil ausführlich nur die Entwicklung in Nassau-Dillenburg, während er sich für die beiden anderen Territorien auf die Grundzüge beschränkt. Durch eigene Archivarbeit in Wiesbaden und Den Haag ist es ihm gelungen, die Geschichte der Nassauer Kirchenordnungen dicht zu dokumentieren, und damit eine wichtige Vorarbeit für eine noch ausstehende Reformationsgeschichte dieses konfessionsgeschichtlich so interessanten Territoriums zu liefern. Neben den eigentlichen Kirchenordnungen stützt er sich auf Gutachten, Visitationsanweisungen und verfassungstheoretische Schriften der in der Grafschaft jeweils führenden Theologen, so des Rektors der Siegener Lateinschule und späteren Superintendenten Erasmus Sarcerius (1501–59, Superintendent von 1537 bis 1548) und des Magisters Bernhard Bernhardi (Superintendent von 1555 bis 1569) aus lutherischer Zeit sowie des Calvinisten Gerhard Geldenhauer, genannt Noviomagus, der zunächst als Pfarrer in Herborn, dann als Vorsteher der Landeskirche „Motor" der Zweiten Reformation war. In den Umkreis kirchenverfassungsrechtlichen Denkens und Planens der Nassau-Dillenburger Reformierten gehören auch die in zwei verdienstvollen Exkursen behandelten Schriften, die „Politia ecclesiastica" des Wilhelm Zepper von 1595 bzw. 1607 und ein Kirchenbautrakt von 1598 des Herborner Theologieprofessors Bernhard Textor. Auf der Basis der Kirchenordnungen und der Kirchenverfassungsentwürfe – also normativer Texte – behandelt der systematische Teil vergleichend die den drei Territorialkirchen gemeinsamen Ämter (Pfarrer, Presbyter, Diakon, Doktor, Inspektor bzw. Metropolitan, Superintendent), die gemeindlichen und übergemeindlichen Zusammenkünfte (Presbyterium, Klassenkonvent, Synode), sowie Konsistorium/Kirchenrat und Visitation, d.h. die spezifischen Elemente des territorialstaatlichen Typus reformierter Kirchenverfassung, und schließlich die eng damit zusammenhängende Problematik einer Abgrenzung zwischen den Rechten der Einzelgemeinde und den übergreifenden kirchlichen Funktionen der weltlichen Obrigkeit. Diese „positivistische Deskription" (172) überspringend, formuliert dann das Schlußkapitel Thesen zum inneren „Bau der Kirchenverfassung" sowie zur „gesellschaftlich-politischen Dimension der reformierten Verfassungsbildung" (172).

Der Rezensent gesteht offen ein, daß es ihm nicht leicht fällt, den Erkenntniswert einer Arbeit abgewogen zu beurteilen, die zu Recht bereits im Vorwort eine grundsätzliche Revision der nach Titel und Themenstellung zentralen „Zucht- und Ordnungs"-Thematik in Aussicht stellt und zu diesem Zweck eine erweiterte Fragestellung für wünschenswert hält. Nach der Lektüre des Buches bleibt ein zwiespältiger Eindruck: Die in Überschrift und Einleitung anvisierte politische und gesellschaftliche Dimension der Calvinisierung sowie des territorialstaatlichen Typus der reformierten Kirchenverfassung wird in der Durchführung nicht überzeugend ausgeleuchtet. Es lassen sich auch kein theoretisches Konzept und keine Methode erkennen, die dem Vf. dies ermöglicht hätten. So wäre es etwa darauf angekommen, die Trägergruppe der Calvinisierungspolitik prosopographisch zu erfassen und in ihren territorialen wie überterritorialen Interessen zu bestimmen, das Sozialprofil der Presbyter[1] und anderer kirchlicher Amtsträger zu bestimmen, eine Methode zur realen Erfassung der gesellschaftsgeschichtlichen und politischen Auswirkungen der Zuchtübungen der Presbyterien und der übergemeindlichen Organe zu erarbeiten, und überhaupt eine Instrumentarium zu entwickeln, mit dem sich die konstatierte politische und soziale Funktion der calvinistischen Konfession und ihrer Verfassungselemente auch nachweisen lassen. Die bei der Themenbestimmung getroffene Feststellung, „die religiös-kirchliche Seite dieses Sozialdisziplinierungsprozesses spiegelt sich eindrucksvoll in den im evangelischen Raum in reicher Anzahl publizierten Kirchenordnungen mit ihrer detaillierten Regulierung fast aller Lebensbereiche" (12) bleibt daher weitgehend unbewiesene Behauptung.

Vor diesem Hintergrund verliert dann auch die Aussage an Kontur, „daß Verfassungsmomente beim Übertritt zum reformierten Bekenntnis nicht die entscheidende Rolle spielten, die man ihnen als konfessionellem Unterscheidungsmerkmal gemeinhin beimißt" (117). Denn Münch hat keine Testfrage zur Hand, die es ermöglicht, diese durchaus richtig gesehene subjektive Einschätzung der Zeitgenossen auf der analytischen Ebene weiterzuverfolgen, auf der die ihn zentral interessierende gesellschaftliche und politische Funktion dieser Verfassungselemente angesiedelt ist. In diesem Zusammenhang verdient eine Bemerkung von Volker Press über die konfessionelle Option der Kraichgauer Ritterschaft Beachtung, derzufolge „den meisten der Ritter... die reformierte Kirchen*verfassung*" problematisch war, weil „das presbyterianische Element... naturgemäß die Position der Gemeinde nicht nur auf kirchlichem Gebiet stärken, sondern auch neue Bereiche eröffnen (mußte), wo sich gemeindliche Autorität entfalten konnte"[2]. Es soll gar nicht behauptet werden, daß Ähnliches auch in den von Münch behandelten Territorien der Fall war. Festzuhalten ist aber, daß sein Ansatz gar nicht in der Lage ist, solche Phänomene zu problematisieren, geschweige denn zu erfassen. Die klugen und durchaus lesenswerten Erörterungen am Ende des Buches über die „gesellschaftlich-politische Dimension der reformierten Verfassungsbildung", speziell über die Bedeutung von Zucht und Ordnung sowie über das Demokratisierungspotential des Calvinismus (183–192), können dieses methodische und theoretische Defizit nicht aufheben. Sie wirken daher aufgesetzt und spekulativ. Dem Vf. war auch das offensichtlich bewußt (172). Die gesellschaftliche und politische Dimension der „Zucht- und Ordnungs"-Thematik herauszuarbeiten, bleibt also eine Forschungsaufgabe.

Ist man bereit, den Vf. aus der selbstgestellten Pflicht zur gesellschaftsgeschichtlichen Interpretation seines Gegenstandes zu entlassen, so bietet die Untersuchung in ihrem eigentlichen Kernbereich hinreichende Erträge, um ihr einen Platz in der konfessionsgeschichtlichen Forschung der Frühneuzeit zu sichern. Sie liefert nämlich einen vorzüglichen Beitrag zu der insgesamt noch wenig bearbeiteten Verfassungs- und Institionengeschichte der reformierten Kirche in deutschen Territorien zwischen gemeindechristlicher Ordnung und obrigkeitlichem Kirchenregiment. Für diese Aufgabe war Vf. bestens vorbereitet durch seine zusammen mit seinem Lehrer Zeeden im Atlas für Kirchengeschichte vorgelegten Karten und Organisationsskizzen. M. zeichnet ein detailliertes Bild der kirchenverfassungsgeschichtlichen Entwicklung vom späten Mittelalter bis ins 17. Jh. sowie des ihr zugrundeliegenden verfassungsrechtlichen, staatskirchenrechtlichen und ekklesiologischen Denkens. Der Blick ist auf das Verhältnis von Obrigkeit und Kirchengemeinde gerichtet, also auf die Rechtsbeziehungen zwischen Staat und Kirche. Die übrigen politischen und gesellschaftlichen Kräfte der Territorien bleiben außerhalb des Betrachtungshorizontes. Auf dieser Ebene bringt das Buch wichtige Erkenntnisfortschritte: über den „Typus der territorialstaatlich geprägten reformierten Kirchenverfassung"[3]; über seine Abhängigkeit und Abgrenzung von den vorherigen lutherischen Ordnungen der jeweiligen Territorien sowie von der Kirchenverfassung der Calvinisten in Westeuropa; über die Tatsache, daß die Kirchenzucht nicht ausschließlich dem Calvinismus zuzurechnen ist, sondern Vorformen in lutherischer Zeit kannte (z. B. für Nassau-Dillenburg, 69), und schließlich über die unterschiedliche Konkretisierung dieses reformierten Verfassungstyps in den stärker obrigkeitlich bestimmten Großterritorien Pfalz und Hessen-Kassel einerseits und in Nassau-Dillenburg andererseits, wo die gemeindechristlichen Elemente des westeuropäischen

[1] Rez. hat das für das Presbyterium der holländischen Stadt Leiden versucht: H. Schilling, Calvinistische Presbyterien in Städten der Frühneuzeit – Eine kirchliche Alternativform zur bürgerlichen Repräsentation; in: W. Ehbrecht (Hg.), Städtische Führungsgruppen und Gemeinde in der werdenden Neuzeit, Köln-Wien 1980 = Städteforschungen, Reihe A, Bd 9, 333–387.

[2] V. Press, Die Ritterschaft im Kraichgau zwischen Reich und Territorium 1500–1623, in: Zeitschrift für die Geschichte der Oberrheins 121 (1974) S. 90.

[3] Beobachtungen zu den beiden Typen reformierter Kirche zuvor bereits bei Wibbeling (in: Reformierte Kirchenzeitung 85, 1935, S. 332f) und B. Gassmann (Ecclesia Reformata, Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften, Freiburg 1968, S. 231ff).

Calvinismus stärker zum Tragen kamen. Leider fallen eine Reihe von Detailbeobachtungen zu diesem Problemzusammenhang der uneinheitlichen Gesamtkonzeption zum Opfer, so etwa diejenigen über die „censura mutua" der Presbyter (144, Anm. 156). Es ist zu hoffen, daß der Autor diese Ergebnisse seiner Studien in einer angekündigten detaillierten, monographischen Auswertung der Nassauer Verfassung (22) mitteilen wird. – Hätte sich Münch auf dieses von ihm vorzüglich beherrschte kirchenverfassungsrechtliche und institutionengeschichtliche Feld beschränkt, hätte er ohne Zweifel eine rundum gelungene Untersuchung vorgelegt.

Bielefeld Heinz Schilling

Neuner, Peter: **Döllinger als Theologe der Ökumene.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1979, 265 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd 19) kart. DM 42.–

Die als Münchener Habil.-Schrift zur Erlangung der Venia legendi für das Fach Fundamentaltheologie vorgelegte Arbeit behandelt ihr Thema in vier Abschnitten: 1. Döllinger als Apologet der römisch-katholischen Kirche, 2. Döllinger und das Vatikanische Konzil, 3. Döllingers Bemühungen um eine Wiedervereinigung der Kirchen, und 4. Döllingers Bemühungen um die Einheit der Kirche und ihre weitere Wirksamkeit.

Die innere Begründung für die Behandlung des ersten Abschnitts liegt in der Tat darin, daß der Wandel von Döllingers Beurteilung der nichtkatholischen Konfessionen eine der Voraussetzungen für seine spätere theologische Beschäftigung mit der Wiedervereinigungsfrage darstellt. Dabei kann Vf. das Kriterium der Apostolizität als Döllingers eigentlichen und konstanten Maßstab für die Beurteilung der „Wahrheit und Rechtmäßigkeit einer Kirche" dartun. Zugleich zeigt Vf., daß Döllingers Antworten auf die Frage, inwieweit die Kirchen diesem Kriterium entsprachen, sich gewandelt haben.

Der zweite Teil (60–131) wiederholt – mit einer Ausnahme – nur längst Bekanntes und oft Gesagtes. Indes ist Vf. weit davon entfernt, den Stand der Döllingerforschung und jenen der Erforschung des 1. Vatikanums wirklich wiederzugeben. Er entwirft vielmehr ein Döllinger-Bild und ein Gemälde des Konzils, die nicht anders denn lückenhaft und einseitig genannt werden können.

Bezeichnend, wie oft Vf. das Werk von Hasler zitiert, ohne von den sehr kritischen und ablehnenden Rezensionen kompetenter Historiker Kenntnis zu nehmen. Seine unzutreffende Sicht der Kirche zur Zeit des Vatikanums wird etwa deutlich, wenn er ihr „Zurückweichen von fast allen Entwicklungen der damaligen Welt", „Preisgabe des Kontaktes mit den aufblühenden Wissenschaften ...", „Aufbau eines katholischen Gettos", „Rückzug aus der modernen Welt", „geistige Absperrung von den Entwicklungstendenzen der modernen Welt ..." – und all das auf einer einzigen Seite (60f) vorwirft. All dies entspricht einem zwar oft reproduzierten, dadurch aber nicht wahrer werdenden historischen Klischee, zeugt aber von Unkenntnis der einschlägigen Literatur, aus der ein anderes Bild der Kirche in der 2. Hälfte des 19. Jh.s zu gewinnen war. Da wäre dann etwa sichtbar geworden, daß solche in der Tat zu beobachtende Rückzugsbewegungen der Kirche von der säkularisierten und dem Christentum insgesamt feindlich oder mit Verachtung gegenüberstehenden Gesellschaft aufgezwungen waren. Von diesen SS. 31–114 muß der Rez. bedauernd feststellen, daß sie nicht nur überflüssig sind, sondern auch ein falsches Geschichtsbild vermitteln. Dies ergibt sich aus der Methode des Vf., der die einschlägige Literatur zwar – wenn auch nicht vollständig – zitiert, sich inhaltlich aber nur auf die Urteile einiger weniger Autoren stützt und die davon abweichenden Ergebnisse anderer ignoriert.

Dies gilt nicht für Kap. IV: „War Döllinger Altkatholik?". Hierin liefert Vf. ein, wie ich glaube, gutes Resüme der bisherigen Forschung und setzt sich mit plausiblen Argumenten mit der altkatholischen Literatur auseinander, die in Döllinger einen der Ihren sehen will. N.s Vorschlag, Döllinger sei Altkatholik à la Döllinger gewesen, überzeugt. Indes glaube ich, in Döllingers wechselhaften und auch widersprüchlichen Äußerungen zu dieser Frage weniger ein konsequentes Festhalten an einem einmal (wie?) formulierten Prinzip, sondern wechselnde Reaktionen auf je wechselnde äußere oder innere Umstände seines Lebens sehen zu sollen. Allerdings hätte man sich gerade hier eine breitere, auch Ungedrucktes erfassende Quellenbasis gewünscht.

Das eigentliche Thema seines Buches behandelt Vf. erst in dessen drittem und viertem Teil.

Der dritte Teil befaßt sich mit den bekannten 7 Museums-Vorträgen Döllingers aus dem Winter 1871/72 über die Wiedervereinigungsproblematik. Interessant, was Vf. über den Ausgangspunkt Döllingers für diese Vorträge schreibt: „...Dennoch konnte er für sich als ausgestoßenem (!) Mitglied der katholischen Kirche, der wegen seiner Glaubenstreue in dieser Kirche keinen Platz mehr hatte, die Einheit mit dem Ursprung nicht mehr wie bisher einfachhin aus der katholischen Kirche ableiten. Diese Kirche war mit ihm nicht mehr in Einheit".

In dieser Form – also in direkter erzählender Rede – schreibt Vf. nahezu immer über Döllingers Denken und Handeln. Das erweckt allerdings auf weite Strecken hin den Anschein, als wolle Vf. auf eine kritische Auseinandersetzung mit Döllinger überhaupt verzichten. Gerade der letzte Satz stellt aber eine theologische Groteske dar. Sollte sich die Kirche wirklich daran messen lassen, ob sie sich im Einklang mit Döllinger befand? Vf. äußert sich dazu mit keinem Wort.

Es folgen nun die Inhaltsangaben der genannten sieben Vorträge, mit denen Vf. es freilich zumeist bewenden läßt. Er erweckt überdies den Anschein, als habe es im damaligen Katholizismus sonst keinerlei Äußerungen des Wiedervereinigungswillens gegeben. Natürlich spricht Döllinger nicht davon. Der Vf. aber hätte wissen müssen, daß gerade durch die heftig diskutierte Einladung Pius IX. an die Nichtkatholiken zur Teilnahme am Konzil und zur Wiedervereinigung über diesen Gegenstand damals viel geschrieben wurde.

Vf. hätte dies dem Aufsatz von E. Kleindienst, Die Diskussion um das Apostolische Schreiben Pius IX. „Iam vos omnes" vom 13. September 1865 im deutschen Protestantismus, in: AHC 10 (1978) 190–223 erfahren können. Gleichfalls wäre wichtig gewesen P. W. Scheele, Konrad Martins bischöfliche Worte an die Protestanten, in: Paderbornensis ecclesia. Festschrift für Lorenz Jäger, hrsg. von P. W. Scheele, Paderborn 1972, 537–568. Gerade Martins umfangreiche Bücher fanden große Beachtung: Sein erstes Werk, „Ein bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands", Paderborn 1864, erreichte innerhalb von zwei Jahren 5 Auflagen; ihm folgte im Jahre 1866 sein „Zweites bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands, zunächst an diejenigen in meiner Diözese, über die zwischen uns bestehenden Kontroverspunkte", das im gleichen Jahr die zweite Auflage erlebte. Schließlich erschien in vier Auflagen innerhalb zweier Jahre (1868/69) seine Anfrage „Wozu noch die Kirchenspaltung". Aber nicht einmal das wichtigste Hilfsmittel für jeden Einstieg in die Theologiegeschichte des 19. Jh.s, D. Gla, Systematisch geordnetes Repertorium der katholisch-theologischen Literatur... seit 1700..., Paderborn 1904, ist Neuner bekannt!

Im Jahre vor dem Konzilsbeginn machte auch der damals protestantische, dann aber konvertierte badische Jurist R. Baumstark mit seinem Buch „Gedanken eines Protestanten über die päpstliche Einladung zur Wiedervereinigung mit der römisch-katholischen Kirche", Regensburg 1868 geradezu Furore (mehr als 10 Auflagen in kürzester Zeit!) Vgl. dazu J. Mayer, Reinhold Baumstark und Alban Stolz, in: Freiburger Diözesanarchiv 1925, 99–126. – Ein Blick in den Literarischen Handweiser dieser Jahre hätte Vf. über die Auflagenhöhe der genannten und anderer Schriften dieser Art informieren können, die in der Tat ein Indikator für die Virulenz des – wie immer dann auch konkret formulierten – ökumenischen Denkens und Fühlens im deutschen Katholizismus jener Jahre sind.

Das heißt aber doch, daß Döllinger mit diesem seinem Anliegen weder originell war noch alleine stand. Nur durch die Ausleuchtung von Umfeld und Hintergrund Döllingers hätten darum dessen Gedanken Profil und Relief gewinnen können. Dies jedoch hat Vf. unterlassen.

Indes sind zwei Erkenntnisse Döllingers von ihm gebührend herausgehoben worden, die gerade heute von größter Aktualität sind.

Einmal (145) „Jedenfalls ist es für Glieder der lateinisch-katholischen Kirche unerläßlich, daß sie, sobald sie in henotische Verhandlungen mit Protestanten eintreten, nur mit steter Rücksichtnahme auf die anatolische Kirche, oder, besser noch, mit Zuziehung von Angehörigen derselben zu Werke gehe, sonst möchte das Bestreben, eine Kluft auszufüllen, zur Erweiterung und Vertiefung einer anderen führen, deren Verschwinden doch nicht minder wünschenswert, nicht minder von oben geboten ist". Von gleicher Bedeutung ist nach wie vor, was Döllinger über die Schwierigkeit der Wiedervereinigung mit dem Protestantismus hervorhob: „...Es ist die Unterbrechung der kirchlichen Sukzession, die Abschaffung des Episkopats und der bischöflichen Ordination der Presbyter... Damit fiel aber sehr viel, und mehr wohl, als sie anfänglich sich klar machten. Denn damit war das Band zerrissen, welches sie an die alte apostolische Kirche knüpfte und die Brücke abgebrochen, mittels welcher eine Gemeinschaft... zwischen ihrer Kirche und den alten Kirchen hätte bewahrt oder neu hätte eröffnet werden können" (152f).

Allein auch hier ist diesmal an den Systematiker die Frage zu richten, ob nicht die an sich nützliche Zusammenfassung (168ff) der Ort gewesen wäre, nun die Auffassungen Döllingers auf ihren systematischen Hintergrund hin zu analysieren.

Daß die Frage, ob denn Döllingers Sicht der Geschichte, ob denn die von ihm herangezogenen historischen Beweismaterialien vor dem damaligen und dem heutigen Stand der Forschung bestehen konnten bzw. können, überhaupt nicht gestellt wird, ist ein nicht zu entschuldigender Mangel dieses Buches, denn mit ihrer Beantwortung steht und fällt die Bedeutung der von Döllinger aus diesem historischen Material gezogenen Folgerungen für die damalige bzw. für die gegenwärtige ökumenische Theologie.

Für das folgende Kap. über die auf 47 Seiten behandelten Bonner Unionskonferenzen gilt im wesentlichen die gleiche Kritik wie für das Vorausgegangene: Es fehlt die historische wie die systematische Reflexion – es liegt ein bloß resümierendes Referat vor.

Merkwürdigerweise aber erhebt Vf. sich dann zur Kritik an Döllinger, wenn es darum geht, des Vf.s ökumenologische Auffassungen gegen Döllinger zu verteidigen. Dies geschieht im Schlußkapitel (237–253). Hier aber muß der Rez. als Historiker Döllinger gegenüber dem Vf. Recht geben: Die Kirchen der Reformation stellten ohne Zweifel einen neben die „alte" Kirche gesetzten Neubau dar, und die von Döllinger gesehenen Schwierigkeiten für die Wiedervereinigung bestehen auf weite Strecken hin in der Tat. Die Tatsache des Bruches und des Neubaus einer Kirche zu bestreiten, bedeutet, sich über weithin anerkannte und gesicherte Ergebnisse der Reformationsforschung hinwegzusetzen. Überdies unternimmt Vf. nicht den geringsten Versuch, diese für ihn so entscheidende Voraussetzung zu klären oder abzusichern.

Unzulänglich ist auch des Vf.s Auseinandersetzung mit Döllingers „klassizistischem" Kirchen- bzw. Kirchengeschichtsbegriff. Einigung bzw. Anerkennung auf der Basis der „alten Kirche" ist ja keineswegs ein von Döllinger entworfenes Programm. Es ist dreihundert Jahre älter als Döllinger! Angefangen von Georg Witzel bis Georg Calixt ist doch der Consensus quinquesaecularis d a s Unionsprogramm der engagierten Ireniker beider Seiten im ausgehenden 16. und 17. Jh. gewesen. Daß es praktisch scheitern mußte, lag an seinem entscheidenden theologischen Defekt: Es ignorierte die theologische Legitimität der Entfaltung von Glaube und Kirche. Da beides nicht museale, sondern lebendige Größen sind, ist ein Zurückschrauben der Entwicklung auf einen bestimmten historischen Stand ebenso praktisch wie theologisch unmöglich. Und: Wer bestimmt schließlich, welcher Entwicklungsstand nun normativ sein soll?

All diese Fragen hätte Vf. wenigstens stellen müssen. Selbst die ökumenische Anwendung des Satzes „In necessariis unitas etc." ist nicht auf Döllinger zurückzuführen.

Der lutherische Ephorus bei St. Anna in Augsburg, Peter Meyderlin (1582–1651), hat dies vor Döllinger in seiner „Paraenesis votiva pro pace ecclesiastica" von 1626 vorgenommen. Döllinger konnte dies wissen, da die Arbeiten von F. Lücke, „Über das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches In necessariis etc." bereits 1850 und 1851 erschienen waren. Und, Vf. hätte dies ohne besondere Detailstudien erfahren können, wenn er einen Blick in den 1. Band von R. Rouse – S. C. Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung, Göttingen ²1963, 114f geworfen hätte.

Einer gesonderten Kritik bedürften nun die eigenen dogmatischen Positionen des Vf.s hinsichtlich des kirchlichen Amtes und der apostolischen Sukzession.

Er meint etwa (249f), Döllingers Kritik an der „Neuschöpfung" der Reformation und ihrem Bruch mit der alten Kirche greife nur dann, wenn „von den apostolischen Anfängen her bis zur Zeit der Reformation grundsätzlich und immer die gleiche Zuordnung von Sukzession und Tradition herrschte, daß die Verhältnisbestimmung von bischöflichem und priesterlichem Amt von den Ursprüngen der Kirche an klar und eindeutig war. Nur wenn sich hier innerhalb der alten Kirche keine Abweichungen finden, kann es sinnvoll sein, aus der Tatsache, daß in der Reformation die Ordination nicht mehr durch Bischöfe, sondern durch Pastoren vorgenommen wurde, daß man darüber hinaus die Gültigkeit einer Ordination nicht an die ungebrochene Kette der Amtsnachfolge band, zu schließen, daß diese ... die Kontinuität mit der alten apostolischen Kirche preisgegeben haben". Da muß nun doch sehr erstaunen, daß ein habilitierter systematischer Theologe den Unterschied zwischen der reformatorischen Ordination und der sakramentalen Priesterweihe nicht kennt!

Ein weiteres Moment dieser Art: Aus der wechselnden Form des Weihesakraments (Handauflegung und bzw. oder Darreichung der Instrumente) schließt Vf. auf widersprüchliche Traditionen in der Kirche, die eben deshalb jenen durch das „in dubiis libertas" geforderten Freiraum gewährten. Auch hier muß man dem Vf. Unkenntnis, diesmal der katholischen (!) Dogmatik zur Last legen. Er hat von der Funktion der Kirche bei der Konkretisierung der sakramentalen Spendeform offenbar merkwürdige Vorstellungen.

Dergleichen mehr an Kritik zu üben – was sehr wohl nötig wäre – sei nun freilich den Dogmatikern überlassen.

Abschließend muß aufgrund des dargelegten Befundes leider festgestellt werden, daß N.s Arbeit unter schwerwiegenden Mängeln der Methode leidet und weder historisch noch theologisch befriedigen kann. Was sie bietet ist allenfalls ein Resümee von Döllingers Äußerungen zur Wiedervereinigungsproblematik.

Augsburg Walter Brandmüller

Neuner, Peter: **Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung.** Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 362 S. (Münchener Universitätsschriften. Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd 15) kart. DM 46.–

Der Rez. bedauert, daß besondere Umstände die Besprechung des Buches um über ein Jahr verzögert haben. Die Arbeit N.s, der mittlerweile durch einige einschlägige Publikationen bekannt ist, ist seine 1976 in München vorgelegte Diss. (Referenten: H. Fries und G. Schwaiger).

Im Unterschied zur ursprünglich vorgesehenen Zielsetzung, „die Problemkreise, die den Modernismus und die Kontroverse um den Antimodernismus bestimmten, in der Sicht von Hügels darzustellen" (29), kam Vf. mehr und mehr dazu, „die verborgene, entgegen dem ersten Anschein aber höchst folgerichtige und zwingende Methode des Hügelschen Denkens" zu untersuchen (30) und darzustellen wie Hügel – auch im Wechsel der Fragen und in der Verschiebung des Interesses – „in seinem Denkansatz unerschüttert blieb" (vgl. 82). Empfindet man beim Studium des Buches dort und da das Verlangen nach schärferer systematischer Aufarbeitung einer bestimmten, für die Modernismuskontroverse typischen Problematik – etwa bezüglich Hügels Wahrheitskriterium (vgl. 124f, 127ff, 194f, 217f) im Verhätlnis zum Logoscharakter der Offenbarung (vgl. evt. 247) – so ist die eben erwähnte gewandelte Zielsetzung des Autors zu berücksichtigen. Entsprechend dieser Zielsetzung ist auch Umfang und Gewicht der beiden Teile des Buches verschieden.

Der e r s t e Teil, „Friedrich von Hügel und seine Stellung im Kreis der Modernisten" (33–77), bereitet mehr biographisch auf die im zweiten Teil systematisch herausgearbeitete Erkenntnis vor, daß Hügel mehr war als ein Mann vieler Beziehungen, daß er zumindest in seiner religionsphilosophischen Arbeit „ein durchaus eigenständiges und d u r c h d a c h t e s G e s a m t k o n z e p t von Theologie" hat, „das in erstaunlicher innerer Folgerichtigkeit als in sich stehendes, offenes System im Gegensatz zur Neuscholastik und ihrem Denken verstanden werden muß" (77).

Der z w e i t e Teil (79–357) trägt die Überschrift: „Der Weg der religiösen Erkenntnis". Er gliedert sich in drei Kap.: 1. „Die Antinomie des Erkennens" (86–146; hier unter anderem die für die Hügelsche Erkenntnislehre maßgebliche Unterscheidung von c o m p r e h e n s i o n und a p p r e h e n s i o n, die Vf. mit „ B e g r e i f e n " und – sprachlich nicht zwingend, aber auch Alternativen sind schwierig – „ V e r s t e h e n " widergibt; weiters Hügels Auffassung von der Verwirklichung der Person als c o n c r e t u m u n i v e r s a l e).

2. „Die Religion im Horizont des Menschlichen" (147–241; Hügels Ansicht von den drei Elementen der Religion – das historisch-institutionelle, das wissenschaftliche, das mystische – und ihr Verhältnis zueinander steht hier im Zentrum).

3. „Der Mensch vor der Wirklichkeit Gottes" (242–345; an dieser Stelle geht es um das „Prinzip des Inkarnationalismus", um das Verhältnis von „Natur und Übernatur" einschließlich einer vorzüglichen Darstellung der Kontroversen Hügels mit Blondel, Laberthonnière, Tyrrell und Loisy sowie seiner Beziehung zu Troeltsch, schließlich um die „Möglichkeit der Gotteserfahrung" mit Erläuterungen des oft unverstandenen oder nicht beachteten Hügelschen hermeneutischen Zirkels).

Ein – m.E. qualitätsmäßig abfallender – „Schluß" (346–357) bringt noch einige „zusammenfassende Hinweise auf die Aktualität Hügelscher Theologie" (346).

N.s grundlegende, in vielfachen Variierungen formulierte These lautet: „Von Hügel beginnt seine Überlegungen immer b e i m M e n s c h e n, bei seinen Erfahrungen, seinen Wünschen und Bestrebungen. Er untersucht die Implikation menschlichen Erkennens und Lebens und kommt auf diesem Weg zu einem Mehr-als-Menschlichen, zu einem personalen Gegenüber des Menschen. Gott leuchtet für von Hügel allein in der Analyse menschlicher Existenz, im Werden der menschlichen Person auf und wird hier sichtbar" (83).

Dabei ist es so, daß in Hügels Theologie „neben die Offenlegung des unendlichen Horizonts der eigenen subjektiven Erfahrung die historische Arbeit an der Biographie" tritt: „der anthropozentrische Ansatz bekommt dadurch eine zweifache Fundierung: die Erfahrung der Unendlichkeit eigener Subjektivität ... und die historische Forschung in der Biographie" (347) (bzw. in der Schrift und im Bereich der Kirchengeschichte, vgl. 344). „Religion und Übernatur können deswegen vom Menschen und seiner Entfaltung zur Person her betrachtet werden, weil sie jeweils in Korrelation zum Menschen stehen, auf dessen Fragen, Suchen und dessen Schwächen antworten. Die Methode, die dieser Untersuchung zugrunde lag, beim Menschen und den Möglichkeiten seiner Erkenntnis zu beginnen und von da aus Religion und abschließend Übernatur zu betrachten, findet hier ihre letzte Begründung und Bestätigung. ... Ansatz allen Denkens ist hier nicht Gott oder Christus, sondern der Mensch in seinem Verlangen nach übernatürlicher Erfüllung seines Seins. Von diesem so geprägten Menschen muß eine sinngemäße Darstellung Hügelschen Denkens ausgehen" (252).

Es ist nun freilich nicht so, daß diese beim Menschen ansetzende Korrelationsmethode Theologie in Anthropologie auflöste.

Im dritten Kap. des zweiten Teils stellt Vf. – endlich, aber eindeutig – heraus, daß Hügels Denkweise „die Andersartigkeit ‚otherness') Gottes, seine Zuvorkommendheit ‚prevenience') und seinsmäßige Unableitbarkeit aus der menschlichen Existenz" wahrt (vgl. 284, weiters 286, 288, 318, 347, 349), ja „Anbetung ... ist für von Hügel die Herzmitte der Religion" (298).

Schließlich kommt Vf. zu der Feststellung, daß eine Charakterisierung der Methode Hügels als einer „‚Theologie von unten' ... den hermeneutischen Zirkel, in dem von Hügel bewußt dachte", verkenne (vgl. 338). Dieses Urteil überrascht angesichts der Struktur und der Art und Weise der Durchführung der Arbeit N.s – mit dem Anspruch, so dem Ansatz Hügels zu entsprechen.

Man muß sich freilich daran erinnern, daß Vf. bereits in den methodischen Vorüberlegungen zum zweiten Teil unter Bezugnahme auf die im Hügelschen Vorwort zu „The Mystical Element of Religion" geschilderte „circular method" von einer „großen Kreisbewegung" des Denkens Hügels spricht, „in der das einzelne das Ganze und alle seine Teile bereits voraussetzt" (vgl. 84). Dies geschieht allerdings eher beiläufig und dient vor allem der unmittelbar anschließenden, den Duktus der Studie N.s begründend aufgreifenden Bemerkung, es sei „von ausschlaggebender Bedeutung, an welcher Stelle man in den Kreis eintritt und in welcher Richtung man dieser Bewegung folgt" (84). Soll man auch auf S. 334 verweisen, wo Vf. erwähnt, daß Hügel „den Zirkel aus der neuplatonischen Philosophie" übernimmt und – als „seine eigene philosophische Leistung" – „in den hermeneutischen Zirkel von Vorverständnis, historischer Kritik und geläutertem, allgemeinem Erkennen einbringt" (vgl. 334)?

Es wird davon abhängen, wie sich der neuplatonische, bei Gott, nicht beim Menschen ansetzende Zirkel zur „Kreisbewegung" Hügelschen Denkens (siehe oben) und dieses sich zur an sich inhaltsneutralen „circular method" verhält. (Im schon erwähnten Vorwort des genannten Hauptwerkes Hügels heißt es dazu in Bd I, Seite XXIV von der üblichen menschlichen Vorgangsweise, von der die „circular method" nur eine Anwendung ist: „we ever start with certain general intellectual-emotive schemes and critical principles" – „into close contact with a certain limited number of concrete facts and experiences" – „to confirm or to modify that ... scheme with which we began our quest".) Die Untersuchung N.s bietet diese Klärung nicht im erforderlichen Maß. In dieser Verhältnisbestimmung liegt – nicht absolut, jedoch auch nicht als quantité négligeable – Rechtfertigung oder/und Krise der Systematik N.s.

Sosehr Vf. zurecht darauf insistiert, daß für Hügels Interesse und Ansatz die „production of personality" „nicht nur die ethische Zuspitzung eines dogmatischen Systems" ist (vgl. 83), sondern der Ort jener Gotteserfahrung, die ihrerseits Voraussetzung für den Empfang der historisch einmaligen Offenbarung in Jesus Christus ist (vgl. 84), so kommt doch m. E. das bei Hügel stets mitpräsente Voraus der Transzendenz, ihre ontologische bzw. inkarnatorische „prevenience", bei N. zwar nicht hinsichtlich der materialen Darbietung (diese fast ausschließlich im dritten Kap. des zweiten Teils), aber bezüglich ihres formalen Stellenwertes in der Systematik zu kurz. Obwohl der Rez. Hügels Gesamtwerk bei weitem nicht so umfassend kennt wie der Vf., läßt ihn seine Beschäftigung mit Hügel die Ansicht vertreten, daß das genannte Moment die Ausführungen des Vf. schon viel früher und mit systematischer Relevanz zumindest im Sinne eines Notabene begleiten sollte, damit die „Kreisbewegung" Hügelschen Denkens nicht wie eine bloße Einbahnstraße erscheint.

Das ändert nichts am Verdienst des Vf.s, den Ort und die Richtung des Einstiegs in diese Kreisbewegung sachgerecht und so gewählt zu haben, daß der Kontrast des Hügelschen Ansatzes zur Geschichtslosigkeit nicht nur der Neuscholastik, seine Originalität, Konsequenz und Aktualität in hellem Licht ist. Und das war er in dieser Weise vor N.s Arbeit offenbar nicht.

S. 143 belegt Vf. die Übereinstimmung Hügels mit Troeltsch bezüglich des „Wesens" des Christentums mit Verweis auf ein in „The Mystical Element of Religion", Bd II, S. 359, aufgenommenes Troeltsch-Zitat, das Vf. S. 143, Anm. 21, deutsch aus Troeltsch widergibt. Er gibt aber keinen Hinweis darauf, daß Hügel in das Zitat die Worte „articulation and correction" einfügt: die Formel für das Wesen des Christentums ist also für Hügel nicht nur – wie es das Zitat insinuiert – „articulation", sondern auch "correction" von dem, was sich sonst in der Religion findet.

S. 251 zitiert Vf. Hügels Wort, daß „‚christliche Theologie nicht [nur] Soteriologie'" ist. Doch entfremdet er es dabei von seiner eigentlichen Sinnspitze, die nicht – wie der Kontext N.s annehmen ließe – auf Bevorzugung des Schemas „Natur und Übernatur" gegenüber dem Schema „Sünde und Erlösung" abzielt, sondern auf Gottes Unausschöpflichkeit und Vorrangigkeit gegenüber all seinem schaffenden und erlösenden Tun, denn: „... God is God, already apart from His occupation with us. These are the great facts which I believe to be specially revealed to us in the dogma of the Holy Trinity – facts of which we have an especial need in these our times. ... We thus retain a strong sense that not even Jesus Christ and His Redemption exhaust God. Christian prayer, indeed Christian theology, are thus not Soteriology, practical or theoretical" (Hügel, Essays and Addresses. Second Series, London and Toronto 1926, S. 218. – Etwas später, S. 224, stellt Hügel die Sinnspitze der zitierten und anderer im Kontext gemachter Aussagen mit dem zusammenfassenden Satz heraus: „The Prevenience of God thus appears as the root-fact and the root-truth of all our previous positions."). – Ist N.s kontextuell problematische Verwendung des Hügelschen Wortes verräterisch im Hinblick auf eine mitunter etwas zu schematisch vereinnahmend einbahnige Tendenz der Beschreibung des Ansatzes Hügels bzw. der Methode des Vf.s?

S. 287 schreibt Vf.: „So ist festzuhalten, daß von Hügel in diesem Brief die Kennzeichnung des Modernisten, wenn auch widerwillig, auf sich bezieht, und daß er sich dem rechten Flügel der Modernisten zurechnet." Vf. bezieht sich damit auf Hügels Formulierung „à droite des modernistes". Aber heißt diese nach normalem Sprachverständnis nicht eher: rechts von den Modernisten? Diese Übersetzung beinhaltet einen anderen Sachverhalt, nämlich daß Hügel die Bezeichnung Modernist auch in diesem Brief (1921 an Guisan) für seine Person zurückweist.

Es „wurden alle Zitate vom Verfasser übersetzt", auch wenn „auf frühere Übersetzungen zurückgegriffen werden" konnte (31). Mit dem Originaltext belegt wurden, von einzelnen Wendungen abgesehen, nur nichtveröffentlichte Schriften. Im Hinblick auf den Druck seiner Arbeit blieb dem Vf. leider wohl keine andere Wahl.

Vf. benützt zahlreiche weitverstreute unveröffentlichte Quellen, fast durchwegs Briefe.

Im Abkürzungsverzeichnis fehlt das Sigel EL (für Eternal Life).

S. 313, in Z. 18 muß es heißen: verneint (statt: vereint).

Das Buch hat ein Personen-, kein Sachregister.

Trotz der vom Rez. vorgebrachten kritisch-fragenden Grundsatzanmerkung und einiger untergeordneter, teilweise möglicherweise einzuordnender Mängel sieht er in N.s Arbeit insgesamt ein in weitem Denkhorizont erwachsenes, wertvolles, den Forschungsstand im Hinblick auf Hügel als systematischen Denker voranbringendes Ergebnis eingehender Beschäftigung mit einem Christen und einem Werk, dem zu begegnen theologisch und spirituell in erheblichem Range fruchtbar sein kann. Angesichts aktueller Schwierigkeiten gibt nicht zuletzt Hügels sowohl kritisch durchdachtes als auch – ohne inneren Widerspruch – spirituell-existentiell gelebtes Verhältnis zur Kirche bzw. in der Kirche Anlaß zu Besinnung und Orientierung. Auch N.s Analyse weist in diese Richtung. Sie bietet überhaupt eine Fülle von Beziehungen und Zusammenhängen und klärt am Schluß mit Akribie Mißverständnisse um Hügels wichtigen Aufsatz „Experience and Transcendence" auf (vgl. 334ff). Vf. kennt eben nicht nur Hügel, sondern auch das theologisch-historische Umfeld. Das ist eine große Stärke der Untersuchung.

Salzburg Johann Werner Mödlhammer

Pohlschneider, Johannes: **Der nationalsozialistische Kirchenkampf in Oldenburg.** Erinnerungen und Dokumente. – Kevelaer: Butzon & Bercker (1978). 147 S., kart. DM 16.80

Kaum eine Epoche der neueren deutschen Kirchengeschichte ist, nicht zuletzt dank der ebenso vorbildlichen wie unspektakulären Tätigkeit der „Kommission für Zeitgeschichte", Bonn, so intensiv

aufgearbeitet wie die Zeit von 1933 bis 1945. Große Aktenediti onen erschließen minutiös Vorgeschichte und Geschichte des Reichskonkordates, die diplomatische Korrespondenz zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich, die Kirchenpolitik des deutschen Episkopats, die Korrespondenz Papst Pius XII. mit den deutschen Bischöfen; wertvolle Untersuchungen beleuchten wichtige Kapitel der Geschichte der Katholischen Kirche in den für sie so entscheidenden Jahren.

Der Überblick über das auch anderorts auf diesem Felde Geleistete läßt freilich eines deutlich erkennen: es ist das merkliche Defizit an „Lebenserinnerungen" der im kirchlichen Raum tätigen Persönlichkeiten, die anders – und besser – die Unmittelbarkeit des jeweils Geschehenen und Erlebten zu vermitteln vermögen, als es in der trockenen Sprache der „Akten" überhaupt möglich ist. Die Gründe für dieses „Defizit" sind mannigfaltig; sie erörtern hieße, die „historische Psychologie" des deutschen Katholizismus der Nachkriegsepoche analysieren.

Um so dankbarer nimmt man die hier vorliegenden „Erinnerungen" des Aachener Altbischofs Dr. theol. Dr. phil. Johannes Pohlschneider zur Hand. Als „Bischöflicher Offizial", d. h. als Generalvikar des Bischofs von Münster für den oldenburgischen Anteil des Bistums Münster von 1940 bis 1948, stand er in vorderster Front in der zweiten Phase des „nationalsozialistischen Kirchenkampfes" in Oldenburg. P. entschloß sich zur Herausgabe dieser „Erinnerungen" nicht zuletzt auch deswegen, um „den jungen Menschen von heute", die wohl nicht ahnen können, „wie schwer es in unserem Zeitalter ist, eine Diktatur zu überwinden", den Blick zu öffnen für die zerstörerischen Machtmechanismen eines totalitären Staates, dessen Ziel es war, „alle Bereiche des gemeinschaftlichen und persönlichen Lebens der Menschen von Grund auf umzugestalten" (7).

Die eigentlichen, auf unmittelbaren persönlichen Erlebnissen und Erfahrungen beruhenden Erinnerungen beginnen mit den Ausführungen „Meine Berufung zum Bischöflichen Offizial. – Schwieriger Einstieg – gefährlicher Weg" (25ff). Sie sind eingebettet in die zuvor erfolgte Schilderung der Oldenburger Vorgänge seit 1933 bis hin zur Verhaftung des Amtsvorgängers Franz Vorwerck im Zusammenhang des spektakulären, weit über die Grenzen des Landes hinaus beachteten „Kampfes um das Kreuz in der Schule" 1938.

Bereits die für den 1. Juni 1940 vorgesehene Einführung des 41jährigen neuen Offizials in sein Amt durch Bischof Clemens August Graf von Galen in der Pfarrkirche St. Georg zu Vechta stieß auf den grundsätzlichen Widerstand sowohl des Oldenburgischen Ministers für Kirchen und Schulen, Julius Pauly, als auch des Reichskirchenministers Kerrl. Ziel der staatlichen Politik war die Auflösung des Offizialates und die Eingliederung des Offizialat-Bezirks in die Diözese Osnabrück. Damit wäre Oldenburg dem geistig-geistlichen Einfluß des ebenso kämpferischen wie vom Volk verehrten Münsteraner Bischof entzogen gewesen. Die staatliche Seite stand hierbei auf dem Rechtsstandpunkt, daß der „Vertrag zur Regulierung der Diözesanangelegenheiten der katholischen Einwohner des Herzogtums Oldenburg" vom 5. Januar 1830 „als nicht mehr bestehend anzusehen sei", da der Bischof von Münster durch sein Verhalten selbst dem Vertrag die Rechtsgrundlage entzogen habe. In Münster freilich betrachtete man den „Vertrag" nach wie vor als geltendes Recht. So wurde P. entgegen der ausdrücklichen Weisung des Ministers offiziell in sein Amt eingeführt. Gleichwohl gaben sich die staatlichen Stellen nicht „geschlagen". Unter deklarantem Bruch der einschlägigen Bestimmungen des „Reichskonkordates" von 1933, in denen festgelegt war, daß im Besitz und in der Verfügungsgewalt der Kirche befindliche Gebäulichkeiten, soweit sie Eigentum des Staates seien, unangetastet zu bleiben hätten, wurde am 31. Mai, einen Tag vor der Einführung P.s, die Räumung des Offizialatgebäudes verfügt, die dann am 11. Juni gewaltsam durch die Geheime Staatspolizei erfolgte. Eine weitere Kampfmaßnahme von Staat und Partei bedeutete die am 13. Juni folgende Anweisung zur vorläufigen Einstellung der Zahlung der sogenannten „Bauschsumme" durch die Staatsregierung Oldenburg an die katholische Kirche. Gerade diese Frage führte, wie an einer Reihe von wichtigen Dokumenten belegt wird, zu einer Auseinandersetzung zwischen dem Oldenburgischen Kirchenministerium und der Parteikanzlei in München auf der einen und dem Reichskirchenministerium auf der anderen Seite. Wollte Kerrl die Weiterzahlung der „Bauschsumme" als, wie er formulierte, „freiwillige Leistung" des Staates fortbestehen lassen, so setzte sich der Stellvertreter des Führers, Martin Bormann, für eine ersatzlose Streichung der Zahlungen ein: „Die Einstellung der Zahlung der Bauschsumme für die katholische Kirche in Oldenburg ist durch das Verhalten des Bischofs von Münster völlig gerechtfertigt. Außerdem hat der Herr Minister der Kirchen und Schulen in Oldenburg dem Bischöflichen Offizialat Vechta bereits mitgeteilt, daß dieses mit einer Weiterleistung der Bauschsumme nicht mehr rechnen dürfe. Die Einstellung dieser Staatsleistung ist daher als eine für das Prestige von Partei und Staat notwendige Maßnahme anzusehen und widerspricht deshalb nicht dem von Ihnen angeführten Wunsch des Führers", hieß es im Schreiben Bormanns an Kerrl vom 10. Oktober 1940. Damit war die Angelegenheit entschieden.

Eine weitere Station im Oldenburger „Kirchenkampf" war die Zerstörung der kirchlichen Pressearbeit Ende Mai 1941. Das seit 1934 bestehende Katholische Kirchenblatt für Oldenburg „Kirche und Leben" mußte sein Erscheinen aufgrund der „wirtschaftlichen Erfordernisse der Zeit", wie die Begründung lautete, einstellen. Sein Chefredakteur, Wilhelm Grillmann, war bereits am 21. Januar verhaftet worden. Als er Anfang Juni dank der Vermittlung des Osnabrücker Bischofs Wienken entlassen wurde, war das Kirchenblatt bereits verboten. P. rief die Gläubigen öffentlich dazu auf, „dem Geiste, der allwöchentlich aus ‚Kirche und Leben' zu uns sprach, die innere Treue zu halten. Und wenn dann später unser Kirchenblatt wieder erscheint, wird es sich zeigen, daß es seine alten Freunde nicht verloren hat". (87).

Die Last und Verantwortung, die geistige Not und die ständig virulente Angst vor neuen Unberechenbarkeiten des nationalsozialistischen Kirchenkampfes wären für P. nur sehr schwer zu ertragen gewesen, hätte er sich nicht uneingeschränkt der geistig-moralischen, aber auch der kirchenpolitischen Unterstützung seines Bischofs sicher sein können.

Gerade seine Schilderung der Zusammenarbeit mit Clemens August Graf von Galen zeigt dies deutlich. Der spätere Aachener Bischof hat von Galen verehrt: „Er ist mir zum Lehrmeister geworden, zum Ideal" bekennt er freimütig. So gehört nicht zuletzt dieses Bekenntnis zu von Galen zu den persönlichsten Passagen der im Persönlichen eher verhaltenen „Erinnerungen". Um so härter traf den Offizial dann auch der Tod seines Bischofs 1946.

Die Jahre des Aufbaus und der Erneuerung nach 1945 gehörten für P. zu den schönsten und menschlich wie geistig fruchtbarsten seines Lebens. Mit der Schilderung der Entwicklung bis zu seiner Ernennung zum Generalvikar des neuen Bischofs von Münster im Jahre 1948 greift er zeitlich zwar über das eigentliche Thema seiner „Erinnerungen" hinaus; für ihn aber gehört diese neue Phase der Entwicklung wesentlich und nicht nur zufällig zum Thema der „Bewältigung" des Kirchenkampfes. In jenem, trotz aller Not, geistig-religiösen Aufbruch war die Möglichkeit gegeben, Vorstellungen zu entwickeln und zu verwirklichen, die unter dem Eindruck der Gewaltherrschaft als unabdingbare Erfordernisse für die Gestaltung eines aus christlichem Geist aufgebauten menschlichen Zusammenseins erschienen: Auf- und Ausbau eines konfessionellen Schulwesens, Einrichtung von katholischen Akademien und Hochschulen zur Ausbildung von Lehrern, Verwirklichung „ehrlicher Toleranz" und einer „Freiheit für alle". Den Weg zur Entkonfessionalisierung der Schulen und der Lehrerausbildung und der „Verzicht" auf Katholische Universitäten, im Unterschied zu Belgien, Italien, Frankreich, Nordamerika und anderen Ländern, unter dem Vorwand vermeintlicher Toleranz und unter scheinbarer Anerkennung eines ebenso nichtssagenden wie gefährlichen „Pluralismus" hat der Aachener Bischof persönlich im Bewußtsein kirchlicher Verantwortung zutiefst als eine Fehlentwicklung betrachtet, und der kritische, historisch denkende Zeitgenosse stellt sich angesichts der geistigen – und moralischen – Situation unserer Zeit die Frage, ob der einsame Rufer in der aufklärerischen Wüste nicht vielleicht doch recht gehabt haben mag.

Die „Erinnerungen" des Aachener Altbischofs haben, nicht zuletzt dank der erstmaligen Publikation bisher unbekannter Quellen, um deren Ermittlung sich Verwaltungsrat Hans Schlömer in Vechta bemüht hat, unsere Kenntnisse über den „Nationalsozialistischen Kirchenkampf in Oldenburg" bereichert. Sie sind darüber hinaus zugleich „Bekenntnis", und als solches werden sie ihren bleibenden Wert behalten, auch wenn die historische Forschung aufgrund einer umfassenderen Erfassung des Quellenmaterials zu einem differenzierteren und in mancher Hinsicht vielleicht geschlosseneren Bild der Vorgänge gelangen würde.

Aachen Herbert Lepper

Auer, Johann: **Gott – Der Eine und Dreieine.** – Regensburg: Pustet (1978), 600 S. (Kleine Kath. Dogmatik von Johann Auer und Joseph Ratzinger Bd II) kart. DM 29.80

J. Auer legt hier den sechsten Bd in der Erscheinungsreihe der KKD vor, die sich nun schon eine feste Position unter den dogmatischen Lehrbüchern des deutschen Sprachraumes erworben hat. Dies ist im Hinblick auf den inhaltlichen Reichtum des Werkes wie auf seine darstellerische Gekonntheit und denkerische Präzision an sich nicht verwunderlich. Andererseits ist dieser Erfolg auch wieder nicht als selbstverständlich zu erachten, wenn man die Eigentümlichkeit dieses Werkes in Anliegen und Intention bedenkt, das in der gegenwärtigen Krise der Theologie nicht durch zugespitzte Thesen und gewagte Kombinationen Aufmerksamkeit erregen, sondern allein den Glauben der Kirche unter Aufnahme von Schrift und Tradition für das gegenwärtige Verstehen in denkerischer Eigenständigkeit auslegen möchte.

Die dem Theologen auferlegte Verantwortung ist gerade in der „Gotteslehre" erheblich, die nach wie vor als die „Grundwissen-

schaft" aller Theologie angesehen werden muß. An dieser Stelle erfolgt der Einstich des Zirkels, der über die Gestalt und die Güte des ganzen Kreises entscheidet. Dabei ist hier in der Bearbeitung des weitverzweigten Stoffes das Bemühen deutlich spürbar, zwischen den Extremen einer bloßen Tradierung des vorgeprägten Materiellen und einer Modernität um jeden Preis hindurchzuschreiten und eine Mitte zu finden, die in der „Sache" selbst angelegt ist. Das zeigt sich beispielhaft schon bezüglich der einleitenden Thematik, in der es um die Frage geht, welcher Gott nun eigentlich „Gegenstand" der dogmatischen Theologie sein solle: der „Gott an sich" (den es z. B. für die existentiale Theologie nicht gibt) oder der „Gott für mich", über den allein mit objektivem Geltungsanspruch auftretende theologische Aussagen kaum möglich sind. Wenn Vf. sich hier für den „lebendigen Gott" entscheidet, der in der Gemeinschaft der Kirche bezeugt wird, so bedeutet das keine verbale Lösung einer tiefwurzelnden theologischen Problematik, sondern eine fundierte Option dafür, daß die dogmatische Gotteslehre ein „Reden aus Gott" sein muß, daß aber gerade infolge der Anerkennung Gottes als des Subjektes dieses Redens dem Theologen auch die Ermächtigung des Sprechens „über das An-Sich-Sein Gottes" geschenkt ist.

Mit der Einstellung auf den „lebendigen Gott" des Glaubens ist grundsätzlich auch die heute oftmals überscharf angesetzte Distinktion zwischen dem „Gott der Philosophen" und dem „Gott der Offenbarung" (Pascals „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs") überstiegen; denn zur Lebendigkeit des Gottes der Offenbarung gehört nicht nur das schlichte Nacherzählen seines weltzugewandten Handelns, sondern ebenso auch das Betroffensein des menschlichen Denkens von Gottes geschichtsmäßiger Wirklichkeit. Es handelt sich freilich um ein Betroffensein, das vor allem philosophisch reflektiert und ausgelegt werden muß. Mit Recht betont Vf. deshalb schon zu Beginn, daß eine der Wurzeln für die Gottesnot unserer Zeit in dem Fehlen einer allgemein verbindlichen Philosophie zu suchen ist.

Aber es bleibt nicht bei der Feststellung dieser an sich beklagenswerten, aber unbestreitbaren Tatsache. Im Verlauf der Darstellung geschieht vielmehr auch die positive Aufarbeitung dieses Mangels und zwar mit Hilfe eines philosophischen Grundwissens, das den Ertrag der abendländischen Denkgeschichte bis hin zur Moderne aufnimmt. Im Spiegel dieses philosophischen Denkens vermag Vf. (nach einer am Anfang ausführlichen Analyse der Gegenwartssituation und ihrer gebrochenen Einstellung zur Gottesfrage [Atheismus; Gott-ist-tot-Theologie]) auch wesentliche Befunde der traditionellen Gotteslehre aufzunehmen und sie, der spekulativen Abstraktheit entkleidet, mit der Tiefe des menschlichen Bewußtseins in Verbindung zu bringen. Wie sich hier die „Lebendigkeit" des existentiellen Sprechens „aus Gott" mit dem objektivierenden Reden „von Gott" verbindet, zeigt sich u. a. an der Erklärung des „Glaubens als Weg zu Gott" (26ff), an der Hervorhebung der „Existenzoffenbarung Gottes in Menschwerdung und Geistsendung" (68ff) und besonders auch an der Einbringung des heute so gefragten „Erfahrungsmomentes" in der Gottbeziehung des Menschen (72ff).

Dabei behalten die objektivierenden Wesensfragen durchaus ihre angemessene Position. So umgeht Vf. keineswegs die oft als philosophischer Nebenzweig betrachtete und als spröde empfundene Lehre von den „Eigenschaften Gottes".

Dabei gelingt es ihm unter Heranziehung des konstrastierenden menschlichen Geschöpflichkeitsbewußtseins aus den an sich nüchtern erscheinenden Formeln der „Aseität", der Unendlichkeit, oder der Vollkommenheit Gottes ein lebendigeres Verständnis freizusetzen. Beispielhaft für dieses Bemühen sind u. a. die theologischen Erklärungen „zur Würde und Majestät, Herrlichkeit und Heiligkeit Gottes" (415ff), die zudem stets durch eine treffend ausgewählte biblische Begründung vorbereitet sind. Aber auch ein in der modernen Dogmatik beinahe verloren gegangenes Attribut wie das der „Schönheit" Gottes (408) gewinnt hier neues Licht und neue Eindringlichkeit. Das liegt nicht zuletzt an dem Vermögen, mit dem Vf. in den durchaus auf das Gegenwartsbewußtsein ausgerichteten Interpretationsgang auch auch die Ergebnisse der klassischen Theologie eines Augustinus, eines Anselm v. Canterbury, eines Thomas und Nikolaus v. Kues aufzunehmen und in die Problemdiskussion einzubringen vermag. So wird gleichsam der Stoff der abendländischen Theologiegeschichte verflüssigt und in dieser Form als belebendes Element dem modernen Denken zugeführt.

Das geschieht nicht in einer bloßen logischen Aneinanderreihung der die Gotteslehre bestimmenden tragenden Gedanken. Dem Ganzen liegt vielmehr ein ideales „Konstruktionsprinzip" zugrunde, das für eine systematische Theologie durchaus angemessen und sogar erforderlich ist, wenn es der Heilswirklichkeit selbst entnommen ist. Dieses ist das sich auch schon in anderen Bänden andeutende (z. B. vor allem in der Gnadenlehre, Bd V) Lebensprinzip des dreifaltigen göttlichen Seins, das hier den „Grund und Tenor" (580) der ganzen Gotteslehre abgibt. Von diesem Ursprung und Ziel des dogmatischen Denkens über Gott wird aber nicht in der Weise eines den Menschen entweder herausfordernden „mysterium logicum" gesprochen, sondern, wie sich schon bei der Deutung der augustinischen „psychologischen" Trinitätslehre zeigt (201ff), in Entsprechung zum Selbstverständnis des Menschen als Wesen personaler Liebe, die letztlich Ausdruck eines prinzipienhaften personalen Liebesgeschehens in Gott selbst ist, das auch die Offenbarung der Dreieinigkeit in der Heilsökonomie verständlich macht. Dabei bleibt die vielgebrauchte Formel „die immanente Trinität ist die heilsgeschichtliche Trinität" dem Mißverständnis entzogen, daß die Dreiheit erst in der Offenbarung konstituiert wird. In allen diesen Belangen erweist sich diese Gotteslehre als reifes Werk eines theologischen Denkens, das eine ganze Lebensarbeit zusammenfaßt und sie beeindruckend mit dem Zentrum heutigen personalen Denkens verbindet.

München Leo Scheffczyk

Bracken, Joseph A: **What are they saying about the Trinity?** – New York, Ramsey, Toronto: Paulist Press 1979.

Dieses kleine Buch (90 Seiten) ist sehr inhaltsreich und, wie mir scheint, auch sehr wichtig. Es geht im Vorwort von der Beobachtung von Karl Rahner aus, die Trinität werde zwar formal geglaubt, aber sie habe keine wirkliche Resonanz im Leben der Christen. Im Blick auf diese Differenz zwischen dem tatsächlichen religiösen Leben und der Glaubensformel wird über neuere Versuche in Europa und in den Vereinigten Staaten und bei Katholiken und Protestanten berichtet, die versuchen, diese Differenz und die damit zusammenhängende Isolierung des Trinitätsdogmas zu überwinden.

So werden im ersten Kapitel die Gedanken von B. J. F. Lonergan und die Gedanken von Karl Rahner und H. Mühlen zu der Sache dargelegt. Sie alle bemühen sich um ein lebendigeres Verständnis der Trinität, ohne freilich alle Probleme lösen zu können. Dies wird zuerst bei Lonergan gezeigt, dann wird auf K. Rahners Gedanke von der Verbindung der Trinität mit den heilsgeschichtlichen Tatsachen eingegangen und schließlich auf H. Mühlen, der über eine Analyse der Ich-Du-Wir-Beziehung und deren moderne philosophische Erläuterungen nach einer lebendigeren Weise des Verständnisses der Trinität strebt.

Das zweite Kapitel unseres Buches referiert zunächst die Gedanken von J. Moltmann. Er bringt die Trinität eng mit dem Gedanken des Todes Jesu zusammen. Dies scheint auf Gedanken von Karl Barth zurückzugehen, daß der Vater leidet im Leiden des Sohnes und daß gerade aus diesem Mitleiden die höhere Einheit, der Geist, hervorgeht. Aber auch dieser eindrucksvolle Gedanke bringt doch, wie der Verfasser bemerkt, große Schwierigkeiten mit sich.

Schließlich wird in diesem zweiten Kapitel über den Trinitätsgedanken von B. W. Williams berichtet, der gleichfalls zu den „Prozeß-Denkern" gehört. Auch Williams geht von einer Analyse der menschlichen Liebe aus, jener Liebe, die im Geben und Empfangen wächst. Sie wächst in der Entfaltung der Freiheit. Und analog könne Gott als eine Gemeinschaft von Personen begriffen werden mit einer reichen Entfaltung gegenseitiger Freiheit. Gott kann nicht unbeweglich sein, denn man kann nicht denken, er sei nicht bewegt vom Leiden seines Sohnes. Ist nicht vielleicht gerade dieses Mitleiden Voraussetzung größerer und stärkerer Liebe und damit größerer und stärkerer Einheit? Man muß nach dem Verfasser vom neuplatonischen, passionslosen Gott loskommen. Und so wird hier ähnlich wie bei H. Mühlen von der Veränderlichkeit Gottes gesprochen.

Im dritten Kapitel unseres Buches wird auf die trinitarischen Gedanken von E. Jüngel und J. L. Segundo SJ eingegangen. Jüngel hat die Idee, daß Gott das Sein im Werden ist und daß seine Offenbarung in den Zusammenhang dieses Werdens gehört. Werden ist Gottes ewige „Entscheidung". Und was er so schon immer wird, das wird er auch und vollends in der Offenbarung, im Tod und in der Auferstehung Jesu. Und ähnlich wie bei Moltmann wird hier der Gedanke ausgesprochen, daß die Liebe noch tiefere Liebe wird im Durchgang durch die Trennung vom Sohn in seiner Kreuzesverlassenheit.

Der Jesuit J. L. Segundo wagt zu sagen, daß die drei Personen eine „Society" bilden. Und auch er wehrt sich gegen eine abstrakte Unveränderlichkeit des philosophischen Gottes. Diese Vorstellung habe, so sagt er, die Christen immer verhindert, frei und kreativ zu werden, der unveränderlich konzipierte Gott habe sich für sie assoziiert mit der angeblich unwandelbaren Stabilität von Kirche und Staat.

Schließlich werden auch noch die Gedanken von J. Royce zum Thema besprochen. Auch Royce geht von einer Ontologie der Gemeinschaft aus. Die in Gemeinschaft Stehenden interpretieren einander gegenseitig, und im Fortschreiten dieser wechselseitigen Interpretation wächst die Gemeinschaft in einem sich ständig steigernden und vertiefenden Prozeß, in dem die Teilnehmer ebenso wachsen in ihrer Einheit mit sich wie in ihrer Einheit untereinander. Dieser Gedanke ergibt dann sein Modell des Begreifens Gottes. Und er wird ausgebaut zu einem Modell des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung und des Vaters zum Sohn und zum Geist in der Erlösung. Wir haben also wiederum einen „Prozeß-Denker"; im Prozeß, wie er hier gedacht ist, konstituieren die Personen den Prozeß und der Prozeß konstituiert die Personen.

Zum Schluß wird noch auf die Gedanken von C. G. Jung über die Trinität eingegangen. Dabei wird besonders auf die bi-sexuelle Natur der archetypischen Trinitäts- oder auch Quaternitätssymbole hingewiesen.

Das kleine Buch ist besonders für uns europäische Theologen von hohem Interesse. Denn es zeigt die Bemühungen von H. Mühlen, J. Moltmann und E. Jüngel in einem offenbaren Zusammenhang mit amerikanischen Bemühungen. Dabei geht es eigentlich überall darum, die begriffliche Erstarrung und Isolierung des Trinitätsdogmas zu überwinden. Die Erstarrung dieses Dogmas zu einem abstrakten Begriffskunststück, wie einmal gesagt wird, soll in Bewegung gebracht werden, vor allem durch die Einführung der Gedanken des Prozesses, die großenteils angeregt sind durch die Philosophie von A. N. Whitehead, oder durch die Einführung der Gedanken einer Ontologie der Gemeinschaft und der Liebe.

Und die Isolierung des Trinitätsdogmas soll aufgebrochen werden durch die Überwindung der „Unbeweglichkeit" Gottes, nämlich des Gottes der Philosophen, und durch die enge Verbindung des Trinitätsgedankens mit den Heilstatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu und damit durch lebendige Wiedereinbringung des Dogmas ins Herz der ganzen neubundlichen Heilsverkündigung. Und andererseits durch eine engere Verbindung mit dem wirklichen Leben und den wirklichen Erfahrungen heutiger Christen.

Diese Tendenzen und die in ihrem Zug sich zeigenden Versuche sind, wie mir scheint, höchst bemerkenswert. Man wird allerdings nicht sagen können, daß diese Versuche nach allen Seiten befriedigend sind. Das sieht auch unser Verfasser. Aber es könnten Schritte sein auf einem Weg, der weiter gegangen werden sollte und der noch sorgfältiger, als es bisher geschah, zu bedenken ist.

Was mir bei allen diesen Versuchen zu fehlen scheint, ist eine solide historische Grundlage. Es sollte doch geklärt werden, wie das Trinitätsdogma eigentlich erwuchs, auf welche älteren Bezeugungen sich die späteren Versuche stützen, im Zusammenhang und in der Folge der metaphysischen Fassung des Inkarnationsgedankens auch den Trinitätsgedanken metaphysisch zu formulieren. Bevor wir über die Genesis sowohl der ältesten Bezeugungen wie der späteren metaphysischen Fassungen dieser Gedankenkomplexe klarer sehen können, werden wir kaum in der Lage sein, jene Synthesen des Trinitätsglaubens zufriedenstellend durchführen zu können, die in all den hier berichteten Neuversuchen angezielt werden.

Freiburg Bernhard Welte

Nocke, Franz-Josef: **Liebe, Tod und Auferstehung.** Über die Mitte des Glaubens. – München: Kösel (1978). 175 S. kart. DM 19.80

Das vorliegende Buch entstand aus einer Seminarveranstaltung, einem interdisziplinären Kolloquium über den Begriff Liebe und aus einer Vorlesungsreihe an der Gesamthochschule Duisburg. Vf. versucht, als Antwort auf mannigfache Krisen der Lebensorientierung und der Sinnsuche die innersten Zusammenhänge von Lebenserfahrung und Glaubensbotschaft aufzuzeigen. Das geschieht in vier großen Schritten: in einer Analyse des Begriffs „Liebe", in einer eingehenden Darstellung des Problemfeldes Selbstverwirklichung und Liebe, in der Erörterung des Verhältnisses von Liebe und Tod sowie in der Darlegung des christlichen Auferstehungsglaubens. In allen diesen Kapiteln ist Vf. bemüht, theologische Aussagen mit nicht-theologischen zu vermitteln und auch theologische Meinungsverschiedenheiten sichtbar zu machen.

Es handelt sich um eine materialreiche Dokumentation, die für Leser in der Oberstufe und für Studienanfänger von gutem Informationswert ist. Bei der Darlegung der Glaubensbotschaft dominieren biblische Belege; die systematischen Erörterungen sind stark an K. Rahner orientiert. Hilfreich sind geistes- und theologiegeschichtliche Materialien, die sich heute nicht besonders hoher Beliebtheit erfreuen, wie z. B. die klassischen Disputationen über „reine" (desinteressierte) Liebe, Selbst- und Gottesliebe u. a. Selbstverständlich kann das Buch nicht alle Erwartungen erfüllen. So sind z. B. die Materialien über Liebe, Schmerz und Leiden weitgehend der klassischen Dichtung entnommen, von der Antike an (Orpheus und Eurydike) bis zu Romeo und Julia. Ein Blick in die leidende und kämpfende Christenheit etwa in Lateinamerika und deren Dichtung (Ernesto Cardenal und andere) hätte geholfen, einen etwas weltschmerzlerischen Zug zu vermeiden. Bei der guten Kritik traditioneller Erlösungsvorstellungen, die Vf. aus einem Blick auf das Leben Jesu als „gefährliche Hingabe" vorträgt, wäre eine genauere Berücksichtigung der vom Vf. zitierten Forschungen R. Peschs über den bewußten Tod Jesu für die, die den „allerletzten Boten" an Israel ablehnten, wichtig gewesen.

In einem abschließenden Kapitel konfrontiert Vf. den Befund seines Buches mit geläufigen und auch verbrauchten christlichen Grundwörtern.

Münster Herbert Vorgrimler

Thatcher, Adrian: **The Ontology of Paul Tillich.** – Oxford: University Press 1978. VIII, 196 S. (Oxford Theological Monographs) Ln £ 8.50

Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine Analyse ontologischer Grundbegriffe, die im philosophisch-theologischen System Paul Tillichs (T.s) eine zentrale Rolle spielen. Das Buch entstand aus einem Zeitschriftenartikel („Existence and Life in Tillich", S. 153 Anm. 29 – vgl. auch S. 159). Die Arbeit wurde als ursprünglich philosophische Diss. von der Univ. Oxford angenommen.

In der Einleitung räumt der Autor ein, das Feld „Tillich" sei inzwischen fast über Gebühr beackert worden, sieht aber die Berechtigung für einen erneuten Anlauf darin gegeben, daß die meisten Arbeiten bzw. Kritiken mit zu wenig Sorgfalt bzw. Ausführlichkeit den geistes-begriffsgeschichtlichen Hintergrund des Philosophen und Theologen aufarbeiten. Es ist die Absicht Thatchers (Th.s), genau diese Lücke zu schließen.

Im Anschluß an das einleitende Kap. („Ontology and the ontological question") wird den das T.sche System prägenden ontologischen Begriffen bzw. Prozessen jeweils ein Kap. gewidmet: „Being", „Non-Being", „God", „Essence", „The transition from essence to existence", „New Being". Kap. VIII („The wider role of ontology") beschließt die Diss. als Kritik und Ausblick, wobei sich die Kritik prinzipiell dem Anliegen T.s, Ontologie bzw. ganz allgemein Philosophie und Theologie miteinander ins Gespräch zu bringen bzw. einander ergänzen zu lassen, verbunden weiß.

Obwohl die Analyse der genannten Begriffe auf deren Herkunft hin im Vordergrund steht, ist die Reihenfolge keineswegs willkürlich. Zunächst werden die Begriffe „Sein", „Nichtsein", „Wesen", insofern sie die Unterschiedenheit und gleichzeitig die Beziehung von Gott und Welt gedanklich zu klären vermögen, erörtert. Sie dienen dann im weiteren Verlauf als Grundlage für die ontologische Behandlung zentraler biblischer Themen wie Schöpfung, Sündenfall und Erneuerung der Gott-Welt-Beziehung in Jesus dem Christus.

Dabei geht es dem Autor, wie bereits angedeutet, nicht so sehr um die grundsätzliche Frage nach der Vereinbarkeit von ontologischen und biblischen Fragestellungen bzw. Vorstellungsweisen, sondern vor allem um die Klärung der Fragen: 1. Aus welchen geistesgeschichtlichen Traditionen entnimmt T. die zentralen Begriffe seines Systems? 2. Gelingt es ihm, diese trotz der bunten Vielfalt ihrer Herkunft zu einem neuen, widerspruchsfreien Ganzen zusammenzufügen?

Der Autor bezeichnet die an Augustinus und Schelling orientierten Denkbewegungen als „the two main traditions" (96) in T.s System.

Entscheidend am Werk Augustins sind für T. vor allem zwei Aspekte. Einmal, daß er (in der Nachfolge Platos und Plotins) keinen Graben entstehen ließ zwischen Philosophie und Theologie, indem er die Wirklichkeit, die in der Sprache der Religion mit „Gott" angesprochen wird, als „esse ipsum" bezeichnete. Zum zweiten begründete er den „ontologischen" Typus der Religionsphilosophie, der sich nach T.s Auffassung grundlegend vom „kosmologischen" des Thomas von Aquin unterscheidet. Die Gottesidee ist ähnlich wie die Idee des Wahren und Guten der menschlichen Seele eingeboren, Gott kann deshalb nicht erst das Resultat einer Beweiskette sein, er ist „the presupposition of the question of God" (27). Das sind laut T. und Th. Kernaussagen einer augustinisch geprägten Religionsphilosophie.

Obwohl T. sich durchaus als „Augustinian" bezeichnen ließe, war er in zwei Punkten nicht bereit, Augustinus zu folgen. Es handelt sich einmal um die Unveränderbarkeit Gottes und zum zweiten um die Identifi-

zierung des „verum ipsum with the God of the Church" (30). Hier sieht T., ähnlich wie in den Gottesbeweisen, die Gefahr, daß die göttliche Wirklichkeit auf die Stufe eines objektivierbaren Einzelseienden degradiert wird.

Ersteres Abweichen läßt die Nähe T.s zu Schelling verständlich werden. Beeinflußt durch Böhme sucht Schelling die Wirklichkeit des Göttlichen dynamisch zu fassen – als Spannung dialektisch entgegengesetzter Polaritäten.

Die elementarste Form von dialektischer Entgegensetzung ist die von Sein und Nichts. Sie kann allerdings nur sinnvoll gedacht werden, wenn im Bereich der Negativität unterschieden wird zwischen dem Nichts, das im Hinblick auf das Sein reine Negativität besagt, und dem Nichts, das in eine Beziehung zum Sein gesetzt werden kann. T. verweist hier auf die Unterscheidung der griechischen Sprache zwischen οὐκ ὄν und μὴ ὄν.

Für Augustinus liegt in der Beziehung zum Nichts der entscheidende Unterschied zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf. Gott ist unveränderbar, weil er ganz aus sich selbst ist – im Gegensatz zum endlichen Seienden: „it comes from God and nothing" (29). Das Nichts tritt im einzelnen Seienden in eine Beziehung zum Sein ein, aber in einem negativen Sinne: es ist die Wurzel nicht nur von Veränderbarkeit, sondern vor allem von Vergänglichkeit.

Bei Schelling dagegen lassen sich in diesem Zusammenhang zwei entscheidende Unterschiede feststellen. Einmal wird das Nichts zu einem Moment der göttlichen Wirklichkeit selbst, und zum zweiten erhält es eine positive Bedeutung. Es deckt sich mit dem, was in Schellings Gottesidee die „erste Potenz" beinhaltet. Sie ist „the source of all power and life" (66).

Th. sieht hier den Kernpunkt aller Schwierigkeiten und Widersprüchlichkeiten des T.schen Systems. Die negative Sicht des Nichts (Augustinus) und die positive (Schelling) lassen sich nicht vereinbaren (vgl. 67). Darüber hinaus findet er die Hineinnahme einer dialektischen Polarität in den Seinsbegriff und damit auch in den Gottesbegriff problematisch. Er weist darauf hin, daß es speziell im Hinblick auf die „transcendentalia entis" „verum" und „bonum" unmöglich sei, irgendeine Dualität behaupten zu wollen (vgl. 96).

Die Dualität im Gottesbegriff T.s hat in gewissem Sinne eine Parallele im Schöpfungsbegriff.

T. unterscheidet im Hinblick auf die Schöpfung zwischen ihrem idealen oder essentiellen und ihrem tatsächlichen oder existentiellen Zustand. Er beschreibt den Prozeß des Übergangs als „transition from essence to existence" und nennt ihn „the backbone of the whole body of theological thought" (118).

Die Ideen oder Essenzen – die Urbilder der Welt – sind von Gott geschaffen und deshalb vollkommen. Allerdings kann ihnen nur potentielles Sein zugesprochen werden. Sie drängen von sich aus über sich hinaus, um sich außerhalb und damit losgelöst von der göttlichen Wirklichkeit als konkrete Einzelseiende zu verwirklichen. Th. folgert mit Recht, man könne vor diesem Hintergrund höchstens festhalten: „God creates only essences" (134).

Der Übergang von der Essenz zur Existenz muß zwar als Übergang vom Zustand der Potentialität zu dem der Aktualität positiv gewertet werden, aber der Zustand der Existenz ist entscheidend geprägt durch Losgelöstheit von Gott und Entfremdung.

Vom bislang Gesagten her wird es kaum verwundern, daß die Kritik Th.s an T. eher scharf ausfällt: „The two main traditions, the Augustinian and the Schellingian are indiscriminately combined, producing an amalgam which is needlessly perplexing and obscure." (96) – „The concept of being for example, is a dialectical concept when it is used in conjunction with non-being, but undialectical when it is qualified by the Augustinian esse ipsum." (160)

Es ist das Verdienst Th.s, Ungereimtheiten in T.s System gründlich und umfassend aufgearbeitet zu haben. Hier schließt die Arbeit zweifellos eine Lücke. Besonders erwähnen möchte ich noch die Bemühung um Klärung des Begriffs „Existenz", vor allem im Kontext der Christologie T.s (148ff). Der vorwiegend negative Existenzbegriff T.s geht allerdings nicht in erster Linie auf Marx zurück, sondern auf Schelling (vgl. 135).

Zur Entlastung T.s muß gesagt werden, daß er sich der Pluriformität seines Erbes und der damit verbundenen Schwierigkeiten durchaus bewußt war[1]. Außerdem war er zunächst vor allem darauf bedacht, sein weitgespanntes System zumindest in den großen Linien zu vollenden. Grundsätzlich findet eine begriffsanalytische Untersuchung wie diejenige Th.s ihre Grenze darin, daß sie mehr der faktischen Verwendung von Begriffen nachgeht, wobei die eigentliche Gesamtintention des Autors naturgemäß eher im Hintergrund bleibt[2]. Th. hat das selbst deutlich empfunden: „True, our charge developed throughout this book against Tillich of eclecticism and needless confusion weakens the effectiveness of the ontology. But there remain many positive things to be said of his theological and philosophical work. Being written in continuous correlation with Christian theology his ontology relates that theology to human existence and sometimes illuminates theological ideas by expressing them in a non-traditional, non-biblical way." (176)

Rosendahl Hans Röer

[1] Vgl. The Philosophical Background of my Theology. (Vortrag an der St. Paul's University in Tokio am 12. 5. 1960. dt. Übers.: Der philosophische Hintergrund meiner Theologie. in: GW 13,477ff) – Dieser Vortrag findet bedauerlicherweise keine Beachtung in Th.s Arbeit, obwohl er deren Thematik unmittelbar betrifft.

Jüngel, Eberhard: **Gott als Geheimnis der Welt.** Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. – Tübingen: Mohr 1977. XVI, 564 S. Ln DM 78.–

Gegen alle Resignation im Blick auf den Gottesgedanken und gegen alle Zerstreutheit gegenwärtiger Theologie bietet Eberhard Jüngel in dem vorliegenden Buch eine Einübung in konzentrierte theologische Sachlichkeit. Die Hauptfrage ist ebenso elementar wie anspruchsvoll: „Wer oder was ist das – Gott?" (IX). Um sie zu beantworten, bezieht J. die christliche Rede von Gott zurück auf ihren Grund in der Verkündigung des Gekreuzigten. Allein aus der Erfahrung der „Menschlichkeit Gottes" (dazu der abschließende Hauptteil, 409–543) kann sowohl die „Sagbarkeit Gottes" (307–408) als auch die „Denkbarkeit Gottes" (138–306) wiedergewonnen werden. Der Begriff des Geheimnisses ist so bei J. gerade nicht negativ bestimmt, als sollten mit ihm die Grenzen theologischer Erkenntnis angezeigt werden. „Geheimnis der Welt" ist Gott nicht als der ferne Gott, dessen Wesen sich allem Begreifen entzieht, sondern als der dem Menschen nahekommende, dessen Liebe sich durchaus in menschlicher Sprache erzählen und mit den Mitteln menschlichen Verstandes bedenken läßt. Ohne auf die vielfältigen theologie- und philosophiegeschichtlichen Analysen im einzelnen eingehen zu können, soll im Folgenden versucht werden, die Grundentscheidung und wichtige Grundgedanken, von denen J.s Entwurf der christlichen Gotteslehre bestimmt ist, vorzustellen.

1. (Zum Verhältnis von Christologie und Fundamentaltheologie.) Christliche Theologie kann „nur und ausschließlich Offenbarungstheologie sein" (144). So nachdrücklich J. damit alles theologische Denken an der im Glauben wahrgenommenen Selbstmitteilung Gottes in der Auferweckung des Gekreuzigten orientiert, so wenig dispensiert er es von der Aufgabe einer gedanklichen Bewältigung des Gottesbegriffs, der unter Absehung von diesem Ereignis sich zu bilden sucht. Seine Begründung der Gotteslehre ist nicht in dem Sinne exklusiv christologisch, daß sie den philosophischen Gottesgedanken unverarbeitet ausklammert. Der zu überwindende metaphysische Gottesbegriff ist zunächst im Nachdenken zu durchdringen, zu „verwinden" (vgl. 204), so daß sowohl seine Konsequenz als auch seine Aporie aufgewiesen werden. Dezidiert evangelische, das „Wort vom Kreuz" auslegende Theologie verbindet sich mit fundamentaltheologischen Interessen. Dabei sucht sie das Gespräch mit der neuzeitlichen Philosophie nicht, um sich über Möglichkeit oder gar Notwendigkeit eines allgemeinen Gottesgedankens zu verständigen. Die „fundamentaltheologisch" gesuchte Verständigung betrifft vielmehr die Unmöglichkeit eines solchen vom Ereignis des Kreuzes abstrahierenden Gottesgedankens. Christliche Theologie kann an diese in der Behauptung des Todes Gottes sich aussprechende Einsicht anknüpfen, um gerade so die von der christlichen Verkündigung beanspruchte und im Glauben wahrgenommene Möglichkeit, Gott in „Einheit mit der Vergänglichkeit" zu denken (dazu Paragraph 13, 248–306), als Alternative um so deutlicher herauszustellen (vgl. 273f). Um der Klarheit der Alternative willen beruft sich J. auf das im neuzeitlichen Atheismus erreichte Problembewußtsein. Der kritische Nachvollzug der Geschichte des Denkens im Horizont des metaphysischen Gottesgedankens hat im Blick auf den spezifisch christlichen Gottesgedanken insofern keine begründende, wohl aber eine hermeneutisch vorbereitende Funktion.

Für J.s Auseinandersetzung mit einem fundamentaltheologisch begründeten Gottesverständnis sind seine kritischen Bemerkungen sowohl gegenüber W. Pannenberg (19f) als auch gegenüber K. Rahner (341, 357f) signifikant. Der pointiert in den Titel gesetzte Begriff „Geheimnis" vertritt bei J. nicht eine allgemeine „natürliche" Erfahrung, die der

[2] In seiner „Systematischen Theologie" nennt T. als Hauptintention die Auseinandersetzung „mit der Kritik an der Religion durch das säkulare Denken" (S Th III, 16).

Mensch macht, indem er sich auf die Tiefendimension seiner Existenz einläßt. Nicht der transzendentale Aufweis dessen, was menschlichem Leben und Denken immer schon vorgegeben ist, ohne daß es reflexiv angeeignet und eindeutig ausgesprochen werden könnte, kann christliche Rede von Gott begründen. Gleichwohl offenbart sich Gott in der Identifikation mit dem gekreuzigten Jesus als derjenige, der in universaler Weite und unüberbietbarer Nähe dem Menschen inmitten der Welt begegnet. Diese Gegenwart Gottes will verkündigt und im Denken verantwortet werden. Das Geheimnis erschließt sich im Wort und will wiederum im Wort bezeugt werden. Negativ ist es nur insofern bestimmt, als es sich der Notwendigkeit des deduktiven Begreifens entzieht. Gottes geheimnisvolle Anwesenheit in der Welt zu denken, ist „nicht notwendig"; denn Gott läßt sich nicht aus dem Zusammenhang des Seienden oder aus dem Selbstverständnis des Menschen als immer schon voraus- oder mitgesetzter Grund ableiten. Positiv gesagt: „Gott ist mehr als notwendig" (30 u. ö.). Er teilt sich in Freiheit mit und zwar als Liebe. „So wie Liebe niemals erzwungen werden kann, sondern sich in einem sehr genauen Sinn von selbst einstellt, so ist Gott von sich selbst her, was er ist, eben Liebe" (301). Indem er von sich selbst her kommt („Gott kommt von Gott", 43 u.ö.), tritt er in eine intensive Beziehung zur Welt und zum Menschen, wie sie intensiver nicht gedacht werden kann. Im Anschluß an Augustin, Tillich und Buber formuliert J., Gott sei „mir näher, als ich mir selber nahe zu sein vermag", allerdings nicht als zuständliche Vorgegebenheit, sondern „im Sinne einer als Ankunft sich ereignenden Selbstmitteilung" (404; vgl. 467, 490). Die Möglichkeit einer solchen Rede von Gott ist bedingt durch die Geschichte, in der sich Gott mit dem Menschen Jesus identifiziert. Aufgrund der Auferweckung des Gekreuzigten bekennt der Glaube die „einmalige Identität von Gott und Mensch" (407); die dieser besonderen Geschichte nachdenkende Theologie muß zu der Erkenntnis gelangen, daß „schon zu Gottes Göttlichkeit seine Menschlichkeit" gehört (47). Sie versteht das im „christologischen Identifikationsereignis" (394) sich offenbarende Verhältnis von Gott und Mensch in der Weise, daß weder Gott noch der Mensch als sich selbst genügende Identität definiert werden können. Eine „reine" Göttlichkeit, die sich in der Abgrenzung vom Menschsein definiert, ist ebenso verfehlt wie eine „reine" Menschlichkeit, die die Göttlichkeit meint in sich aufgehoben zu haben. In der engen Bezogenheit des Unterschiedenen aufeinander vollzieht sich göttliches ebenso wie menschliches Sein nicht in eingeschränkter Weise, sondern gerade in wesentlicher „Steigerung" (vgl. 505; 536; 394).

2. (Zwischen Theismus und Atheismus)

Die „Theologie des Gekreuzigten", deren „Begründung" J.s Buch dienen will, bewegt sich in einem kritischen Gegenüber zu Theismus und Atheismus (vgl. den Untertitel). Mit dem Atheismus weiß sie sich insoweit einig, als dieser den metaphysischen Gottesgedanken, der Gottes Sein in einem Jenseits von Vergänglichkeit, Leiden und Tod festlegt, kritisiert. Eben das Scheitern dieses Gottesgedankens versucht J. deutlich zu machen, indem er die Geschichte neuzeitlichen Denkens von Descartes über Fichte und Feuerbach zu Nietzsche, von der Behauptung der Notwendigkeit Gottes zur Einsicht in die Undenkbarkeit des vorausgesetzten Gottesgedankens, rekonstruiert. Der metaphysische Theismus, der dem Atheismus zum Opfer fällt, ist selbst insofern bereits atheistisch, als er von der Selbstmitteilung Gottes im Gekreuzigten und seiner Gegenwart im Raum der Vergänglichkeit abstrahiert. Eben diese Abstraktion ist die Bedingung der Möglichkeit der späteren Negation des Gottesverhältnisses überhaupt. In dem Versuch des Descartes, die Notwendigkeit Gottes als eines höchst vollkommenen Wesens zu beweisen, erkennt J. die „Zersetzung der Gottesgewißheit" (146–167); denn daß Gott die metaphysischen Vollkommenheitsprädikate zuerkannt werden, ist begründet in dem Interesse des Menschen an der Sicherung seiner selbst. Das göttliche Wesen ist nach Maßgabe menschlicher Unvollkommenheit und Bedürftigkeit gedacht; so freilich ist es gerade nicht als menschlich gedacht. Seine Funktion als höchste Instanz der Sicherung kann es nur wahrnehmen, solange es aller menschlichen Begrenztheit und Ungesichertheit grundsätzlich enthoben ist. Für eine Theologie, die sich dem Glauben an den Gekreuzigten verpflichtet weiß, stellt sich demgegenüber die „Frage, ob ein solcher Gott, der nicht menschlich sein darf, göttlich genannt zu werden verdient" (264). Die uneingeschränkte Vollkommenheit stellt sich ihr als Einschränkung dar; denn ein solcher Gott kann sich nicht in die Beziehung zum Menschen hineinbegeben; er kann in seiner als Immunität gedachten Absolutheit nicht lieben.

Kann der christliche Glaube bereits in den Voraussetzungen der neuzeitlichen Metaphysik den Ansatz zum Atheismus identifizieren, so vermag er auf der andern Seite auch im modernen Atheismus, beispielhaft bei Nietzsche, die Fortwirkung der Metaphysik aufzuweisen; denn dieser ist in seiner Ablehnung des Gottesgedankens, in seiner Proklamation des Todes Gottes, immer noch abhängig von der metaphysischen Aussonderung Gottes aus aller Endlichkeit und Vergänglichkeit. Ebensowenig wie die von ihm kritisierte Metaphysik vermag er das zu denken, wozu die Einheit Gottes mit dem Menschen Jesus nötigt: daß Gott sich in die Vergänglichkeit hineinbegeben und den Tod in sich erleiden kann. Die Behauptung des Todes Gottes ist Ausdruck einer Metaphysikkritik, die im Bannkreis metaphysischer Axiome verbleibt. Erkannt ist lediglich die Undenkbarkeit des traditionellen Gottesgedankens, ohne daß Möglichkeiten eines anderen Gottesverständnisses erwogen werden.

3. (Gott ist Liebe.)

In der Deutung des „dunklen Wortes" vom Tode Gottes (59 u. ö.) muß sich entscheiden, ob mit ihm jeglicher Gottesgedanke negiert oder wahre Rede von Gott allererst begründet wird. Das atheistische Verständnis des Wortes läßt sich durch ein genuin christologisches sowohl radikalisieren als auch kritisieren. „Wenn Gottes Identität mit dem Gekreuzigten geglaubt wird", gewinnt „die Rede vom Tode Gottes eine tiefergehende Bedeutung ... als die einer pointierten Metapher für die Selbstzersetzung des metaphysischen Gottesgedankens" (284f). Ihr theologischer Sinn erschließt sich, wenn sie als positive Aussage über das Sein Gottes – und nicht nur als Aussage über das Ende des Gottesgedankens – ernstgenommen wird. Gemeint ist dann die Geschichte Gottes, in der er selbst in Einheit mit dem Menschen Jesus den Tod erleidet, wie sie von der Auferweckung her zu verstehen ist. In ihr offenbart sich: „Gott ist derjenige, der in seinem Sein die vernichtende Kraft des Nichts, also auch die Negation des Todes ertragen kann und erträgt, erleiden kann und erleidet, ohne dabei vernichtet zu werden" (298). Indem der lebendige Gott selbst den Tod erleidet, ereignet sich die „Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens", und eben darin offenbart sich das Wesen Gottes als Liebe (434; vgl. 298, 499 u. ö.). „Gott ist Liebe" (dazu ausführlich 429–470). In der trinitätstheologischen Auslegung dieses Satzes kulminiert der theologische Entwurf J.s. Aufgrund des Todes Jesu und seiner Auferweckung ist Gottes Sein trinitarisch als „ein durch Relationen konstituiertes Wesen" zu denken (508). Gott ist sowohl in sich real unterschieden als auch auf den Menschen als den „schlechthin Anderen" (509) bezogen. Jesus erleidet die Verlassenheit von dem Vater und wird doch kraft dessen, daß der Vater sich mit ihm im Tode identifiziert, im lebendigen Sein Gottes gehalten. Indem Gott sich selbst in Jesus dahingibt, sich in selbstloser Weise als Mensch den Menschen ausliefert, ereignet sich sein Wesen als Liebe, wobei mit Liebe „ein in Freiheit über sich selbst hinausgehendes, sich verströmendes und verschenkendes Selbstverhältnis" gemeint ist (506). So ist als Einheit zu denken, was in der theologischen Tradition, von der J. sich abgrenzt, auseinander zu treten droht: „Immanente" und „ökonomische" Trinität fallen zusammen (506f). Es gibt in Gott kein Für-sich-Abgeschlossensein, das ohne das Für-Andere-Aufgeschlossensein zu verstehen wäre. Dementsprechend sind auch Wesen und Existenz miteinander identisch (508, 513). Der lebendige Gott hat sein Wesen allein in der Weise der Existenz, indem er aus sich heraustritt, um sich dem von ihm geschaffenen Menschen zuzuwenden. Die Einheit des göttlichen Seins, den Zusammenhang der im Gegenüber von Vater und Sohn auseinandertretenden Seinsweisen, denkt J. im Begriff des Heiligen Geistes (513). Als vinculum caritatis ist dieser zugleich die Gabe, durch die der Mensch am Ereignis göttlicher Liebe teilgewinnt (513f). „Als Heiliger Geist ist Gott das Geheimnis der Welt" (520).

4. (Zur theologischen Anthropologie.)

Die Kritik am metaphysischen Gottesbegriff kann nur dann durchgreifend wirken, wenn sie auch dessen anthropologische Prämissen trifft. War und ist die neuzeitliche Weltbemächtigung sowie die ihr dienende philosophische Vergewisserung von der Erwartung bestimmt, der Mensch könne seine Menschlichkeit gewinnen, indem er die Welt und sich selbst „sicherstellt" (vgl. 227f, 239–242), seine Identität also selbst herstellt, so impliziert der Glaube an den menschlich nahen Gott eine Gelassenheit, in der sich das Bemühen um Selbstbegründung erübrigt. „Der Glaube ist ... diejenige Selbstbestimmung des Menschen, in der dieser aufgrund seines Bestimmtseins durch Gott auf Selbstbegründung verzichtet" (243). Damit ist Identität keineswegs negiert, wohl aber herausgestellt, daß diese sich der Nähe eines Anderen verdankt (vgl. 245). Einheit mit sich selbst gibt es nur in lebendiger Beziehung zu einem Anderen. Im Glauben sich selbst verlassen zu können, bedeutet, aus der intensiven und tragenden Nähe Gottes heraus eine neue Erfahrung auch mit sich selbst zu machen. Der Mensch kann sich nicht selbst besitzen, „haben"; das ist der negative anthropologische Ausdruck für das, was im Glauben positiv als Steigerung menschlichen Seins wirklich wird (535f). „Das Sein des immer auch auf sich selbst bezogenen Menschen wird zur Freiheit von sich selbst gesteigert. In dieser Freiheit kommt der Mensch dann in Wahrheit – und das heißt eben nicht allein, sondern gemeinsam mit Gott – zu sich selbst, ohne doch sich selbst zu besitzen" (536). Die Menschlichkeit Gottes befreit zur Menschlichkeit des Menschen, indem sie diesen sich nun auch seinerseits der Liebe anvertrauen läßt. Im Glauben an die Macht der Liebe und „in der Hoffnung auf ihren Sieg hört der Mensch niemals auf, Mensch zu werden" (543). Die theologische Anthropologie, die das Menschsein als Entsprechung zu den „Selbstbewegungen des göttlichen Seins" (543) begreift, ist zusammengefaßt in der Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung.

5. (Zum Verhältnis von Denkbarkeit und Sagbarkeit Gottes.)

Fragen des Rez. betreffen insbesondere den Teil, den der Autor unter die Überschrift „Zur Denkbarkeit Gottes" gestellt hat, seine

Stellung im Zusammenhang des Ganzen und die Bedeutung der damit gewählten Kategorie. Indem J. das Problem der Denkbarkeit v o r seinen Ausführungen zur Sagbarkeit und Menschlichkeit Gottes verhandelt, will er der ratio cognoscendi folgen, um „die das Ganze bestimmende ratio essendi" erst am Schluß einzuholen (427; vgl. XVI). Nun wird jedoch auf diesem Erkenntniswege dem Leser eine umgekehrte, der ratio essendi entsprechende Ordnung des Verstehens zugemutet: Die Menschlichkeit Gottes vermittelt sich in der Sprache, und diese seine Sagbarkeit ist die Bedingung der Möglichkeit seiner Denkbarkeit (311). Ohne den Zusammenhang von Wort und Glaube kann Gott nicht gedacht werden. Aber warum setzt J. dann nicht bei dem an, was nicht nur seinsmäßig, sondern auch erkenntnismäßig den Gottesgedanken ermöglicht, nämlich bei der ntl Verkündigung des Gekreuzigten? In der nun vorangestellten Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Bestreitung der Denkbarkeit Gottes ist doch die Selbstmitteilung Gottes im Evangelium immer schon als sagbar und daraufhin auch denkbar vorausgesetzt und behauptet.

Für seine Anordnung kann J. geltend machen, daß eben diese sich aus der Offenbarung ergebende Möglichkeit, Gott zu denken, durch ein bestimmtes in der Nachfolge der cartesischen Selbstbegründung stehendes Denken verstellt ist, so daß der Rückgewinn des Gottesgedankens davon abhängt, daß das Denken seine faktische Beziehungslosigkeit zum sich offenbarenden Gott erkennt und sich neu verstehen lernt. Der Glaube kann sich selbst nicht verstehen, d. h. das Geglaubte denkend verantworten, ohne sich mit dem Denken auseinanderzusetzen, in das auch er historisch eingebunden ist. Zu fragen bleibt jedoch, woher das Denken seine Möglichkeiten gewinnt. Und woran entscheidet sich die Denkbarkeit Gottes? Unter diesen Gesichtspunkten argumentiert J. merkwürdig zweigleisig: Einerseits soll der christliche Gottesgedanke sich dadurch als denkbar erweisen, daß er aus den Aporien, in denen der metaphysische Gottesgedanke in der Neuzeit sich verfangen hat, herausführt. „Die M ö g l i c h k e i t, Gottes Einheit mit der Vergänglichkeit zu d e n k e n, ist heute in der Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Situation des neuzeitlichen Denkens und insofern als eine Auseinandersetzung des Denkens mit dem Denken zu suchen" (273). Andererseits gilt, daß das Denken den Möglichkeiten der Sprache zu folgen hat. „Nicht die Vernunft bringt zur Sprache, sondern die Sprache bringt zur Vernunft und zum Denken" (345f). Bezogen auf die theologische Problematik bedeutet dieser hermeneutische Grundsatz, daß das im Glauben wahrgenommene Wort Gottes die Denkbarkeit Gottes bedingt. Das Denken, das sich vom Wort her ermöglicht weiß, vollzieht sich darin, daß es „den Glauben ständig auf seinen Ursprung zurückbezieht" (311).

Beide Ansätze, das Problem der Denkbarkeit Gottes zu lösen, abgekürzt: der denkgeschichtlich-philosophische und der sprachgeschichtlich-theologische, werden von J. ineinander verflochten. So ist „die Notwendigkeit, Gottes Einheit mit der Vergänglichkeit zu denken", für ihn nicht nur „als sachliche Nötigung durch die christologische Auslegung der biblischen Überlieferung" gegeben, sondern auch „als eine aus der neuzeitlichen Metaphysik erwachsende Konsequenz geschichtlichen Bewußtseins" (250; vgl. 261). Verfolgt man jedoch den Gedankengang, der diese „doppelte Notwendigkeit" expliziert, wird sehr bald deutlich, daß theologisch entscheidend allein die erstgenannte Notwendigkeit ist. „Das Wort vom Kreuz verlangt es so", kann es dann ganz lapidar heißen (270). „Gottes Einheit mit der Vergänglichkeit zu denken", wird für das neuzeitliche Denken erst dann notwendig, wenn ihm die Möglichkeit dazu mitgeteilt wird und wenn es daraufhin „bereit ist", „das Ereignis von Glauben als Bedingung und das mögliche Wort eines Gottes als Ort seiner Denkbarkeit wahrzunehmen" (270). Aber solche Bereitschaft ist keineswegs „eine aus der neuzeitlichen Metaphysik erwachsende Konsequenz geschichtlichen Bewußtseins" (250). Solange das „Denken unfähig – oder unwillens – ist, das metaphysisch angesetzte Wesen Gottes als der wahren Gottheit Gottes widersprechend zu begreifen" (276), bleibt ihm der wahre Gottesgedanke verschlossen. Entscheidet so letztlich der menschliche Wille, genauer: der diesen bestimmende Akt des Vertrauens darüber, ob Gott denkbar ist oder nicht? Alle theologischen Bemühungen, in der Auslegung des Wortes vom Kreuz, Gott zu denken, könnten dann in der Tat nichts anderes sein als eine „Zumutung ... an das Denken" (305).

Es dürfte das Verdienst Eberhard Jüngels sein, diese Zumutung, paulinisch: die Torheit des Wortes vom Kreuz, im Gespräch zwischen Glauben und Vernunft verständlich gemacht zu haben. Vielleicht wäre sein imponierender Entwurf noch verständlicher geraten, wenn er den Zugang zum Problem der Denkbarkeit Gottes nicht über die Auflösung denkgeschichtlicher Aporien gesucht hätte, sondern konsequent auch in der Darstellung, so wie es seinem hermeneutischen Ansatz entspricht, die Möglichkeiten des Denkens im verstehenden Nachvollzug des sprachlich in der Christusverkündigung Überlieferten aufgesucht hätte. Im Vollzuge wäre so deutlicher geworden, was in der vorliegenden Grundlegung erst programmatisch behauptet wird: daß menschliche Vernunft sich aus der Sprache erneuern läßt und daß sie als vernehmende, um Verständnis des Glaubens bemühte Vernunft das cartesische auf Sicherstellung bedachte Denken überwinden kann. Man ist gespannt darauf, wie die noch auszuarbeitende materiale Dogmatik von dieser erneuerten Vernunft, die ihre „narrative Tiefenstruktur" (415) wahrnimmt, Gebrauch machen wird. „Will das Denken Gott denken, muß es sich im Erzählen versuchen" (414).

B o c h u m J o h a n n e s v o n L ü p k e

Pannenberg, Wolfhart: **Ethik und Ekklesiologie.** Gesammelte Aufsätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 334 S. DM 39.50

In zwei Teile gliedert sich diese Sammlung P.s, die nicht bloß einen umfassenden Einblick bietet in sein theologisch-systematisches und darin vor allem ethisches, sondern dann auch in sein ekklesiologisch-ökumenisches Denken.

Die „I. B e i t r ä g e z u r E t h i k" (11–186) bringen hierzu sehr wertvolle Ausführungen, von denen besonders erwähnt werden müssen: „Zur Theologie des Rechts" (11–40); „Die Krise des Ethischen und die Theologie" (41–54), und „Luthers Lehre von den zwei Reichen" (97–114). Die anderen Beiträge befassen sich mit: „Antwort an G. Ebeling" (55–69); „Die Begründung der Ethik bei Ernst Troeltsch" (70–96); „Christlicher Glaube und Gesellschaft" (115–128); „Nation und Menschheit" (129–145); „Der Friede Gottes und der Weltfriede" (146–165) und „Zukunft und Einheit der Menschheit" (166–186).

P. gibt eine klare Darlegung der Differenzen innerhalb der evangelischen Theologie über die verschiedenen Weisen der Rechtsbegründung (dort: Schöpfungs- und Erhaltungsordnung; hier: die christologische Rechtsbegründung). Beide Wege sind nach P. ungeeignet, „beide Wege verfehlen das Ziel" (12). Es geht darum, eine „Konzeption des Rechts (zu) entwickeln, die der Geschichtlichkeit der Rechtsbildungen gerecht wird. Dabei dürfte gerade an diesem Punkt, in der geschichtlichen Variabilität der Rechtsformen und ihrer Inhalte, die Hauptschwierigkeit jeder umfassenden Rechtsbegründung liegen. Sie vor allem ist es, die jedem erneuten Rückgriff auf das Naturrecht im Wege steht. Eine Überwindung des Rechtspositivismus ist nur durch eine Theorie möglich, die die radikale Geschichtlichkeit der Rechtsbildungen in ihrer konkreten Mannigfaltigkeit verständlich macht und so den Anstoß beseitigt, der immer wieder zu einer positivistischen Haltung drängen muß" (13). Über die von P. abgelehnten, verfehlten Begründungen von Recht hinaus ist für die Diskussion mit der weithin sehr unterentwickelten oder noch besser kaum entwickelten Rechtstheologie im katholischen Raum aber von fundamentaler Bedeutung: Der „wichtigste t h e o l o g i s c h e E i n w a n d gegen die Konzeption der Schöpfungsordnungen: Die Sünde kann nicht in ihrer Radikalität verstanden werden, wenn man meint, unverfälschte Grundformen der geschöpflichen Natur des Menschen empirisch aufweisen zu können. Wenn der Mensch als ganzer Sünder ist, dann läßt sich die geschöpfliche Natur in keinem Restbestand intakt vorfinden, sondern ist ganz in die Verkehrung des Lebens durch die Sünde hineingezogen." (17) Damit dürfte wohl auch bestätigt sein, was katholische Rechtsphilosophen und -theologen immer wieder betont haben: was zwischen uns steht und die so notwendige und intensiv geführte Diskussion in der ökumenischen Theologie im Wurzelgrund erschwert, ist die Urstandslehre und die Erbsündenlehre. Diese Diskussion steht vor einem Berg von einschlägigen Publikationen. Die Einführungen von P. könnten wegen ihrer Klarheit und Präzision eine gute Diskussionsgrundlage abgeben. Abschließend heißt es (38): „Indem die Liebe immer wieder neue Formen menschlicher Gemeinschaft, Verbindung des Getrennten, schafft, bringt sie positives Recht hervor". Katholiken bedenken das zwar zu wenig, betonen aber, daß Urgründe des Rechts die sozialen Notwendigkeiten sind, die sich aus der Sozialnatur des Menschen und der Notwendigkeit des Rechts für das Gemeinwohl ergeben. Und P. fährt fort (38): „Das Recht, das aus der Liebe hervorgeht, ist keine ideale Ordnung mit dem Anspruch auf zeitlose Gültigkeit (also nicht in diesem Sinne Naturrecht), sondern jeweils konkrete Bewältigung konkreter Nöte bis auf weiteres, nämlich bis eine neue Situation neue Lösungen erfordert. Eine theologische Rechtsbegründung, die sich

an der Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus orientiert, hat es daher mit der Ermöglichung positiven Rechts durch die gemeinschaftstiftende Liebe zu tun ... Daher darf auch die Rechtsbegründung aus der Liebe nicht vom Liebes*gebot* ausgehen; dieses hat nur die Aufgabe, den Menschen in die Macht der Liebe einzuweisen". Diesen Gedanken nachzuvollziehen ist schwer.

Teil „II. Beiträge zur Ekklesiologie" (187–333) befaßt sich mit: „Christentum ohne Kirche?" (187–199); „Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel" (200–210); „Was bedeutet es für die getrennte Kirche, sich auf eine gemeinsame Vergangenheit zu beziehen?" (211–218); „Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und der Katholizität der Kirche" (219–240); „Konfession und Einheit der Christen" (241–253); „Reformation und Einheit der Kirche" (254–267); „Ökumenisches Amtsverständnis" (268–285); „Das Abendmahl-Sakrament der Einheit" (286–292); „Die Problematik der Abendmahlslehre in evangelischer Sicht" (293–317); „Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit" (318–333).

Dieser mit großem Engagement, theologischer Präzision und für die katholischen Positionen aufgeschlossene II. Teil der Aufsätze läßt den oben erwähnten Grundunterschied in der theologischen Anthropologie nur noch schmerzhafter empfinden, weil auf jener mehr oder weniger nur eine Als-ob-Ökumenik aufgebaut werden kann. Die Meinung ist wohl nicht unbegründet, daß von jener Anthropologie aus alle weiteren Differenzpunkte zwischen katholischen und evangelischen Christen sich ableiten lassen. Es heißt bei P. (185): „Es gibt heute ein verbreitetes Gefühl der Enttäuschung über die ökumenische Bewegung, und sicherlich gibt es dafür auch mancherlei Gründe." Den unseres Erachtens wichtigsten Grund, der leider viel zu wenig diskutiert wird, haben wir oben angegeben. Auffallend ist, daß im I. Teil der Beiträge kaum nichtevangelische Theologen erwähnt werden. Im II. Teil wird verwiesen auf das II. Vat., auf Dokumente der römischen Glaubenskongregation und führende Ökumeniker auf katholischer Seite. Die Diskussion über das Papsttum als Amt der Einheit wird, wie bekannt, von P. sehr positiv dargestellt (vgl. 207f). Mehr als problematisch ist es, wenn P. sagt (252): „Die Einheit der Kirche ist nicht in erster Linie Einheit der Lehre. Sie beruht hingegen auf dem gemeinsamen Bekenntnis zu Jesus Christus. Die Gemeinsamkeit dieses Bekenntnisses wird durch Unterschiede und sogar Gegensätze im Glaubensverständnis nicht notwendigerweise beeinträchtigt". Auf welchem Grunde soll z. B. ein gemeinsames Bekenntnis zu Jesus Christus aufbauen, wenn nicht auf einer gemeinsamen Lehrmeinung über ihn?

Die Sammlung von P., über deren „Orte der Erstveröffentlichung" (von 1962–1975) auf S. 333 aufmerksam gemacht wird, hätte sehr an Wert gewonnen, wenn ihr ein Stichwortverzeichnis beigefügt worden wäre. Immerhin muß es der Rezensent bedauern, daß er sich hier nicht eingehender mit der Theologie von P. befassen kann. Die katholische Theologie, besonders die Sozialtheologie als Krönung der Sozialphilosophie und in ihr der Naturrechtslehre findet bei P. viele Anregungen, die aus der etwas steril gewordenen Weitergabe von Traditionsgut, so wahr es auch bleiben mag, herausführen könnte.

Bochum Gustav Ermecke

Pannenberg, Wolfhart: **Grundfragen systematischer Theologie.** Gesammelte Aufsätze. Bd 2. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 264 S. kart. DM 32.–

Nach einem Abstand von dreizehn Jahren legt der angesehene Vertreter evangelischer Theologie den zweiten Band gesammelter Aufsätze zu Grundfragen systematischer Theologie vor. Der Grundakkord, der alle Aufsätze und Ausführungen bestimmt, lautet „Gott und Geschichte", denn damit sind nach Meinung des Vf.s die zentralen Fragen im Blick, die „die Grundlegung systematischer Rechenschaft über den christlichen Glauben im Hinblick auf seinen Wahrheitsanspruch betreffen" (7). Der Theologe P., dem es im Zusammenhang mit der Gottesfrage immer zugleich um die Frage nach Sinn und Wahrheit von Geschichte überhaupt ging, bleibt sich auch hier völlig treu. In den einleitenden Überlegungen – im Vorwort – versucht er denn auch, die einzelnen Beiträge (sie stammen mit einer Ausnahme aus den siebziger Jahren, zwei werden hier zum ersten Male veröffentlicht) präzise dieser grundlegenden Fragestellung zuzuordnen: Der trinitarische Gott ist der Gott der Geschichte – in solcher Perspektive sind die drei Studien zur Trinitätslehre zu begreifen. Hierin liegt für P. selbst eine vertiefende Explikation früherer Ansätze und Positionen. Auf die vorangestellten Aufsätze mehr allgemeintheologischen Inhalts möchte P. nicht verzichten, weil der eine vergriffen und für ihn von sehr grundsätzlicher Bedeutung für die Aufgabe der Schriftinterpretation ist („Christentum und Mythos"), der andere („Eschatologie und Sinnerfahrung") späteren Arbeiten zur Frage des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft gewissermaßen präludierte – womit zugleich eine äußerst aktuelle Problematik benannt ist. Daß P. seine wichtigsten Aufsatzveröffentlichungen zur Christologie aus den letzten Jahren – hier besonders zur Auferstehungsfrage – in den Sammelband einbringt, ist angesichts seines besonderen Interesses an diesem Thema und den in diesem Zusammenhang entstandenen Mißverständnissen gut verständlich. Die beiden letzten Beiträge signalisieren nach P.s eigenen Erläuterungen (11f) mindestens im zweiten Fall neue Interessenschwerpunkte in seinem theologischen Arbeiten, wenn auch Verbindungen zu schon vorliegenden Veröffentlichungen unübersehbar sind. Es kann bei der Fülle und Dichte des Gesagten hier nur darum gehen, in allgemeinster Form mit dem Inhalt des Sammelbandes vertraut zu machen, um damit den Theologen und theologisch Interessierten erste Informationen zu geben und sie zu ermutigen, sich mit den – nicht immer ganz leicht verständlichen – Überlegungen zu einzelnen „Grundfragen systematischer Theologie" selbständig auseinanderzusetzen.

„Christentum und Mythos" (1973; unter anderem Titel schon 1971) ist das Thema des ersten Beitrags (13–65). P. gibt zuerst einen fundierten Überblick über den Begriffs- und Bedeutungswandel von ‚Mythos' in religionsgeschichtlicher Sicht. Eben dieser Sicht aber schenken Philosophie und Theologie in ihren Diskussionen über Mythos und Entmythologisierung zu wenig Beachtung – zum eigenen Schaden. Dies ist vor allem gegen Bultmann und seine Auffassung des Mythischen als einer primitiven Vorstellungsform (so grundgelegt in der religionsgeschichtlichen Schule) gesagt. Zusammenfassend: „Bultmann und die von ihm ausgegangene Entmythologisierungsdebatte folgen ... dem von Schelling als ‚allegorisch' klassifizierten Mythosbegriff Heynes. Die neuere, an der urzeitlich-fundierenden Funktion des Mythos orientierte religionswissenschaftliche Begriffsbildung ist hier nicht zur Kenntnis genommen worden" (20). Damit aber ist der Mythos in Eigengewicht und Eigenbedeutung eliminiert, sind gewisse Grundzüge der religiösen Thematik als mit der modernen Naturwissenschaft unvereinbar gekennzeichnet (20). Demgegenüber hebt P. zunächst einmal auf die – aus der Geschichte und aus der Gegenwart bekannte – poetische Deutung des Mythos ab. Die Einsicht, daß es moderne Versuche zur Schaffung eines „neuen Mythos" durch Dichter gibt, führt P. zur Problematisierung des Verhältnisses von Christentum und Mythos. Dabei spielen breit angelegte Analysen von atl Stoff eine gewichtige Rolle (27–56). Sie können in diesem Rahmen nicht einmal zusammengefaßt werden. Anknüpfend an diese Überlegungen folgert P. für das NT: „Der christliche ‚neue Mythos' entstand als Auslegung des Sinngehaltes eines geschichtlichen Geschehens, und er hat die Bindung an diesen Ursprung, der zugleich sein Thema blieb, nie verloren, hat sich nie zum reinen Mythos verselbständigt" (58). Jesus Christus wird nicht aufgrund einer in der Umwelt wuchernden Mythologie als der Menschgewordene verstanden, sondern dies ist „Entfaltung der dieser historischen Gestalt eigentümlichen Bedeutsamkeit" (60). Die mythologischen Elemente, wie sie sich dann gehäufter bei den Vätern finden, sind „zumindestens im Grundbestand der Inkarnationstheologie ein notwendiges Element der Selbstreflexion des Christusglaubens und darum ... gehaltvolle Explikation der Bedeutsamkeit der Geschichte Jesu" (65). – Diese Darlegungen P.s, die hier etwas ausführlicher referiert wurden, sind virtuoses Beispiel dafür, wie Systematik und Exegese im Gespräch gehalten werden können. Vom Inhaltlichen her wird der Finger auf manchen Punkt gelegt, den speziell die Exegese im Verbund mit Religionswissenschaften bzw. Religionsgeschichte neu aufgreifen müßte, zum Vorteil auch der Systematik.

Nach dem Aufsatz über „Eschatologie und Sinnerfahrung" (1973; 66–79) folgen die drei Beiträge zur Trinitätstheologie: Der vorbereitende, „Person und Subjekt" (1976; 80–85), wo neben einer terminologischen Klärung eine Auseinandersetzung mit dem subjekttheoretischen Ansatz der neuzeitlichen Philosophie und besonders des deutschen Idealismus geboten wird; sodann der Aufsatz über „Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre" 1977; 96–111), wo der gemeinsame Nenner der Trinitätsdeutung Barths und Hegels problematisiert wird; endlich der zusammenfassende und zentrale Beitrag „Der Gott der Geschichte" (1977; 112–128), vielleicht der wichtigste des ganzen Bandes. Aus Raumgründen kann hier nicht darauf eingegangen werden. Man darf in dieser Sache aber auch das Versprechen P.s erwähnen, er werde in einer künftigen Veröffentlichung die Schlüsselfunktion der Trinitätslehre für das Verständnis von Gott und Geschichte sowie die allgemeine Gotteslehre aufzeigen (8). Ich will die drei Beiträge zur Christologie bzw. Auferstehung überhaupt (129–173) ebenso

übergehen wie den über „Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums“ (1975; unveröffentlicht; 188–206). Der Beitrag über „Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen“ (207–225; 1977 zuerst erschienen in „Theologia Practica“) ist zweifellos dem Religionspädagogen – und dem Pädagogen überhaupt – sehr hilfreich.

Zum Schluß noch ein paar Ausführungen zum letzten und jüngsten Beitrag in diesem Aufsatzband, „Wahrheit, Gewißheit und Glaube“ (1978; 226–264). Als Vortrag wurde dieser Beitrag vor der Katholischen Akademie in München gehalten. Das stille Gespräch mit der Glaubenstheologie Ebelings über viele Jahre hin stand im Hintergrund, wie P. bekennt (11). Vorbereitend war der Aufsatz „Was ist Wahrheit?“ im ersten Band der „Gesammelten Aufsätze“. P. will – entgegen manchen, bekannten Bestrebungen – Glaubensaussagen nicht von der Frage nach der Wahrheit von Aussagen überhaupt ablösen (vgl. etwa religiöse Aussagen als performative Sprechhandlungen): Das kognitive Element ist aus religiöser Sprache nicht eliminierbar, wenn auch die Rede von der Wahrheit des Glaubens als performativer (existentieller) Wahrheit ihr berechtigtes Anliegen hat. Im AT wie in altgriechischen Texten sind beide Aspekte verbunden (231). Dementsprechend ist auch die (augustinische) Deutung Gottes als „prima veritas“ nicht einfach unbiblisch. „Vorausgesetzt ist hier wie dort der Gedanke des in sich selber Beständigen und Identischen. Die Wahrheit der Aussage hängt an dieser Voraussetzung und entspricht ihr durch ihre eigene Identität, indem sie das Wahre wahr und das Unwahre unwahr nennt“ (235). Wie steht es nun mit dem Glauben und speziell seiner Gewißheit? Die Frage nach der Gewißheit christlichen Glaubens läßt sich nicht von der Frage loslösen, wie der Mensch überhaupt zur Wahrheit kommt. Da aber nach der Schrift Gott selbst Garant von Wahrheit und Gewißheit ist, „geht es bei der Frage nach der Gewißheit des christlichen Glaubens zugleich um die Frage nach der Möglichkeit von Gewißheit als Wahrheitsgewißheit überhaupt“ (251). Im vertieften Gespräch mit Ebeling sieht P. die Lösung der Frage vor dem Hintergrund einer noch unabgeschlossenen Geschichte in Richtung eines vorwegnehmenden Wissens vom Ganzen, „das in der Gewissenhaftigkeit des Selbstseins gegenwärtig ist, zugleich aber immer noch der Klärung und Korrektur durch Reflexion und künftige Erfahrung bedarf“ (263). Im Gewissen ist das Wissen vom Ganzen der Welt und des eigenen Daseins gegenwärtig, aber – solange Erfahrung und Reflexion weitergehen, weil noch unabgeschlossen – es kann hier nicht um abschließende, begriffliche Präzisierungen gehen. Das im Selbstbewußtsein erschlossene Endgültige, die im Gewissen vermittelte Selbstevidenz Gottes (die allerdings nur geschichtlich vermittelte!) gibt dem Glauben Gewißheit.

Das Buch dürfte zu den wichtigsten Erscheinungen des Jahres auf dem Gebiet systematischer Theologie gehören (nicht nur im evangelischen Raum). Die Beiträge vertiefen das Verstehen der Theologie Pannenbergs und geben in Sachproblemen wertvolle und weiterführende Impulse.

Schwäbisch Gmünd Harald Wagner

Stellungnahme von Gotthold Hasenhüttl zur Rezension der **kritischen Dogmatik** in ThRv 76, 1980, Sp. 212–215.

Der Schriftleitung danke ich, daß mir die Möglichkeit eingeräumt wurde, auf die Besprechung meines Buches „Kritische Dogmatik“ durch Kollegen P. Hünermann kurz zu antworten. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung ist ja nur dann sinnvoll, wenn sie von beiden Seiten argumentativ vorgetragen wird und nur dann kann ein Fortschritt in der Theologie erzielt werden. Mein Buch wollte dazu einen Beitrag leisten.

Die Kritik Hünermanns scheint mir leider wenig argumentativ. Statt dessen findet sich ein Katalog von Verurteilungen, z. B.: „eindimensional“, „ungeschichtlich“, „Häresien ... Ausbeute ... beträchtlich“, „Verkürzung“, „Polemik ... gegen die ‚christliche Hoffnung‘“, „man fragt sich verwundert“, „fatal“, „man erspare dem Rez.“, „peinlichen Weise gnostisch“, „Reduktion ... auf einen schmalen und armen Anthropologismus“, „engbrüstig und abstrakt“, „erschreckt“, „unzulängliches Instrumentarium“, „Verzerrung ... dieses Glaubensverständnisses“.

Man muß sich fragen, was hinter solchen Formulierungen steckt, die offenbar den Autor von vornherein desavouieren. Wie in der Methodendiskussion heute betont wird, gibt es wissenschaftliche Erfahrungen und Erkenntnisse, die man vorreflexiv nicht zu gewinnen wünscht und daher a priori ausscheidet.

Der Rez. irrt, wenn er meint, daß die dogmatischen Definitionen geschichtlich nicht eingeordnet würden; gerade das Gegenteil ist der Fall. Aus dem historischen Ort der jeweiligen Definition versuche ich verständlich zu machen, wie es zu der jeweiligen dogmatischen Aussage kam, welche Intention dahinterstand und was für uns heute nachvollziehbar ist. Meine methodische Frage ist: Welche Erfahrungen machten die Christen damals (z. B. zur Zeit der Formulierung des Homoousios, vgl. S. 73ff), so daß es zur entsprechenden Glaubensaussage kam. Allerdings sehe ich die Aufgabe der Theologie als Wissenschaft auch darin, die Depravationsanfälligkeit der Glaubensaussagen aufzuzeigen, damit eine Umkehr des theologischen Denkens möglich wird. Aufgrund meines relationalen Wahrheitsbegriffs versuche ich, Objektivierungen der Dogmen, die sich vom Glaubensvollzug lösen und keine Erfahrungsbasis mehr besitzen, in ihrer rein spekulativen Natur zu erhellen. Dadurch können diese theologischen Deutungsversuche kritisch durchdacht werden und bieten so die Möglichkeit eines dialektischen Umschlages in die Unmittelbarkeit des Glaubensvollzuges hinein. Bezüglich dieser Methode, die sicher einer Diskussion bedarf, findet man beim Rez. lediglich Aburteilungen. Diese insinuieren geradezu ein rationales Denkverbot, das ich meinen Lesern aufoktroyieren wollte und verkennen, daß es mir um die Neuorientierung theologisch wissenschaftlichen Denkens geht, das nicht mehr von den genannten Objektivierungen bestimmt ist.

Unverständlich ist im einzelnen die Beschuldigung, daß ich die „Bedeutung Jesu Christi nicht gesehen“ hätte. Es wird verurteilt, daß die Praxis Jesu einen anthropologischen Sachverhalt aufdeckt. Aber kann es etwas Wichtigeres geben, als daß Jesus Christus dem Menschen das wahre Humanum enthüllt und auf diese Weise ihn von der Selbstentfremdung befreit und zu sich bringt? Christus erkennen, heißt seinen Vollzug für uns erfahren!

Ebenso verurteilt der Rez., daß Gott als „Sinnereignis“ für uns Menschen zu verstehen ist. Ich bin tatsächlich der Meinung, daß in jeder grundsätzlichen Sinn-erfahrung Gott zur Sprache kommen, ja gegenwärtig werden kann. Nur wenn das Sprechen von Gott im Erfahrungshorizont geschieht, nur dann ist es sinnvoll. Die Dokumente der Tradition deuten vielfach in die gleiche Richtung.

In der Mariologie scheinen dieselben Mißverständnisse vorzuliegen, wobei der Rez. nicht einsichtig macht, worin diese „gnostisch“ sei. Daß es sich bei der „Jungfrauengeburt“ nicht um eine obszöne Kuriosität handelt, sondern um einen ontologischen Sachverhalt, ist anthropologisch relevant und keineswegs „gnostisch“.

Es ist richtig, daß in meiner Dogmatik Wirtschaft und Technik kaum erörtert werden, aber läßt sich dieses in einer einbändigen Glaubenslehre wirklich auch nur ansatzweise befriedigend darlegen? Sehr wohl wird jedoch die gesellschaftliche Relevanz der einzelnen dogmatischen Aussagen dargestellt. Bereits in meinem Vorwort wies ich darauf hin, daß zwar der biblische Befund für mich grundlegend ist, jedoch nicht expliziert wird, da dies den Rahmen sprengen würde. Eine „skizzenhafte Zusammenschau mit den biblischen Aussagen“, wie sie der Rez. fordert, könnte nur oberflächlich sein. Bezüglich der Gotteslehre (Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 1980) und des Kirchenbegriffs (Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg 1969; Herrschaftsfreie Kirche, Sozio-theologische Grundlegung, Düsseldorf 1974) habe ich die biblischen Grundlagen ausführlich dargestellt.

So müßte der Rez. aufgrund des bisherigen biblischen, methodischen und dogmatischen Forschungsstandes erkennen können, daß erst dieser mir ermöglicht hat, das vorliegende Buch zu schreiben.

Ich hoffe, daß diese kurze Stellungnahme zur Rezension über meine „Kritische Dogmatik“ dazu beiträgt, die theologische Diskussion über einen Neuansatz zu ermöglichen.

Timpe, Nikolaus: **Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Iuris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum.** Eine historisch-systematische Untersuchung. – Leipzig: St. Benno 1978. XIV, 291 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 36) br. M 23.50

In der Überzeugung, daß der Kanonist ein aus der dogmatischen Theologie übernommenes Kirchenbild vor Augen haben muß (1), geht T. der Frage nach, welchem „großen und allgemeinen Gesamteindruck“ von der Kirche sich die Kanonisten in der Zeit zwischen der Einführung des CIC und dem Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils gebeugt haben (2f). Dabei berücksichtigt er nur kanonistische Veröffentlichungen systematischen Charakters und bedient sich der ideengeschichtlichen Methode (3, 10f), die geeignet ist, die Wende in den dreißiger Jahren von einem gesellschaftlichen zu einem sakramentalen Kirchenverständnis zu verdeutlichen und der Umsetzung theologischer Erkenntnis in die kanonistische Praxis zu dienen.

Hauptteil I des Werkes (13–69) ordnet die Entwicklung der societas-perfecta-Lehre und die Anstöße zur Ausbildung des sakramentalen Kirchenbildes in die Gesamtgeschichte ein (Kap. 1) und stellt die einzelnen Kanonisten – ein breites internationales Spektrum – mit biographischen Notizen und Skizzierungen ihrer Positionen vor (Kap. 2).

Hier werden je die Traditionsstränge und Impulse aufgezeigt, die die Kanonisten zuerst darin bestärkten, die Kirche als souveräne Gesellschaft und das System ihrer Gesetze als ius publicum zu verstehen, später dazu inspirierten, durch die Leib-Christi- und die Volk-Gottes-Theo-

logie die Kirche als Gemeinschaft wiederzugewinnen. Dementsprechend werden die Kanonisten und Schulen unter dem Gesichtspunkt gruppiert, wie sie ihre Systemversuche begründen: durch die Kirche als vollkommener Gesellschaft, unter unmaßgeblicher Einbeziehung der Leib-Christi-Theologie, auf der Basis einer organologisch-mystischen beziehungsweise einer sakramental-ekklesiologischen Leib-Christi-Theologie, durch den Sachbegriff der Kirche als Volk Gottes und mit Hilfe des Verständnisses der Kirche als dem Ur- oder Wurzelsakrament. T. resümiert: Bei Erscheinen des CIC dominierte das gesellschaftliche Kirchenbild; zu Beginn des Vaticanum II. war das neue Kirchenbild nicht allgemein übernommen. Er korrigiert das einseitige Urteil Rouco-Varelas, daß Mörsdorf der einzige sei, dem in der Grundlegung des Kirchenrechts der Einbruch in die Phalanx der societas-perfecta-Lehrer gelang (69).

Hauptteil II (71–257) enthält, was der Titel des Buches ankündigt. In Abschnitt I (72–119) werden der Prozeß der Definition von Kirche (Kap. 1) und die Funktion der Bildbegriffe Leib, Herde und Reich (Kap. 2) im Rahmen des gesellschaftlichen Kirchenbildes dargelegt und eine Bilanz gezogen (Kap. 3). Dem sakramentalen Kirchenbild gilt Abschnitt II (120–171), in dem die Wesensbeschreibungen des Mysteriums Kirche (Kap. 1), die äußere Zeichenhaftigkeit (Kap. 2), die innere Gnade (Kap. 3), die menschliche Disposition und Mitwirkung (Kap. 4), schließlich Ursprung und Ziel der Kirche (Kap. 5) untersucht und gewürdigt werden. Wie unterschiedlich wesentliche Einzelfragen der Kanonistik beantwortet werden, wenn man die Perspektive des einen oder des anderen Kirchenbildes wählt, zeigt Abschnitt III (172–257), der je die gesellschaftlichen und die sakramentalen Auffassungen über kirchliche Rechtsordnung und Strafen (Kap. 1), über die Zugehörigkeit zur Kirche (Kap. 2), über die Natur der kirchlichen Autorität (Kap. 3) und über die Verfassung der Kirche (Kap. 4) einander gegenüberstellt.

Weiß T. auch Vorzüge des gesellschaftlichen Kirchenbildes zu nennen (Klarheit des Sytems, Einzigkeit und Universalität der Kirche, Königtum Christi, Ernstnehmen der historischen Frakten der Kirchengründung durch Christus [118f], so fällt sein Endurteil doch negativ aus (108–118). Nachdem Christus als Gott die Kirche „damals" gestiftet hat, läßt er sich „heute" durch die Amtsträger vertreten und tritt als Haupt der Kirche zurück, ähnlich wie das Übernatürliche dem Wesen der Kirche und der Menschen äußerlich bleibt und fern in der Tranzendenz liegt. Schriftauslegung und kirchliche Praxis sind durch das Begriffsfeld des Gesellschaftlichen und Staatlichen bestimmt. Die Institution neigt dazu, das Gemeinwohl zu usurpieren. Regierungsform und Besonderung der Stände müssen statt der Fülle des Lebens genügen. Es kommt eine Partizipation an Anthropozentrik, Autonomismus, Mechanismus, Rationalismus und Deismus zur Auswirkung.

Andere Akzente setzt das sakramentale Kirchenverständnis, das stärker biblisch-patristisch inspiriert ist und auf theologischen Begriffsfeldern arbeitet. Der Gekreuzigte und Auferstandene ist durch den Geist selbst gegenwärtig als das Haupt, das seine Sendung fortsetzt, sich des Heilsinstruments Kirche bedienend und die Menschen in seiner Person mit Gott und untereinander verbindend (125ff). Die Grundgliedschaft aller, die als gegliederte Gesellschaft und als personale Heilsgemeinschaft zur Vollgestalt Christi erbaut werden, tritt ins Licht (140, 152–158). Die Lehre des Thomas von Aquin, daß der eucharistische Christus das Gemeinwohl der Kirche ist, und die Idee Augustins, daß Gott und die in Gott neugeschaffenen Menschen unsere Seligkeit sind (87, 169ff), werden in der Erkenntnis fruchtbar, daß die Kirche nicht einem ihr und den Menschen äußerlichen Zweck dient, sondern ihr Sinnziel, die ekklesiale Verherrlichung Gottes und die Heiligung des Menschen, anfanghaft in sich trägt (168f, 171).

Weiterer Klärung bedürfen die Fragen nach Gemeinwohl und Eigenwohl (169f, 174ff), nach dem Dienst des Rechts, dem Sinn der Strafen (182f, 185), der gestuften Kirchenzugehörigkeit in der tätigen u n d der konstitutionellen Ordnung (203f). Mit den Themen der Freiheitsrechte, der allgemeinen Rechte und des Verhältnisses der Laien zur Jurisdiktion (229ff), vor allem aber mit der Voranstellung der wesentlichen Gleichheit aller Kirchenglieder (235), der Herausarbeitung der Einheit der Bischöfe um den Papst (241ff), der Konziliarität und Kollegialität (65, 241), des päpstlichen Dienstes an der Communio und seines subsidiären Charakters gegenüber dem Episkopat (244f), mit der positiven Bestimmung des Laien, der versuchten Zuordnung der Dienste des Klerikers und des Laien, der Auseinandersetzung über den Weltauftrag des Laien u n d des Klerikers und den Vorschlägen von Useros Carretero und Panzram zur Verbesserung der Rechtslage der Laien führt die Entwicklung der kirchlichen Verfassungslehre unmittelbar an die Schwelle des Vatikanum II. (251ff).

Hauptteil III (259–286) deutet an, wie das Konzil neue Aspekte der Kirche im kosmischen, menschheitlichen und gesellschaftlichen Zusammenhang des Heilsplanes Gottes entdeckt (Kap. 1), die komplexe Realität der Kirche, besonders ihren Charakter und ihre Finalität als Gemeinschaft betont und in den Horizont der Trinität stellt (Kap. 2) und zu den Fragen der Zugehörigkeit zur Kirche, der Grundlegung ihrer Autorität und der Struktur ihrer Verfassung Orientierungen gibt (Kap. 3).

Das außerordentlich reichhaltige Buch schließt mit sieben Thesen, deren sechste von dem Paradox spricht, daß das Konzil die „neuen Akzente des sakramentalen Kirchenbildes verstärkt", „daneben aber alle Positiva des früheren Kirchenbildes" einbringt, und deren siebte die durch die Gegensatzlehre Guardinis genährte Überzeugung des Vf.s äußert, „daß der ständige Bezug aller Wirklichkeiten in der Kirche auf Christus in den Spannungen der Gegensätze die rechte Mitte finden läßt" (284–286).

Ob nicht gerade diese Gegensatzlehre die Ansätze und Leitlinien der vorliegenden Studie wie des Konzils zur Entwicklung der dogmatischen Theologie und zu deren Umsetzung in die kanonistische Praxis verdeckt? Glaube und Dogma, Liebe und Recht verhalten sich zueinander nicht wie das Irrationale und das Rationale, sondern eher wie das Ganze und der Teil, da der Glaubensakt den Glaubensinhalt erfaßt und umschließt und das Recht ein Ausschnitt des Sittlichen ist (145ff). Da und dort zeigen die zitierten Texte, wie wenig der Anteil der Laien an den Wesensvollzügen der Kirche auf der Ebene der wirkenden sakramental-rechtlichen Zeichenhaftigkeit erfaßt ist, wie die spezifische Christusrepräsentation der Hirten und der Herde, das in Obrigkeit und Untertanen gegliederte Gottesvolk auf dem Weg – ein Gedanke, in dem der anthropomorphe Dualismus von himmlischer Hierarchie und irdischem Abbild und der politische Monotheismus nachwirken –, als die Form des Gottesreiches auf Erden betrachtet wird, wie einseitig individualistisch, spiritualistisch und transzendent man das Heil sogar noch in der (vom Meßopfer, das allein der Akt des Christus und Volk vertretenden Zelebranten sei, getrennten) eucharistischen Kommunion auffaßt und wie wenig man sich um eine Definition der geschichtlichen Präsenz der Gottesherrschaft als heiler Personengemeinschaft bemüht (vgl. bes. das Kreisen um diese Problematik bei Mörsdorf 132f, 139ff, 143f [Heil verwirklicht sich hier in den Zeichen selbst, nicht in einer diese überschreitenden konkreten Heilsgemeinschaft], 234f).

Um die schiefen Gegenüberstellungen von Amt und Geist, sichtbarer Versammlung und geistlicher Gemeinschaft, äußerer Erscheinung und innerer Gnade (147ff, 268) und die sich in ihnen spiegelnde Verzerrung kirchlicher Verfassung zu überwinden, bedarf es der Klarheit über die Ebene von Kirche, auf der das Recht seine Ortsbestimmung erhält, über das Sinngefüge der unvermischten und ungetrennten Dimensionen von Kirche, in dem das Recht seine Heilsfunktion ausübt. Dazu bedarf es wiederum der Vertiefung des Verständnisses von der Kirche, die als Wurzelsakrament (res et sacramentum) die Sakramente feiert, um durch diese als den bewirkten und wirkenden Zeichen den Menschen in ihr Wesen aufzunehmen und mit Gott zu vereinigen, und die dieses als Heilszeichen (sacramentum tantum) und als Heilsgut (res tantum) tut (137ff). T. steuert für diese Aufgabe wesentliches Material bei, indem er den Unterschied zwischen organologischem und eucharistischem Leibverständnis und zwischen Gesellschaft (communitas) und Gemeinschaft (communio) herausstellt. In Zusammenhang mit der ausdrücklichen Formulierung der spezifischen Trägerschaft des besonderen und des allgemeinen Priestertums in der Eucharistie bei Augustin und de Lubac (234), der Sinnhierarchie der kirchlichen Dimensionen bei Hagen (126, Anm. 690), Heimerl (133, Anm. 743), May (154, Anm. 878) und Lesage (171), nicht zuletzt der Differenz zwischen Communio als Gemeinschaft physischer Personen (Rademacher) in dem Heilsgut Kirche und der Communitas als Verbindung mit der gegliederten Gesellschaft Kirche (149, 152ff, 195), bemerkt T., daß diese letztere Unterscheidung durch Vermischung des organologischen und des sakramentalen Verständnisses von der Kirche unter dem Begriff des mystischen Leibes immer wieder preisgegeben wird (143, Anm. 802; 152, Anm. 867; 153). Dies ist die Situation noch heute, wo man die alte Verwirrung von mystischem und eucharistischem Leib Christi, nachdem das Konzil auf den Begriff des sakramentalen Leibes abgehoben hat (Lumen gentium Art. 8), auf das Begriffspaar communitas/communio verlagert und damit rechtfertigt, daß nach Gundlach die Unterscheidung der künstlich-willkürlichen Gesellschaftlichkeit und der naturhaft-notwendigen Gemeinschaftlichkeit des Menschen bei Tönnies überholt sei (Aymans im Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, S. 9, Anm. 22; S. 11: „communio als sichtbar verfaßte Gemeinschaft" und ihr Dienst gegenüber dem Geist in „ihrem gesellschaftlichen Gefüge"). Der Kurzschluß wird deutlich, sobald man fragt, wozu das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Gottes dienen soll. Zum Wachstum des Gefüges? Die Kirche als sakramentales Zeichen (sacramentum tantum) wäre an die Stelle der Kirche als Heilsgut (res sacramenti) getreten, das Heilsmittel an die Stelle des Zweckes. Nicht einfach communio, sondern das Sinngefüge von communitas und communio, nicht mystischer Leib, sondern das Sinngefüge von mystischem und sakramentalem Leib

Christi ist der Schlüsselbegriff für die Ortsbestimmung und Teilhabe des Rechts sowohl an der sakramentalen Heilsvermittlung wie auch an der Darstellung des Heils in der Kirche. Nicht die soziologische Kontroverse um Gesellschaft und Gemeinschaft ist hier gefragt, sondern ob tatsächlich in der Kirche die heile Personengemeinschaft Gottes und der Menschen in der gesellschaftlichen Gliederung aufgeht, sittliche Verwirklichung des Menschen durch die Gottes- und Nächstenliebe auf die Rechtsgemeinschaft und diese auf den Unterschied zwischen Laien und Ordinierten reduziert werden soll.

Daraus ergeben sich Konsequenzen für die Trägerschaft des Gottesvolkes an den sakramental-rechtlichen Grundvollzügen und darüber hinaus an den Lebensäußerungen der religiös-sittlichen Personengemeinschaft. Gehören zu den Grundvollzügen der Verkündigung, Liturgie und Nachfolge auf der Ebene der sakramental-rechtlichen Zeichenhaftigkeit der Kirche einerseits die je spezifischen Dienste der Laien und der Ordinierten und andererseits deren grundgliedschaftliche, in der Taufe begründete und in der eucharistischen Kommunion gipfelnde Berufung, so bilden Laien und Ordinierte auf der Ebene der darüber hinaus zu lebenden Heilsgemeinschaft, durch welche die Kirche Glaubwürdigkeitsmotiv der geschehenen Erlösung und des gegenwärtigen Heils ist, die Personengemeinschaft der Menschen mit Gott durch Christus im Geist. Mag man darüber streiten, ob die Nomenklatur Laie durch den Begriff der Kirchengliedschaft erübrigt wird (vgl. M. Kaiser im Grundriß des nachkonzialiaren Kirchenrechts, 123f), bei der Reform des CIC müßte die Rechtsstellung des Laien auch im Bereich der speziellen Dienste, jene des Ordinierten auch im Bereich der Grundgliedschaft ausgebaut werden, damit das allgemeine Priestertum seinen Part an den sakramental-rechtlichen Zeichenhandlungen der Kirche wahrnimmt, das besondere Priestertum im allgemeinen Priestertum verankert wird und beide ihre tiefste und höchste Einheit finden, sowohl in der sakramental-rechtlich zu vollziehenden Teilnahme an Christi Heilsdienst und Heilsgabe in der eucharistischen Kommunion als auch in der gelebten Kommunion der Liebe.

Anhand des Sinngefüges der kirchlichen Dimensionen müßte auch das Problem der Einheit und der Betätigung der kirchlichen Vollmacht, über dessen Stand vor und auf dem Konzil T. informiert (34, 61f, 96ff, 206ff, 220ff, 244f, 273fff, 277ff), einer Lösung nähergebracht werden. Sind für die Teilkirchen, in denen und aus denen die eine Kirche besteht, Hirt und Herde konstitutiv und der Ort determinativ, und konstituieren Wort, Sakrament und Nachfolge die Kirche, während das Amt ihre Identität und Integrität garantiert, so könnte man folgern: Von ihrem Ursprung in Christus und von ihrer Übertragung durch die Weihe her eine einzige, ist die kirchliche Vollmacht in sich selbst ausgerichtet und umschrieben durch die Teilkirchen und die Mittelpunktskirche (relative Ordination) und harmoniert in allen ihren konkreten Formen (Primat, Episkopat, Konziliarität, Kollegialität) mit der Communio-Struktur der Kirche. Als Felder der verantworteten Betätigung in den Entscheidungsprozessen (Glaube und Sitte, Lehre und Leitung, Dogma und Gesetz) sind ihr die drei Ämter bzw. die drei Grundvollzüge des Gottesvolkes vorgegeben.

T.s Arbeit lenkt die Aufmerksamkeit auf zentrale Probleme der Reform des CIC und der Ökumene, die nach intensiver Zusammenarbeit der Theologen, Kanonisten und Kirchenleitungen rufen.

Eichstätt Alfred Gläßer

Pfürtner, Stephan / **Heierle,** Werner: **Einführung in die katholische Soziallehre.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. XII, 186 S. (Die Theologie. Einführung in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften) kart. DM 41.–

Teil I (1–74) wendet sich an Leser, die mindestens schon ein Grundstudium der kathol. Soziallehre hinter sich haben, also nicht mehr eingeführt zu werden brauchen, sich aber weiterführen lassen wollen; so mag man diesen Teil als „Einführung" in ein ausgesprochen kritisches Aufbaustudium ansehen; Teil II (75–140) liefert dann eine gut lesbare Einführung in das Grundstudium nach. Diese auf den ersten Blick widersinnig erscheinende Reihenfolge hat vielleicht doch ihren guten Sinn. Anspruchsvolle Leser – und gerade solche gilt es anzusprechen! – könnten es unter ihrer Würde finden, auf das Niveau einer ersten Einführung hinabzusteigen und sich wie Anfänger belehren zu lassen, dagegen sehr wohl bereit sein, die Durststrecke einer sie zunächst überfordernden Einführung durchzustehen in der Zuversicht, zuguterletzt würden sich alle Rätsel lösen; diese Leser würden dann beglückt und erleichtert aufatmen, wenn der zweite Teil alles bis dahin Nichtverstandene klärt. So mag dieser von den beiden Vf.n gewählte Weg gar nicht so verfehlt sein.

Der von Pfürtner geschriebene erste Teil stellt die kritische Frage nach der Legitimation der kSL.

Der 1. Abschnitt (1–13) behandelt kurz den „gesellschafts- und lehrgeschichtlichen Kontext".

Der viel umfangreichere 2. Abschnitt (14–44) unterzieht die kSL einer ernsten und strengen, aber immer sachlich bleibenden Kritik. Wer sind ihre „Träger"? Inwieweit sind die Päpste in Person, ist das kirchliche Lehramt als Institution oder das Kirchenvolk als Ganzes an der Entfaltung und Verkündung der kSL beteiligt? Daran knüpft sich unmittelbar die Frage nach der Verbindlichkeit dieser Lehre und im engsten Zusammenhang damit nach dem Maß oder Grad ihrer Gewißheit.

Unbestrittenermaßen haben wir bis vor noch gar nicht langer Zeit Verbindlichkeit und Gewißheit der kSL überschätzt; inzwischen haben wir gelernt, beide vorsichtiger einzustufen und sind bereits in Gefahr, sie bedenklich zu unterschätzen. Ungeschickterweise spricht P. hier von „Unfehlbarkeit"; gemeint ist, welchen Grad von Gewißheit die Kirche für ihre Aussagen verbürgen kann. Soweit sie sittliche Normen verkündet, kann sie sich nicht nur auf den Auftrag ihres göttlichen Stifters berufen, sondern hat auch den festen Boden geoffenbarter Wahrheiten unter den Füßen; das ermöglicht jenen Grad von Gewißheit, den die Schule als certitudo theologica bezeichnet. Ist dagegen über konkrete Anwendungen im politischen, sozialen oder ökonomischen Bereich zu entscheiden, dann handelt es sich in so gut wie allen Fällen um „Entscheidungen unter Unsicherheit" (sprachlich richtig „unter Ungewißheit"); infolgedessen ist auch die Kirche bei Entscheiden dieser Art der Gefahr ausgesetzt, sich zu irren. Ungeachtet dieser unvermeidbaren Ungewißheit kann die Kirche sich genötigt sehen, Stellung zu nehmen und einen Entscheid zu treffen, der dann nach den Gesetzen der Logik der gleichen Ungewißheit wie die schwächere Prämisse verhaftet bleibt und daher fehlgehen kann. Diesen Unterschied sähe man bei P. gern deutlicher herausgearbeitet; diese Einsicht ist es doch, der wir den entscheidenden Durchbruch verdanken von dem noch streng autoritären ‚si forte contingat' in „Mater et magistra" 239 (1961) zu dem das Konzil bereits vorwegnehmenden ‚cum diiudicare opus est' in „Pacem in terris" 160 (1963).

Was P. über den Kommunikationsprozeß und über bestehende Kommunikationsbarrieren ausführt (42ff, 68), verdient sehr ernstlich bedacht zu werden.

Schade, daß er nach Abschluß des Ms' noch die an „Redemptor hominis" angeknüpften, von ihm selbst als „Exkurs" bezeichneten Äußerungen (44–46) eingefügt hat. Der Leser, der ihm bis dahin gefolgt ist und seine Ausführungen beachtenswert gefunden hat, wird durch diese sachfremden, nur aus P.s persönlichem Lebensweg zu verstehenden Äußerungen irre gemacht; das Vertrauen, das er P.s kritischen Bedenken und Einwendungen entgegengebracht hat und das sie auch wirklich verdienen, wird dadurch erschüttert, um nicht zu sagen zerstört.

Im 3. Abschnitt (46–74) geht es um den weiten Fragenkreis der „politischen Theologie" und der „Theologie der Befreiung". In manchen der in diesem Zusammenhang noch nicht befriedigend geklärten Fragen vermag ich P. nicht zu folgen.

Nach ihm ermöglicht „die Konzentration auf das Evangelium Jesu Christi geradezu erst die Sensibilisierung für die gesellschaftliche Realität in ihren Unrechtsbedingungen" (54). Würde er sagen, die Erkenntnis, daß es sog. „institutionalisiertes Unrecht" gibt und daß es entscheidend darauf ankommt, dieses institutionalisierte Unrecht zu bekämpfen und auszuräumen, habe sich in der Kirche erst verhältnismäßig spät durchgesetzt, dann würde ich ihm voll und ganz zustimmen. Die beklagenswerte Tatsache jedoch, daß diese Erkenntnis sich erst so verspätet durchgesetzt hat, spricht nun aber ganz und gar nicht dafür, daß „gerade erst" (!!) die Besinnung auf das Evangelium dafür sensibilisiere. Aber auch grundsätzlich scheint mir das gerade Gegenteil zuzutreffen. Um für die Frohbotschaft von Jesus Christus überhaupt empfangsfähig zu sein, bedarf es gerade umgekehrt bereits eines Mindestmaßes von Sensibilität für Gut und Böse, für Recht und Unrecht. Die Gnade, hier der Glaube, kann und soll das Verständnis dafür stärken und vertiefen, setzt also die „Sensibilität" dafür notwendig als bereits vorhanden voraus (‚supponit et perficit naturam').

Im einzelnen wäre noch auf vieles einzugehen; zusammenfassend möchte ich sagen: wer weiterhin am wissenschaftlichen Gespräch über kSL teilnehmen will, sollte sich vorher gründlich mit

P. auseinandergesetzt haben; er wird viel bei ihm lernen; zum mindesten wird P. seinen Blick für vieles schärfen.

Dem von W. Heierle geschriebenen zweiten Teil des Buches „Ausgewählte Probleme" (75–140) kann ich nahezu vorbehaltlos zustimmen. Ein Blick auf das Literaturverzeichnis (164/5) und nochmals auf das Personenregister (175) beweist, wie weitgehend beide Vf. auf mich Bezug nehmen, soweit ich sehe immer zutreffend und H. in aller Regel auch zustimmend; demzufolge könnte ich hier Kritik nur an mir selbst üben. Wie bereits oben gesagt: der treu gebliebene Leser wird diesen Teil erfreut aufatmend lesen.

Frankfurt Oswald v. Nell-Breuning

Baumgartner, Alois: **Sehnsucht nach Gemeinschaft.** Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 188 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen) kart. DM 19.60.

Während die Geschichte der Weimarer Republik und auch die ideengeschichtlichen Zusammenhänge dieser Zeit seit Jahren wachsendes Interesse finden, schenkte man auf katholischer Seite diesem an geistigen Aufbrüchen und ideellen Strömungen so reichen Abschnitt der eigenen Vergangenheit überraschenderweise bisher kaum Aufmerksamkeit. Hier besteht also noch ein beträchtlicher Nachholbedarf. – Zwar hat der bekannte Hochlandaufsatz von E.-W. Böckenförde, der Anfang der sechziger Jahre den Blick auf das Verhältnis des Katholizismus zum Nationalsozialismus lenkte, auch auf die katholische „Gemeinschaftsschwärmerei" in der Weimarer Zeit hingewiesen. Allein sie nur unter dem Aspekt der „Genesis des Sündenfalls" von 1933 zu betrachten, würde der Problematik sicher nicht gerecht. Geschichtliche Zusammenhänge bzw. Abläufe lediglich „von hinten" anzugehen, wäre eine unsachgemäße Verkürzung der Fragestellung. Um vorschnelle Identifizierungen zu vermeiden, muß deshalb nach den ursprünglichen Sinngehalten und Anliegen, Wurzeln und Quellen der Gemeinschaftsidee gefragt werden. – Da man Gemeinschaft schließlich nicht „rational" zergliedern, sondern „naiv" erleben wollte, stellt sich das Gemeinschaftsdenken im sozialen Katholizismus dieser Zeit als ein sehr undifferenzierter Komplex dar. Es fußt auf durchaus unterschiedlichen Entwürfen einer Kategorie der Gemeinschaft der damaligen Soziologie bzw. Sozialphilosophie und ist deshalb auch nur von diesen Einflüssen her in seinen Konturen nachzuzeichnen.

Von dieser dreifachen Zielsetzung her läßt sich Vf. bei seiner Untersuchung leiten. Im ersten Teil „Die Gemeinschaft als Kategorie sozialer Verbundenheit" erörtert B. aus der Vielfalt sozialwissenschaftlicher Ansätze jene Entwürfe eines Typus der Gemeinschaft, die im sozialen Katholizismus Bedeutung erlangten.

Zunächst zeigt er die Grundzüge der romantischen Gemeinschaftsidee und der Ganzheitslehre Otmar Spanns, des bedeutendsten Vertreters der Neuromantik, auf (18–38). Die Gesellschaftstheorie von Ferdinand Tönnies, der zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft unterschied und in ihnen jeweils eigengeartete Typen von Sozialität, von Verbundenheit, sah (39–54), sowie die „Kritik und Fortentwicklung der Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft" durch Hermann Schmalenbach und Max Scheler (55–86) sind weitere Versuche, eine Kategorie der Gemeinschaft zu entwerfen, die vom katholisch-sozialen Denken aufgegriffen wurden.

Im zweiten, etwas umfangreicheren Teil stellt der Autor an zwei großen Verbänden sowie am Beispiel der Auseinandersetzung Theodor Steinbüchels mit dem Sozialismus dar, wie die Idee der Gemeinschaft, die nach dem Ersten Weltkrieg im gesamten geistigen Leben Deutschlands zum Durchbruch kam, auch in das Denken des Sozialkatholizismus Eingang gefunden und es während der ganzen Weimarer Zeit begleitet hat: „Der Gemeinschaftsgedanke in der sozialpädagogischen Arbeit des Volksvereins für das katholische Deutschland" (87–117), „Der Gemeinschaftsgedanke in der katholischen Sozialismuskritik" (118–132), „Katholisch-sozialer Universalismus im Programm des Katholischen Akademikerverbandes" (133–170).

„Organische Lebensgemeinschaft" und nicht „willkürlich von Menschen gemachte Zweck- und Interessengemeinschaft" (94f) als Ziel der Sozialreform sowie „Volksbildung" und nicht „Veränderung äußerer Strukturen" (108) als Weg zur Sozialreform propagierten August Pieper und Anton Heinen, die beiden – vor allem von Tönnies inspirierten – Männer an der Spitze des Volksvereins. Dem Tönnies'schen Gemeinschaftsbegriff gaben sie dabei die zusätzliche Bedeutung „einer gottgewollten und von Gott eingepflanzten sozialen Verbundenheit, die aus den irrationalen Kräften des Glaubens und der Liebe lebe" (172).

Steinbüchel, mit dessen Namen sich das nach 1918 einsetzende, erregende Bemühen um eine Neubestimmung des Verhältnisses von Christentum und Sozialismus am meisten verband, orientierte sich sowohl am Begriff der „Gesamtperson", den Scheler entwickelt hatte, wie am Gemeinschaftsbegriff von Tönnies. Er führte sie jedoch im Sinn einer organischen und sittlichen Gemeinschaft weiter, in der „die Individuen gleichursprünglich Einzelzellen und Glieder" seien, „aber auch das Ganze sich seiner Verantwortung für jeden Einzelnen bewußt ist" (122f). Im Licht dieser Gemeinschaftsidee sah Steinbüchel den Sozialismus nicht als eine politische Bewegung mit konkret-praktischen Zielen und Interessen, sondern als „Träger eines ethischen Gemeinschaftsideals", als „verletzte große Liebe" (124), als „sittliche Idee".

Unter dem Einfluß seines Vorsitzenden Franz Xaver Landmesser, der sich – aus der Schule Schelers kommend – Spann zuwandte, öffnete sich der Katholische Akademikerverband im letzten Drittel der Weimarer Zeit weit der universalistischen Ganzheitslehre. Spanns „Deutung der Gemeinschaft als einer geistigen Ganzheit" (172) stieß zwar auch auf heftige Kritik, in erster Linie bei den Vertretern des Solidarismus wie Gustav Gundlach, Paul Jostock, Dietrich von Hildebrand. Diese Deutung – verstärkt durch den Gedanken, daß das „corpus Christi mysticum" der vorbildhafte Entwurf der Gesellschaft sei – ermöglichte jedoch an der Wende zur nationalsozialistischen Machtergreifung Ansätze zu einer „Theologie des Völkischen und Nationalen", die „auch der Zeitgenosse zumindest als den Versuch eines katholisch-theologischen Brückenschlages" (166) verstehen konnte.

Die Untersuchung, eine 1976 vom Fachbereich Katholische Theologie der Univ. München angenommene Diss., zeigt klar die unterschiedlichen Ansätze und die strikt antiliberale, antikapitalistische Ausrichtung des Gemeinschaftsgedankens in den genannten Kreisen des Weimarer Katholizismus auf. Die Tatsache, daß gerade diese Kreise versuchten, sowohl mit dem Sozialismus wie gegen Ende der Weimarer Zeit mit dem Nationalsozialismus in eine positive Auseinandersetzung einzutreten, verbietet es freilich, „das Gemeinschaftsdenken als schlechthin ‚konservativ' und dessen Vertreter als politisch grundsätzlich ‚rechts' einzuordnen" (174). Andererseits ist es bemerkenswert, wenn auch nicht überraschend, daß die „Gemeinschaftsschwärmerei" bei dem in der praktischen Arbeit und politischen Verantwortung stehenden Teil des Katholizismus (Arbeitervereine, christliche Gewerkschaften, Zentrum) kaum Eingang fand. Hier holte man sich das geistige Rüstzeug von der Gesellschaftstheorie des Solidarismus, der sich mehr und mehr zur führenden Richtung und zur „katholisch-sozialen Einheitslinie" entwickelte.

B. verarbeitet souverän eine überquellende und sehr komplexe Materialfülle. Besonders fallen auf ein behutsames und doch präzises Urteil sowie seine – für eine Diss. nicht selbstverständliche – gut lesbare, dem Fachjargon abholde Diktion.

Als kleiner Wunsch sei angemerkt, daß den Rez. auch eine wenigstens knappe Darstellung des Gemeinschaftsgedankens im Solidarismus interessiert hätte.

Trotz – oder vermutlich gerade wegen – der bewußt vorgenommenen räumlichen, zeitlichen und inhaltlichen Eingrenzung des Themas leistet die Arbeit einen überzeugenden Beitrag zur Erforschung einer wichtigen Epoche unserer jüngeren Geschichte, deren Auswirkungen bis in die Gegenwart hereinreichen.

Bochum Franz Josef Stegmann

Focke, Franz: **Sozialismus aus christlicher Verantwortung.** Die Idee eines christlichen Sozialismus in der katholisch-sozialen Bewegung und in der CDU. – (Wuppertal): Peter Hammer (1978) 399 S. kart. DM 36.–

Vf., aus der praktischen handwerklichen und industriellen Arbeitswelt hervorgegangen und im katholischen Verbandswesen erfahren, arbeitet nach umfangreichen Studien heute als Arzt und ist um eine praktische Gesundheitsreform in der indianisch geprägten zentralperuanischen Sierra bemüht. Seine mit reichen Quellen- und Literaturverzeichnissen und vor allem umfangreichen Anmerkungen (301–367, 1111 Nummern umfassend) versehene Bochumer Diss. in der Abteilung für Geschichtswissenschaften der Ruhr-Universität Bochum verdient hohe Beachtung, da sie das Thema nach allen Seiten hin sauber auszuleuchten versucht.

„Teil A" (29–70) behandelt „Entwicklungsaspekte der katholisch-sozialen Bewegung 1874–1918"; „Teil B" (71–193) „Der christliche Sozialismus im deutschen Sozialkatholizismus und seine Randgruppen 1918–1945", wobei besonders erwähnt werden die Theorien von Theodor Steinbüchel, Wilhelm Hohoff, Heinrich Pesch, Max Scheler, der religiösen Sozialisten sowie die „Christlich-sozialistischen Absplitterungen und

die Krise des deutschen Sozialkatholizismus in der Zeit der bürgerlichen Koalition", z. B. die „Heller-Bewegung".

Behandelt wird ferner die „Suche nach neuen Formen des Weltverständnisses: die katholische Aktion und der katholische Sozialismus: E. Michels und H. Mertens, Carl Muth, Karl Neundorfer, Walter Dirks bis hin zu E. Welty und Alfred Delp.

Teil C (195–287), gefolgt von einer Zusammenfassung (288–300), behandelt „Die Auseinandersetzungen mit dem christlichen Sozialismus in der CDU in den Jahren 1945–1947".

Hier werden besprochen die Probleme bei der Gründung christlich-sozialer Parteien; der Versuch von Walter Dirks', „den christlichen Glauben von bürgerlicher Ideologie zu befreien (Sozialismus aus christlicher Verantwortung)"; die Intention der „Sozialausschüsse"; „Der parteioffizielle Christliche Sozialismus der sowjetzonalen CDU in der Auseinandersetzung mit Adenauers privatkapitalistischem Wiederaufbauprogramm"; „Kaisers Verbindung von christlich-sozialistischer Neuordnung und nationaler Einheit für eine unabhängige deutsche Politik gegen Adenauers Westoption". Das Buch stellt schließlich fest, „das Scheitern des christlichen Sozialismus in der CDU".

Zahlreiche Anmerkungen ergänzen und vertiefen die Darlegungen, die wichtig sind auch für die heutige christliche Soziallehre und für jede „Politik aus christlicher Verantwortung". U. a. geht es auch um die kirchliche Stellungnahme zum Sozialismus in Quadragesimo anno (z. B. 332ff). Das Buch bietet eine Fundgrube für historische Daten aus dem Raume des Themas und sollte bei der noch längst nicht ausgestandenen Diskussion über „Christentum und Sozialismus" eine hilfreiche Rolle spielen können. Allerdings bedürften die historischen Darlegungen und Urteile von F. einer systematisch-kritischen Überprüfung, welche vor allem darzulegen hätte, was eigentlich Sozialismus ist und wieso einem solchen, wenn er wirklich Sozialismus ist, ein Menschenbild und eine soziale Auffassung zugrundeliegen, die mit der christlichen Auffassung nicht vereinbar sind.

Bochum Gustav Ermecke

Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsweisende Pastoral. Hrsg. von H. Erharter, A. Kirchmayr, J. Lange, J. Müller. – Wien, Freiburg, Basel: Herder (1977). 348 S., Ppb. DM 38.–

Bei diesem Buch handelt es sich um die Festschrift für den Wiener Pastoral-Theologen Ferdinand Klostermann zum 70. Geburtstag. Der Sammelband umfaßt, wie das Vorwort der Hrsg. es sagt, Beiträge von Freunden und Mitarbeitern des bekannten Theologen. Man möchte ihm hiermit für so viele Impulse, Anregungen und mutige Reformgedanken zu einer heutigen Pastoral einen Dank abstatten. „Diakonie" soll dabei in einem umfassenden Sinne als Haltung verstanden werden, die alles Denken und Handeln der Kirche bestimmen muß; „prophetisch" soll jene Dimension des kirchlichen Auftrags anzeigen, die dem Exodus-Prinzip entspricht, das einen ständigen Aufbruch aus menschlicher und institutioneller Trägheit bedeutet und das Wirken der Kirche an Wort und Tat Jesu mißt. „Prophetische Diakonie" charakterisiert Werk und Wirken des Wiener Pastoral-Theologen, der durch seine vielen Aktivitäten und Publikationen weit bekannt wurde. Der Titel des Sammelbandes versucht seine Bedeutung zu kennzeichnen, die in seinem Bemühen lag, grundlegende pastorale Probleme mutig anzugehen, ernst nach der Kirche der Zukunft zu fragen, den Gemeindegedanken zu verlebendigen und theologische Grundlagen zum Verständnis und zur Wirksamkeit neuer Dienste in der Gemeinde zu schaffen.

Nun mag es wohl zumeist bei einer Festschrift vorkommen, daß die Beiträge sehr verschieden ausfallen; es entsteht dabei gelegentlich auch hier der Eindruck, daß bei einigen von ihnen nicht eine besondere Zuordnung zu dem Gesamtthema erkennbar ist. Die Aufsätze umfassen u. a. theologische Reflexionen, Predigtskizzen, Ergebnisse von Seminararbeiten, gesellschaftliche und pastorale Analysen und Prognosen, Beschreibung von bestimmten pastoralen Institutionen und Einrichtungen. Aus dem reichen Angebot können nicht alle Aufsätze hier genannt werden.

Die Beiträge sind in drei Gruppen zusammengefaßt, die jeweils einen Untertitel tragen, der eine besondere Beziehung zum Werk von F. Klostermann anzeigt.

Der erste Teil steht unter dem Thema: „Denken und Handeln für die Zukunft von Kirche und Gesellschaft".

Im ersten Aufsatz: „Ökumene – Apokalyptische Vision oder Realutopie?" von Wilhelm Dantine wird der beachtliche Versuch unternommen, unter dem gesellschaftskritischen Wort „Realutopie" und dem theologischen Blick von eschatologischer Hoffnung Ermutigung und Anstoß für eine weiterschreitende Ökumene zu geben, die nachwirkende Fehler der Vergangenheit überwindet und tragende Leitbilder von der Kirche der Zukunft entwickelt.

Sehr ernüchternd nimmt Josef Lange in „Zur Problematik der Rekrutierung und Sozialisierung neuer Mitglieder in der Kirche von morgen" die Ergebnisse verschiedener pastoralsoziologischer Studien auf und stellt fest, wie schwierig in unserer Gegenwart die religiös-kirchliche Sozialisierung der heranwachsenden Generation geworden ist. Vor allem hat hier die Familie, die weithin diesen Prozeß trug, entscheidend an Wirksamkeit verloren. Lange stellt dabei lapidar fest: „Die typische Familie ist die nichtkirchlich-christliche" (41). Man wird sich diesen Analysen nicht verschließen können. Das hier entfaltete Problem bedeutet eine Entscheidungsfrage für die Kirche der Zukunft.

Die Aufsätze von Alois Müller „Pastoralplanung" (Schweiz) und von Helmut Erharter „Das Österreichische Pastoralinstitut und sein Beitrag zur konziliaren Erneuerung" geben eine Reihe von interessanten Informationen, die für den hilfreich sind, der die pastoralen Bemühungen in diesen beiden Ländern verfolgt. Die Überlegungen von Frans Haarsma „Weiterführende pastorale Bildung in Holland" und von Thomas Nyiri „Die Funktion der Theologie in der Kirche Ungarns" ermöglichen einen aufschlußreichen Vergleich zwischen Kirchen in Ländern so verschiedener gesellschaftlicher und politischer Struktur. Man kann daraus anschaulich entnehmen, wie sehr die Pastoral und reflektierende Theologie von diesen Voraussetzungen bedingt werden; der Vergleich bestätigt die Notwendigkeit einer sehr differenzierten Betrachtung kirchlicher Entwicklung und pastoraler Aktivität. Die Beschreibung der holländischen Verhältnisse wirkt besonders aktuell auf dem Hintergrund der kürzlich abgehaltenen besonderen „Synode" in Rom. Die Darlegung von Norbert Greinacher „Muß ein Christ Sozialist sein?" beinhaltet eine Klärung und in etwa auch ein Bekenntnis.

Der zweite Teil steht unter der Überschrift „Erneuerung der Gemeinde und ihrer Dienste". F. Klostermann wurde ja nicht müde aufzuzeigen, daß in den Gemeinden die Zukunft der Kirche liegt, und er erwies sich als ein engagierter Verfechter von Laienmitarbeit auf allen pastoralen Ebenen. Diesem Grundanliegen sind die meisten Beiträge unmittelbar gewidmet.

„Gemeinde als Lerngemeinschaft" (Josef Müller) will den im Konzil wieder aufgegriffenen biblischen Grundgedanken von der Geistbegabung aller Gläubigen, vom sensus fidelium, konkret auf das Gemeindeleben anwenden. Dabei verweist er mit Recht darauf, daß alle in der Gemeinde Lernende und Lehrende sein müssen. Es kommt dabei die Bedeutung der Glaubenserfahrung gegenüber der rein intellektuellen Vermittlung zur Sprache. Die Versuche in unseren Gemeinden, viele Mitglieder zur aktiven Glaubensvermittlung z. B. in Katechese und Erwachsenenbildung anzusprechen, finden in den Darlegungen eine hilfreiche Bestätigung. In der gleichen Linie liegt der Artikel „Gemeinde – Erfahrung an der Basis" (Rafael Josef Kleiner). Die kurze, zusammenfassende Information über die verschiedenen Formen der in letzter Zeit aufgebrochenen Basisgemeinden betont die unterschiedlichen Ansätze mit dem gleichen Grundanliegen: In der Gemeinde der Basis können die Gläubigen wirklich Subjekt ihres kirchlichen Lebens werden und die auch im kirchlichen Raum vielfach beklagte Anonymität überwinden; in dieser Art Gemeinden kann sich die im NT ausgewiesene Brüderlichkeit und das verantwortliche soziale Engagement entfalten. Es wird begründet festgestellt, daß die Basisgemeinden Symptom einer kirchlichen Krise darstellen, aber auch noch mehr Zeichen von Verheißung bedeuten. Offiziell werden sie ja im Beschluß der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Puebla als erster Grund der Hoffnung für diesen Kontinent genannt (in der deutschen Übersetzung dieses Beschlusses wird interessanterweise das Wort „Basisgemeinde" vermieden und ersetzt durch „Basisgemeinschaft"). Vielleicht hätte man in diesem Aufsatz noch hinzufügen können, daß die wichtigste Entfaltung von Basisgemeinden in Lateinamerika ohne die Befreiungstheologie nicht zu verstehen wäre und diese ihrerseits wieder die Befreiungstheologie prägen.

Die Frage nach den Ämtern und Diensten in der Kirche wird in drei Artikeln angegangen. Sie setzen sich alle mit der veränderten Situation auseinander: Das neue Bewußtsein von Christen und Gemeinden und zum andern der in den letzten Jahren empfindlich spürbar gewordene Mangel an priesterlichen Berufen. In „Die alten und die neuen pastoralen Berufe in der Kirche" legt der Pastoraltheologe Paul M. Zulehner in kurzen Zügen seine an anderen Stellen publizierten Ergebnisse vor über die veränderten pastoralen Bedingungen in der Kirche und beschreibt die damit gegebene Veränderung der priesterlichen Rolle und die noch weithin herrschende Unsicherheit im Selbstverständnis der neuen theologisch und pastoral qualifizierten Laienkräfte. Er verweist auf die Tatsache, daß die Kirche in der Ausgestaltung des einen kirchlichen Amtes stets einen großen Entscheidungsspielraum hatte, den sie nicht durch „Selbstbehinderung" einschränken

sollte (212). Er sieht es als sehr notwendig an, daß eine tragende Berufsidentität der neuen Laienmitarbeiter, ohne welche die Seelsorge in vielen Bereichen schon zusammengebrochen wäre, gefunden werden müsse. Dabei sollte eine „unechte Vielfalt" der pastoralen Berufe vermieden werden. Einige von ihm angestoßene theologische Fragen verlangen nach weiterer Überlegung und Klärung: Eine überzeugende Darlegung, wie Weihe und Amtsübertragung sich unterscheiden; der Gedanke von „erworbener Kompetenz" im kirchlichen Dienst; das Problem, ob es eine irgendwie geartete „implicite Weihe" gibt für solche, die faktisch auch ohne Weihe amtliche Dienste erfüllen (217). Das würde allerdings auch notwendig die Frage nach einer Differenzierung des überkommenen Priesteramtes nach Ausbildung und Lebensform stellen. Diese Anstöße verdienen besondere Aufmerksamkeit. Leo Karrer entfaltet aus seiner reichhaltigen Erfahrung „Berufsbilder und Einsatzfelder der Laientheologen in der Pastoral". Er gibt dabei einen sehr aufschlußreichen Bericht. In den abschließenden Bemerkungen stellt er die anstehende Frage, ob von dem Potential der vielen Laientheologen ein prophetischer Impuls, eine Reformkraft ausgehen (235). Es liegt nach ihm eine echte Chance vor, wenn man auch die spirituelle Beanspruchung erkennt und annimmt. Das setzt allerdings auch ein qualifiziertes und offenes Umgehen kirchlicher Instanzen mit den Laientheologen voraus. In dem Aufsatz „Identität und Sozialität von Religionslehrern und Pastoralreferenten" setzt sich Günter Biemer mit einem darin eingeschlossenen Problem auseinander: Die Identifikation des Laientheologen mit der Kirche.

Der dritte Teil ist überschrieben: „Befreiende Erfahrung im Umgang mit Symbolen". Dieser Teil will einem der pastoral-theologischen Anliegen von F. Klostermann dienen: Die Überwindung der Desintegration zwischen Theologie und Humanwissenschaft (Vorwort). Es wird in den Artikeln sehr eindringlich die große Bedeutung von Symbolen, Sprache und Kreativität dargelegt.

Theologisch setzen die beiden Aufsätze über die Sakramente besondere Akzente: So Heinz Schuster in „Sakrament und Diakonie". Nach ihm haben die sakramentalen Vollzüge in der kirchlichen Entwicklung ein zu großes einseitiges Gewicht erhalten, sie sind zu sehr losgelöste Höhepunkte geworden. Statt von der „Heilsnotwendigkeit" der Sakramente zu sprechen, sollte man die „Heilsnotwendigkeit des Evangeliums" betonen. Darin ergibt sich die Folgerung, „die Pluralität und grundsätzliche Gleichwertigkeit der kirchlichen Vermittlungsformen" zu betonen; dann würde verhindert, daß das Sakrament zu einem „den Menschen im Namen des Glaubens zwingenden ‚Gnadeninstrument' hochstilisiert wird" (287). Die Sakramente sollten im Kontext der gesamten kirchlichen Diakonie gesehen werden. Schuster stellt hier Fragen, mit denen sich die Sakramenten-Theologie und die Pastoral in nächster Zeit notwendig befassen müssen, auch wenn sie jetzt manchem zu pointiert erklingen mögen. Ähnliches darf man sagen von dem anderen Beitrag zur Sakramentenpastoral „Sakramente und Befreiung" von Casiano Florestan. Er stellt fest, daß in vergangener Zeit Sakramente statt „Zeichen der Befreiung" oft „Riten der Unfreiheit" waren (293). Da die Sakramente zeichenhaft die Sache Jesu und menschliches Geschehen ausdrücken und es keine „neutrale Interpretation des Geschehens gibt... wird das gefeierte Sakrament in irgendeiner Form immer mit Politik zu tun haben" (301). Vf. betont dabei die Wirksamkeit des Symbols für den Glauben; ebenso versucht er, die tradierten Inhalte der Sakramentenlehre in jener Deutung aufzufangen. Gegner einer Befreiungstheologie werden gewiß auch gegen diese Interpretation der Sakramente Einspruch erheben. Aber sie eröffnet einen wichtigen Aspekt, der bisher weithin verdeckt war.

Der Leser dieses Sammelwerkes wird sich sorgfältig das Inhaltsverzeichnis ansehen und dann entsprechend seinem besonderen Interesse auswählen. Er wird viele erhellende Anstöße und wichtige Informationen finden, denn es sind brennende Themen der Pastoral aufgegriffen und zukunftsweisende Hilfen gegeben. So wird er mit hohem Gewinn das Buch für weitere Reflexionen wie auch für eine Gemeinde-Praxis verwenden können. Vor allem aber vermittelt der Bd trotz realistischer Betrachtung der Situation Ermutigung.

Münster Hans Werners

Zulehner, Paul M.: **Umkehr: Prinzip und Verwirklichung.** Am Beispiel Beichte. – Frankfurt/M.: Knecht 1979. 215 S. (Beiträge zur prakt. Theologie: Theolog. Erwachsenenbildung) kart. DM 29.80

Der historische Bruch in unserer kirchlichen Bußpraxis ist nach dem Vatikanum II offenbar geworden, latent war er sicher schon vorher vorhanden. Unter den zahlreichen Publikationen, die sich mit der Erhebung, Klärung und Heilung dieses Bruchs unter verschiedenen Gesichtspunkten befassen, verdient die vorliegende Untersuchung des Passauer Pastoraltheologen und bekannten Kirchensoziologen P. M. Zulehner besondere Beachtung aus zwei Gründen. Erstens: Vf. bleibt nicht am Symptom hängen, sondern sucht nach den Wurzeln des Übels und setzt dort an, indem er den Verfall des Beichtinstituts im Zusammenhang „zentrifugaler Entwicklungen" christlichen Lebens behandelt; zweitens: er bringt in die Diskussion unentbehrliche Aspekte der Humanwissenschaft, besonders der Soziologie ein, die bisher nicht ausreichend berücksichtigt wurden. Es geht im wesentlichen um folgende Fragen: Wie lassen sich dem heutigen Menschen Schuld und Sünde in das Bewußtsein bringen? Was erfährt der Mensch, der umkehrt und sich der Versöhnung öffnet? Welche Wege führen zu diesem Ziel? Was ist für die Umkehrbegleiter in der christlichen Gemeinde wichtig zu wissen?

Das erste Kap. setzt sich mit den Tatsachen und Ursachen des Wandels im Beichtverhalten auseinander. Dabei spielt in unserer pluralistischen Gesellschaft die Verschiebung unter den Typen des „Gesprächs mit der Kirche" zugunsten des auswählenden Gesprächs eine gewichtige Rolle. Im Anschluß werden kritische Anfragen über die Beteiligung an der wachsenden Dissonanz gestellt und zwar an die Kirche (kulturelle Verspätung, geschichtliche Verformung, fehlende Glaubenserweckung?) und an den Menschen (Glaubensverweigerung, religiöse Erfahrung, „heimlicher Unschuldswahn?").

Das zweite Kap. „Schuld und Unschuld" geht von Überlegungen über die Identitätsbildung des Menschen aus, die im Kern als Suche nach einem leitenden „Lebenswissen" verstanden wird. Das von Gott eröffnete und von der Kirche tradierte wahre Lebenswissen Jesu kann unter lebensgeschichtlichen und gesellschaftlichen Störungen verfehlt werden. In Schuld und Sünde gerät der Mensch, wenn er sich dem Lebensangebot Gottes verantwortlich verweigert (72). Diese Sicht ermöglicht das Verständnis für die Erbschuld (83). Die persönliche Schulderfahrung hängt zusammen mit der Gewissensreife (die psychologische Seite der Gewissensbildung wird nach der bewährten Theorie von Piaget und Kohlberg dargestellt).

Besonders ergiebig erscheint das dritte Kap. „Umkehr und Versöhnung": Es gibt in Jesus Christus eine Tradition des Guten von Gott her, die in der Kirche ihren bleibenden Ort hat. Die vom Menschen geforderte Metanoia meint immer den Austritt aus der Tradition des Bösen (der „alte Mensch") und den Eintritt in die Tradition des Guten (der „neue Mensch"). Diese Erneuerung in Christus ist im Wesen Gnadengeschenk, aber die Annahme bleibt gebunden an menschliche Umkehr, die sich als zweiphasiger Prozeß beschreiben läßt, und „Trauerarbeit" verlangt. Nach Berger/Luckmann werden die 6 Elemente der „gedeihlichen Verwandlung" dargestellt: die innere und äußere Glaubwürdigkeit des neuen Lebenswissens, die Bedeutung der Bezugsperson und der kirchlichen Kommunikation, die Nihilation des alten und die Legitimation des neuen Lebens. Für eine Erneuerung unserer Bußpraxis erfahren wir hier wertvolle Einsichten; veranschaulicht werden sie uns anhand von Phil. 3,7–14, durch aktuelle Umkehrberichte und durch ein dynamisches Vorgangsdiagramm (Mobilisierung – Umorientierung – Konsolidierung – Stabilisierung).

Das vierte Kap. „Umkehr: Prinzip und Verwirklichung" faßt die theologischen und anthropologischen Forschungsergebnisse zusammen und wendet sie an für ein integriertes Modell einer Seelsorge der Umkehr. In sachgerechter Ausgewogenheit kommt die Vielfalt der Bußformen zur Sprache, individuelle und gemeindliche (Liturgie und Sakrament, Gesinnungswandel und Bußwerk, Laienbeichte und pastorale Beratung). Den Abschluß bilden Überlegungen zu den Aufgaben der „Umkehrbegleiter", wobei die Gemeinde als Raum und Träger der Seelsorge besondere Betonung erhält.

Vf. hat, aufbauend auf seinen früheren Untersuchungen, einen in sich geschlossenen, eigenständigen Beitrag zur praktischen Theologie der Buße geliefert, der zur weiteren Diskussion herausfordert. Theologisch müßte etwa die Frage nach dem Glauben als „Lebenswissen" und die Frage nach dem Wesen von Schuld und Sünde weiter untersucht werden, nicht nur akademisch, sondern auch wegen der Glaubwürdigkeit unserer Verkündigung und Praxis. Humanwissenschaftlich könnten die Grenzen soziologischer Erhebungen im Intimbereich und die lineare Sicht der Identitätsbildung (als Anpassungsprozeß) weiter hinterfragt werden. Das Buch gibt jedem, dem die Erneuerung des christlichen Lebens im einzelnen und in der Gemeinde ein Anliegen ist, nicht nur eine Fülle von Einzeldaten, sondern auch ein methodisch erarbeitetes, in Theorie und Praxis brauchbares Konzept.

Salzburg Gottfried Griesl

Lemke, Helga: **Theologie und Praxis annehmender Seelsorge.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1978. 160 S. (Urban-Taschenbücher, T-Reihe Bd 635) kart. DM 12.–

Dieses Buch gliedert die vieldiskutierten Beziehungen zwischen Gesprächstherapie und Seelsorge in sechs Hauptteile. Die ersten

beiden untersuchen kritisch die Grundlagen der Gesprächspsychotherapie in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Der dritte Hauptteil berichtet über „Erfahrungen mit der Ausbildung in partnerzentrierter Seelsorge", vorwiegend aus der Tätigkeit der Verfasserin als Professor für Sozialwesen und Religionspädagogik in Hannover.

An die Protokollanalysen des vierten Hauptteils schließen sich Richtlinien für partnerzentrierte Gespräche mit entsprechenden Beispielen sowie Übungstexte an. Den Anhang schließlich bilden die Ausbildungsrichtlinien in klientenzentrierter Gesprächsführung.

Das Büchlein will nicht eine „Theorie der Seelsorge" aufstellen (12), sondern sieht (nach einer ersten Phase der „Spiegelmethode" und einer zweiten, der „gefühlsverbalisierenden ... Therapie") die gegenwärtige dritte Phase der „Erlebenstherapie" als Grundlage einer Begegnung zwischen Psychotherapie und Seelsorge, die sich aufeinander zu bewegen (11, 12, 15).

Seelsorge ist nicht nur (nach Thurneysen) Verkündigung und nicht nur (nach Stollberg) „Therapie in kirchlichem Kontext", sondern (nach Josuttis) „Praxis des Evangeliums in der Form beratender und heilender Lebenshilfe" (17).

Die Verfasserin sieht zwar die Möglichkeit und Aufgabe für den Seelsorger, Therapeut zu werden, will aber doch den Ratsuchenden in der Seelsorge als „Partner" und nicht als „Klienten" sehen (20).

Rogers, der Schöpfer der Gesprächstherapie, sieht in der Echtheit der „bedingungslosen positiven Zuwendung" die Gewähr, daß die Therapie nicht zur Technik entartet (27).

Die Verfasserin stellt übersichtlich das christozentrische theologische Menschenbild dem anthropozentrischen Menschenbild von Rogers gegenüber, ohne in dem letztgenannten ein Hindernis für die Seelsorge zu sehen (38–42). Vielmehr erkennt sie gerade in der Echtheit und Wahrhaftigkeit der Gesprächstherapie den Kampf Jesu gegen Heuchelei und Unwahrhaftigkeit (46).

Das notwendige εὐαγγελίζειν sieht sie nicht so sehr im missionierenden Wort als im zeichenhaften „heilenden Handeln" verwirklicht (50–52).

Auch im Trösten (als Antwort auf die stumme, die klagende und die verarbeitende Phase des Leidens) bedeutet das „Selbsteinbringen" der Haltung des Seelsorgers und seiner Gefühle ein Wesen der „partnerzentrierten" Seelsorge (54–57).

Als vorbildlich nennt die Verfasserin die Frage einer Schwester an eine unheilbar Kranke: „Ob Gott nicht auch in Ihrer Verzweiflung bei Ihnen ist?" Der 23. Psalm dagegen sei ihr nicht nachvollziehbar gewesen.

Gegen das frühere Verständnis der Begriffe Schuld und Sünde, Beichte und Vergebung setzt L. das Erleben des Angenommenwerdens „durch den Seelsorger", die zu dem Erfahren der „Gnade" (Gottes?) führt (59).

Partnerzentrierte Seelsorge sollte mit klaren psychologischen Lernzielen in Gesprächen, Übungen und Rollenspielen erworben und durch „Supervisionsgruppen" vertieft werden (65/66). Gesprächsprotokolle, Tonbandanalysen und Rollenspiele vermitteln Kenntnisse über die „Interaktionsvorgänge", in denen der Seelsorger durch „Partner-Feedback positiv bestätigt wird" (73–75).

Die abschließenden Ratschläge für richtiges Verhalten in einer partnerzentrierten Seelsorge mit positiven und negativen Beispielen sind hervorragend geeignet, auch diejenigen Leser zum Nachdenken anzuregen und vor Fehlern in der Seelsorge zu bewahren, die von der überragenden Bedeutung der Gesprächspsychotherapie nicht überzeugt sind.

Im Unterschied zu zahlreichen neuen Seelsorgebüchern sieht das vorliegende auch kritisch die Grenzen einer bloßen Gesprächstechnik; es betont die Bedeutung warmer, echter Annahme des Ratsuchenden. Sorgfältig arbeitet es beherzigenswerte Grundsätze für Seelsorgegespräche heraus.

Dennoch gelten auch diesem Buch gegenüber die meisten der theologischen Bedenken, die Helmut Tacke in seinem Werk „Glaubenshilfe als Lebenshilfe" (vgl. ThRv 74, 1978, 360ff) zusammengestellt und theologisch klar begründet hat. Schwer läßt sich verstehen, warum ein Seelsorger nur die Mitteilungen seines „Partners" zu spiegeln, zu analysieren und anzunehmen habe, warum er nicht auch, wenn nötig, zusprechen, raten und im Namen Gottes vergeben dürfe. Erschöpft sich Seelsorge im Trösten des „Selbsteinbringens eigener Gefühle?"

Wir erfahren in dem Buch mit Recht von den Gefahren gesetzlicher Seelsorge (48), doch kein Wort von der Kraft eines Wandlungserlebnisses, von dem Halt des Glaubens oder dem Frieden des Gebetes. Wir lernen die Bedeutung der „Gruppen" und der „Supervision" kennen, doch kein Wort von der Gemeinschaft der Fürbitte oder der Weisheit eines geistlichen Vaters; – oder gehört die geistliche Dimension nicht auch zur annehmenden Seelsorge?

Das Buch will die Seelsorger und ihre Partner ermutigen, ihre „Gefühle einzubringen". Den Rez. hat es traurig gestimmt.

Das Buch setzt die Gesprächspsychotherapie von Rogers mit der Psychotherapie insgesamt gleich, obwohl mindestens zwanzig weitere Hauptmethoden der Psychotherapie auf ihre Bedeutung für die Seelsorge zu prüfen wären.

Berlin Klaus Thomas

Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit. Hrsg. von Friedrich Wintzer. – München: Christian Kaiser Verlag 1978. 247 S.

Das Werk stellt Auszüge und Aufsätze zu einer wissenschaftlich begründeten Seelsorge zusammen, die vom Beginn des 19. Jh. an 27 bedeutende Theologen zu Wort kommen läßt.

Fast alle wesentlichen Namen von Schleiermacher über Baumgarten, Niebergall und Drews bis zu Turneysen, Tillich und A. D. Müller sind vertreten. Mit Pfister, C. G. Jung, Johanna Herzog-Dürck u. a. wird die Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie einbezogen.

Mit der Arbeit von D. Stollberg kommt die Gesprächspsychotherapie, mit Hans-Christoph Piper das Clinical Pastoral Training zu Wort.

Aus dem Buch läßt sich die Geschichte der Seelsorge durch zwei Jahrhunderte verfolgen: von der Pastoraltheologie als Dienst am Einzelnen und an der Gemeinde, über das Einbeziehen empirischer, soziologischer, volkskundlicher und psychoanalytischer Erkenntnisse bis zur Blütezeit einer Seelsorgetheorie als „Verkündigung" in der dialektischen Theologie und schließlich zur Neuorientierung der Seelsorge anhand erfahrungswissenschaftlicher Methoden, besonders der Gesprächstherapie.

Wir erfahren von den ethischen und homiletischen, den pädagogischen und den psychologischen, ja sogar (wegweisend schon bei K. I. Nitzsch) von den „diagnostischen" und den „therapeutischen" Aufgaben des Seelsorgers.

So gewährt das Werk einen ungemein vielseitigen Überblick, und mit Recht bekennt sich der Hrsg. zu dem „Mut zur Lücke". Es will „jedem etwas bringen". So überzeugt das Werk durch seine Ziele und durch die Tiefe etlicher Beiträge sowie durch seine geschichtliche Treue.

Nicht ganz so überzeugend wirken die „Lücken". In geschichtlicher Sicht fehlen die ausschlaggebenden Beiträge des Pietismus und des Neupietismus, dessen sogenannte „Väter" die deutsche Seelsorge Jahrzehnte hindurch geprägt haben (z. B. S. Keller, E. Schrenck, J. Seitz, E. Modersohn u. a.).

Unter wissenschaftlicher Fragestellung wird der Leser den gesamten fruchtbaren Bereich der empirischen Religionspsychologie vermissen, obwohl sich einige ihrer maßgebenden Vertreter (z. B. Girgensohn, Gruehn, Genrich) in dem reichen Schrifttumsverzeichnis von 420 Nummern aufgeführt finden.

Von der äußeren Gestaltung her wäre bei einem so wertvollen und vielseitigen Werk mindestens ein Sachregister zu wünschen, das seinen Inhalt aufschließen könnte.

Nach der Überzeugung des Rez. ist der Seelsorge wesenhaft nicht nur der mehrfache psychologische und sonstig wissenschaftliche Aspekt eigen, sondern vor allem der (nach W. Gruehn) „pneumatische", also die geistliche Seite. Es geht um die Glaubens- und Lebensnöte der Christen und derer, die sich Halt und Frieden ersehnen. Hier läßt das Werk außer einigen wenigen Ansätzen, besonders Köstlin, Baumgarten und Blumhardt, den sonst dankbaren Leser im Stich.

Berlin Klaus Thomas

Kontinent der Hoffnung. Die Evangelisierung Lateinamerikas heute und morgen. Beiträge und Berichte zur 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979. Hrsg. von Hans Schöpfer und Emil Stehle. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1979). 164 S. (Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen 8) kart. DM 18.50

„Kontinent der Hoffnung" meint Lateinamerika. Als ob dort die Zukunft der Menschheit oder wenigstens der Kirche sei. Tatsächlich ist Lateinamerika in den letzten 20 Jahren Nachricht. Wenn man aber die Nachrichten liest, nicht nur in Zeitungen und Zeitschriften, sondern vor allem in spezialisierten Nachrichtendiensten (es gibt deren mehrere in Westeuropa), so hat man den Eindruck, daß es in Lateinamerika nur Armut und Hunger, Krankheit und Arbeitslosigkeit, Subversion und Gegensubversion, Aufstand

und Gegenaufstand, Terrorismus und Entführungen, Repression und Folter gebe. Leider gibt es dies alles. Aber es macht doch nicht das tägliche Leben aus. Lateinamerika ist nicht nur Hoffnung oder Zukunft: es ist auch Realität und Gegenwart. Auch und vor allem kirchlich gesehen.

Dieses Werk beschäftigt sich mit Lateinamerika aus der Sicht der 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, Mexico, 1979. Also pastoral. Es war nicht die Absicht der Hrsg., eine eigentliche Interpretation von Puebla zu geben. Man wollte nur den Zugang zur Konferenz erleichtern. Vor allem wolle man die Dekade zwischen Medellín (die 2. Generalversammlung, 1968) und Puebla ins Auge fassen, deren Kenntnis überhaupt erst ein tieferes Eindringen in die Bedeutung von Puebla ermöglicht. Dazu wurden In- und Outsider der Puebla-Konferenz sowie lateinamerikanische und europäische Mitarbeiter eingeladen. Aber alle elf Autoren waren in Puebla. Denn die Herausgeber stellen fest, daß sowohl in Puebla als auch außerhalb Lateinamerikas verschiedene Informanten am Werk waren, deren Kompetenz mit Recht zu bezweifeln war, die aber umso emotionaler reagierten, je schwieriger sie es hatten, ihren Brotgebern Material abzuliefern. Und so kam eine Spirale des Mißtrauens zustande, zu deren Abbau dieses Buch beitragen will.

Nach zwei optimistischen Einführungen in das „Ereignis Puebla" (Schöpfer und Stehle), und den sehr interessanten Notizen aus dem Tagebuch eines Teilnehmers (Schwarz) über den inneren Konferenzverlauf, werden mehrere konkrete Fragen behandelt: Poblete über die Erneuerung der Sozialpastoral (aber ohne das Dokument von Puebla zu berücksichtigen); Galindo über die Wiederentdeckung der Bibel (mehr im allgemeinen, über Puebla nur ein kleiner Abschnitt auf S. 73); Marins über kirchliche Basisgemeinschaften; Lozano über Volkskatholizismus (sehr gute Überlegungen, aber nicht vom Puebla-Dokument her); Porcile über Ökumenismus (mit geschickter Benützung des Puebla-Dokuments); Balde über die Rolle der Frau; Rauscher über die katholische Soziallehre in Medellín und Puebla (mit einer längeren Umschreibung der ungenauen Interpretationen Medellíns); Zwiefelhofer sucht die Antwort der lateinamerikanischen Kirche auf die Herausforderungen der Gegenwart (mit festen Behauptungen die zumindest diskutabel sind).

Puebla sagt natürlich noch vieles mehr, aber das wird in diesem Buch entweder gar nicht oder nur zu kurz behandelt. So z. B. das Hauptthema der Konferenz: Die Evangelisierung Lateinamerikas im engeren theologischen und pastoralen Sinn: worin sie besteht, ihre Dimensionen, ihre Kriterien, ihre Zeichen der Authentizität, ihr Inhalt, ihre Orte, ihre Hauptagenten, ihre Mittel. Die Behandlung dieser Themen nimmt den absolut größten Teil des Puebla-Dokuments ein.

Auch die fundamentalen Optionen der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla werden dem Leser dieses Buches nicht bekannt, wie z. B.: Die klare Option für eine feste Wiederbehauptung der christlichen Lehre oder Wahrheit über Jesus Christus, über die Kirche, über den Menschen, über die Partikularkirche, über die ordinierten Amtsträger, über die Ordensleute, über die Laien und ihre möglichen Dienste in der Kirche. Jedes dieser Themen hat ein besonderes Kapitel im Puebla-Dokument. Daß solche Themen so ausführlich behandelt werden, ist sicher ein Zeichen, daß wir in Lateinamerika nicht bloß soziale Probleme haben; und daß unsere Hirten, wie der Papst es ihnen auch in seiner langen Rede in Puebla kräftig unterstrichen hatte, ihre Lehrpflicht und Sorge für die Reinhaltung der christlichen Lehre ausüben mußten und es auch getan haben. Es ist einfach nicht wahr, was auf S. 9 dieses Buches zu lesen ist: „Es gibt nichts, das nicht weiterdiskutiert werden darf, weiterdiskutiert werden muß." Und so finden wir in Puebla andere wichtige Optionen, wie: nur ein Dokument auszuarbeiten und nicht mehrere unter sich unabhängige (wie in Medellín); die Option für die Evangelisierung der Kultur; die verschiedenen prioritären Optionen für die Familie, für die Priester- und Ordensberufe, für die Armen, für die Jugend; die Option für „communio et participatio" als Leitfaden des ganzen Dokuments; das absichtliche Schweigen über die Befreiungstheologie.

Es würde zu weit gehen, wenn man einige Behauptungen kritisch analysieren wollte.

So spricht man z. B. auf S. 156 von einer „Wiederentdeckung der Volksreligiösität", die, so wird behauptet, „einst als Ausdruck eines vermassten und entfremdeten Christentums mit Unbehagen betrachtet" wurde. Aber ein anderer Autor spricht auf S. 95 ganz anders von dieser „Wiederentdeckung". In Wirklichkeit muß man sich fragen, wer wiederentdeckt. Sicher nicht das Volk. Auch nicht die Hirten, sondern einige Theoretiker, die unter dem Einfluß positivistischer Strömungen die Volksfrömmigkeit geringschätzten. Auf S. 106 wird behauptet, daß unser Katholizismus (vor allem Volkskatholizismus) „tridentinische Tradition" sei. Tatsächlich aber begann das, was wir „heroische Evangelisierung" nennen, schon mit der Entdeckung Amerikas. Der Katholizismus auf der iberischen Halbinsel (Spanien und Portugal) erfuhr einen tiefgehenden geistlichen Erneuerungsprozeß gerade zur Zeit der Entdeckung Amerikas, also vor dem Konzil von Trient, und war so vorbereitet, ernsthaft und mutig die Aufgabe der Evangelisierung in der neuen Welt zu übernehmen. Ähnlich andere Behauptungen über ökonomische Entwicklung (151–152), sozio-kulturellen Wandel (153), die tatsächliche Extension der „Nationalen Sicherheit" (154), die zwei pastoralen Grundströmungen (155–157) und über die Theologie der Befreiung (157–158).

Im ganzen aber ist das Buch gut, nützlich und vielleicht auch sehr notwendig für alle, die in Deutschland für Lateinamerika arbeiten.

Medellín, Kolumbien Boaventura Kloppenburg

In Gesellschaft Jesu. Texte zur Nachfolge – von Ignatius bis Teilhard de Chardin. Mit einem Geleitwort von Mario von Galli. Hrsg. von Brigitta Eßer und Eberhard von Gemmingen. – (Mainz): Grünewald (1979). 126 S. kart. DM 16.80

Das Motiv für diese Sammlung von Lebensbeschreibungen und Selbstaussagen von Jesuiten aus vier Jh.en ist gemäß der Einführung von Mario von Galli die Tatsache, daß man das Eigentliche, die Spiritualität der Jesuiten, nur im Lebensvollzug erfassen kann. Es geht dabei um den allen Ordensgliedern gemeinsamen Geist in seiner besonderen Ausprägung des Christentums.

Nach jeweiligen Kurzbiographien von Eberhard von Gemmingen SJ bringt Brigitta Eßer eine kurze Einführung und eine Textauswahl aus den Werken oder Briefen des hl. Ignatius und seiner Nachfolger als Verkünder einer „neuen Spiritualität für eine neue Zeit", als missionarische Zeugen Christi in fremden Kulturen (von Franz Xaver bis hin zu Pedro Arrupe), als „Priester im Experiment" (Hopkins, Karl Rahner, Oswald Nell-Breuning, Henri de Lubac), als Priester „auf dem Prüfstand des 20. Jahrhunderts" (Alfred Delp, Daniel Berrigan, Ägid van Broeckhoven, Teilhard de Chardin).

Eine wohlgeglückte Textauswahl, exakt belegt aus den Quellen.

Herstelle / Weser Oda Hagemeyer

von Balthasar, Hans Urs: **Kennt uns Jesus – kennen wir Ihn?** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1980. 119 S. kart. 11.80

Vf. fordert dazu auf, Jesus mit den Augen des Glaubens zu betrachten.

„Die neutestamentlichen Glaubenszeugnisse vermögen als solche eine glaubwürdige Gestalt vorzuführen, die Gestalt Jesu als des Offenbarers Gottes, und diese Gestalt ist nur so lange sichtbar und wirksam, als sie mit den Augen des Glaubens betrachtet wird. Wo der Glaube zerfällt, da löst sich die leibhaftige, plastische Gestalt in ein wesenloses Gespenst auf. Das und nichts anderes bedeutet die Absage Pauli an eine ‚neutrale', ‚rein-historische' Betrachtungsweise des Daseins Jesu" (73f).

Jesus selbst „legt Gott aus in der Sprache eines menschlichen Daseins", und zwar „mit seiner ganzen, blutvollen Existenz" (100). Der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes vollendet sich in dieser Gegenwart des sich selbst hingebenden und sich selbst auslegenden Sohnes des ewigen Vaters. Dabei gehört das geistgewirkte Wissen um den Abstand des Geschöpfes vom Schöpfer „unabänderlich zu unserer Kenntnis Jesu; an ihm unterscheidet man die wahrhaft pneumatischen Menschen. Keineswegs vornehmlich an sonderbaren Gaben wie ‚Zungenreden' (Jesus hat nie in Zungen geredet, um Gott auszulegen), sondern an der höchsten Geistesgabe, der selbstlosen Liebe, die, wie Jesus, alles zudeckt, alles duldet' (1 Kor 13,7), die nie endet, auch wenn alle Charismen aufhören" (105).

Ein wichtiges Büchlein angesichts der heute weit verbreiteten Glaubensnot.

Herstelle / Weser Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Text, Wort, Glaube. Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte. Kurt **Aland** gewidmet. Hrsg. von Martin Brecht. – B, NY: de Gruyter 1980. VIII, 397 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte L; Lw. DM 128,–; S. 377–397: Köster, Beate und Christian Uhlig: Bibliographie Kurt Aland.

Festgabe für Harald **Koch** zum 70. Geburtstag. (Hrsg. von Karl Heinrich Rengstorf). – Lei: Brill 1979. VIII, 270 S. = Theokratia. Jahrbuch des Institutum Delitzschianum III; hfl 72,–.

Maag, Victor: Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte. Zum 70. Geburtstag hrsg. von Hans Heinrich Schmid und Odil Hannes Steck. – Gö, Zü: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). VIII, 397 S.

Scheele, Paul-Werner: Alle eins. Theologische Beiträge II. – Pad: Bonifacius Dr. (1979). 268 S.; kart. DM 24,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Beaude, Pierre-Marie: Tendances nouvelles de l'exégèse. – (P:) Le Centurion (1979). 164 p. = Coll. «Tendances nouvelles».

Rogers, Jack B(artlett) – Donald Keith M[a]c Kim: The authority and interpretation of the Bible. An historical approach. – San Francisco [e. a.]: Harper & Row (1979). XXIV, 484 p.; $ 15,–.

Swidler, Leonhard (J.): Biblical affirmations of **woman**. – Phil, (Penn.): The Westminster Pr. (1979). 382 p.; $ 9,95.

Haag, Herbert: Du hast mich verzaubert. Liebe und Sexualität in der Bibel. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1980). 78 S. = Theologische Meditationen LIV; kart. DM 9,80.

2. Altes Testament

Wildberger, Hans: Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament. Zu seinem 70. Geburtstag am 2. Jan. 1980 hrsg. von Hans Heinrich Schmid u. Odil Hannes Steck. – Mchn: Kaiser 1979. 307 S. = Theologische Bücherei LXVI: Altes Testament.

Gispen, W. H.: Genesis. Vertaald en verklaard. Deel II: **Genesis 11:27–25:11**. – Kampen: Kok 1979. 302 blz. = Commentaar op het Oude Testament; hfl 56,50.

Leeuwen, Raymond C. van: **Isa 14:12,** *hôlêl al gwym* and Gilgamesh XI, 6. – JBL XCIX, 1980, 173–184; p. 299–204: Friedman, Mordechai A.: Israel's response in **Hosea 2:17b**: "You are my Husband"; p. 205–216: Vawter, Bruce: **Prov. 8:22**: Wisdom and creation.

Lohfink, Norbert: **Kohelet**. – (Wü:) Echter Verl. (1980). 86 S. = Die Neue Echter Bibel I; kart. DM 16,80.

Michaud, Robert: Moïse. Histoire et théologie. – P: Ed. du Cerf 1979. 193 p. = Lire la Bible XLIX; F 56,70.

Carroll, Robert P.: When prophecy failed. Reactions and responses to failure in the Old Testament prophetic traditions. – (Lo:) SCM Press (1979). 250 p.

Mabee, Charles: David's judicial exoneration. – ZAW XCII, 1980, 89–107; p. 108–119: Carroll, Robert P.: Prophecy and dissonance. A theoretical approach to the prophetic tradition.

Brueggemann, Walter: Psalms and the life of faith: A suggested typology of function. – Journal for the study of the Old Testament XVII, 1980, 3–32; p. 33–53: Davies, Philip R.: Eschatology in the Book of Daniel; p. 55–106: Landy, Francis: Beauty and the enigma: An inquiry into some interrelated episodes of the Song of Songs; p. 107–119: Williams, James G.: The beautiful and the barren: Conventions in biblical type-scenes.

Hayes, John H(aralson): An introduction to Old Testament study. – Nashv, (Tenn.): Abingdon (1979). 400 p.; $ 10,95.

Kalir, Joseph: Introduction to Judaism. – (Wash, D. C.:) Univ. Pr. of America (1980). VIII, 159 p.; $ 8,50.

Sheppard, Gerald T.: **Wisdom** as a hermeneutical construct. A study in the sapientializing of the Old Testament. – B, NY: de Gruyter 1980. XI, 178 p. = ZAW, Beiheft CLI; Lw. DM 78,–.

Busink, Th. A.: Der **Tempel** von **Jerusalem** von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücks. des westsemitischen Tempelbaus. Bd. II: Von Ezechiel bis Middot. – Lei: Brill 1980. XXXI, p. 701–1611; 155 Textabb., 19 Taf.; hfl 340,–.

Neusner, Jacob: Method and meaning in ancient Judaism. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1979). VII, 211 p. = Brown University – Brown Judaic Studies X; $ 6,–.

Busto Saiz, José Ramón: La traducción de Simaco en el libro de los Salmos. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (1978). XVI, 756 p. = Textos y estudios "Cardenal Cisneros" XXII.

Gereboff, Joël: Rabbi **Tarfon**: The tradition, the man, and early Rabbinic Judaism. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. (1979). XXIII, 483 p. = Brown University – Brown Judaic Studies VII; $ 8,–.

Sacchi, Paolo: Da Qohelet al tempo di Gesù. Alcune linee del pensiero giudaico. – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II: Principat XIX, B/NY 1979, 3–32; S. 33–52: Jackson, Bernard S.: The concept of religious **law** in Judaism; S. 54–88: Charlesworth, James H.: A history of Pseudepigraph research: The re-emerging importance of the **Pseudepigrapha**; S. 89–118: Gruenwald, Ishamor: Jewish **Apocalyptic** literature; S. 119–136: Kraft, Robert: "Ezra" materials in Judaism and Christianity; S. 137–151: Rubinkiewicz, Ryszard: La vision de l'**histoire** dans l'**Apocalypse d'Abraham**; S. 152–186: Holm-Nielsen, Svend: Religiöse **Poesie** des Spätjudentums; S. 188–218: Charlesworth, James H.: The concept of the **Messiah** in the Pseudepigrapha; S. 219–239: Baumgarten, Joseph M.: The heavenly tribunal and the personification of Ṣedeq in Jewish apocalyptic; p. 240–345: Cavallin, Hans: **Leben** nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum. I: Spätjudentum; S. 346–412: Maier, Johann: Die **Sonne** im religiösen Denken des antiken Judentums; S. 414–447: Goldenberg, Robert: The Jewish **Sabbath** in the Roman world up to the time of Constantine the Great; S. 448–476: Hoenig, Sidney B.: The ancient city-square: The forerunner of the **synagogue**; S. 447–510: Kraabel, Alf Thomas: The **Diaspora synagogue**. Archaeological and epigraphic evidence since Sukenik; S. 512–590: Hultgård, Anders: Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion – ein religionsgeschichtliches Problem; S. 592–644: Wardy, Bilhah: Jewish religion in pagan literature during the Late Republic and Early Empire; S. 646–685: Strange, James F.: Archaeology and the religion of Judaism in Palestine; S. 686–702: Meyers, Eric M.: The cultural setting of **Galilee**: The case of regionalism and early Judaism; S. 704–778: Bietenhard, Hans: Die Handschriftenfunde vom Toten Meer ‹Hirbet Qumran› und die Essener-Frage. Die Funde in der Wüste Juda; S. 779–848: Gabrion, Hervé: L'interprétation de l'**Ecriture** dans la littérature de **Qumrān**; S. 850–875: Hollenbach, Paul: Social aspects of John the Baptizer's preaching mission in the context of Palestinian Judaism. – XIX, 2: S. 3–42: Neusner, Jacob: The formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A. D. 70 to 100; S. 43–101: Schäfer, Peter: Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des ‚Lehrhauses' in Jabne; S. 103–138: Porton, Gary: Midrash: Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Greco-Roman period; S. 139–256: Bokser, Baruch M.: An annotated bibliographical guide to the study of the **Palestinian Talmud**; S. 257–336: Goodblatt, David: The Babylonian **Talmud**; S. 338–396: Stemberger, Günter: Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur; S. 397–485: Hadas-Lebel, M.: Le paganisme à travers les sources rabbiniques des IIe et IIIe siècles. Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'empire romain; S. 487–579: Stiegman, E.: Rabbinic **anthropology**; S. 580–618: Bietenhard, Hans: **Logos-Theologie** im Rabbinat. Ein Beitrag zur Lehre vom Worte Gottes im rabbinischen Schrifttum; S. 619–647: Green, W. S.: Palestinian **Holy Men**: Charismatic readership and Rabbinic tradition; S. 649–688: Levine, Lee I.: The Jewish patriarch ‹Nasi› in third century Palestine.

3. Neues Testament

Studia biblica 1978. Sixth International Congress on Biblical Studies. Oxford 3–7 april 1978. Ed. by E[lizabeth] A. Livingstone. [Vol.] II: Papers on the Gospels. – Sheffield: (Department of Biblical Studies – The University of Sheffield) 1980. 350 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Suppl. Series II; [cont.:] p. 9–12: Boyd, W. J. P.: Gehenna – according to J. Jeremias; p. 13–28: Burns, Y.: The Greek manuscripts connected by their lection systems with the Palestinian Syriac Gospel lectionaries; p. 29–36: Chilton, Bruce D.: "Not to taste death": a Jewish, Christian, and Gnostic usage; p. 37–46: Coutts, John: The Messianic secret and the enemies of Jesus; p. 47–61: Cummings, J. T.: The tassel of his cloak: Mark, Luke, Matthew – and Zechariah; p. 63–73: Derrett, J. Duncan M.: Legend and event: The Gerasene demoniac: An inquest into history and liturgical projection; p. 75–78: Satge, John de: The human integrity of St John's Jesus; p. 79–82: Fenton, J. C.: Matthew and the divinity of Jesus: Three questions concerning **Matthew 1:20–23**; p. 83–94: France, R. T.: The 'Massacre of the Innocents' – Fact or fiction?; p. 95–109: Freeborn, Jack: Jesus and sectarian Judaism; p. 111–114: Garnet, Paul: Jesus and the exilic soteriology; p. 115–127: Glasswell, M. E.: St Mark's attitude to the relationship between history and the Gospel; p. 128–149: Marsh, J.: Meditations in Matthew; p. 151–170: McDonald, James I. H.: New quest – Dead end? So what about the historical Jesus?; p. 171–177: McDonald, James I. H.: **Mark 9:33–50**. Catechetics in Mark's Gospel; p. 179–184: Mealand, David L.: 'Paradisial' elements in the teaching of Jesus; p. 185–213: Moloney, Francis J., SDB: From Cana to Cana ‹**John 2:1–4:54**› and the Fourth Evangelist's concept of correct (and incorrect) faith; p. 215–218: Moreton, M. B.: The beloved disciple again; p. 219–226: Morgan-Wynne, J. E.: The cross and the revelation of Jesus as ἐγώ εἰμι in the Fourth Gospel ‹**John 8.28**›; p. 227–241: O'Leary, Joseph Stephen: Limits to the understanding of John in Christian theology; p. 243–246: Powley, Brian G.: Vincent Taylor and the Messianic secret in Mark's Gospel; p. 247–254: Riches, J. K.: Lessing as editor of Reimarus' Apologie; p. 255–262: Robinson, B. P.: The meaning and significance of 'The Seventh Hour' in **John 4:52**; p. 263–300: Russell, E. A.: The Canaanite woman and the Gospels ‹**Mt 15:21–28**; cf. **Mk 7:24–30**›; p. 301–305: Sherriff, J. M.: **Matthew 25:1–13**. A summary of Matthaean eschatology?; p. 307–311: Sproston, Wendy E.: Satan in the Fourth Gospel; p. 313–327: Sturch, R. L.: The alleged eyewitness material in the Fourth Gospel; p. 329–337: Wanamaker, Charles A.: **Mark 11:25** and the Gospel of Matthew; p. 339–350: Williams, J. T.: Cultic elements in the Fourth Gospel.

Fuchs, Albert: Die Entwicklung der Beelzebulkontroverse bei den Synoptikern. Traditionsgeschichtl. und redaktionsgeschichtl. Untersuchung von **Mk 3.22–27** und Parallelen, verbunden mit der Rückfrage nach Jesus. – Linz: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 1980. 279 S. = Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (SNTU) B, 5. [Habil.-Schrift, Regensburg. Erw.]

Schenke, Ludger: Die formale und gedankliche Struktur von **Joh 6,26–58**. – BZ N. F. XXIV, 1980, 21–41.

Pillai, C. A. Joachim: Early missionary preaching. A study of Luke's report in **Acts 13**. – Hicksville, N. Y.: Exposition Pr. (1979). VIII, 155 p. = An Exposition-University Book; $ 8,–.

Prast, Franz: Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet ‹**Apg 20,17–38**› im Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung. – (Stu:) Kath. Bibelwerk (1979). XIII, 481 S. = Forschung zur Bibel XXIX.

Hauser, Hermann J.: Strukturen der Abschlußerzählung der Apostelgeschichte ‹**Apg. 28,16–31**›. – R: Biblical Institute Pr. 1979. XIII, 283 S. = Analecta biblica LXXXVI; Lire 25 000. [Diss., Roma. Istituto Biblico]

Prete, Benedetto: Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su **1 Cor. 7,1–40**. – Brescia: Paideia Ed. (1979). 280 p. = Studi biblici XLIX; Lire 5000.

Kearney, Peter J.: He appeared to 500 brothers ‹1 Cor. **XV 6**›. – NovT XXII, 1980, 264–284.

Hofius, Otfried: „Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung" **2 Kor 5.19**. – ZNW LXXI, 1980, 3–20; S. 74–95: Paulsen, Henning: Einheit und Freiheit der Sonne Gottes – **Gal 3,26–29**.

Trilling, Wolfgang: Der **Zweite** Brief an die **Thessalonicher**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger; (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1980). 166 S. = Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XIV; kart. DM 36,80.

Gospel perspectives. Studies of history and tradition in the Four Gospels. Ed. by R. T. France and David Wenham. Vol. I. – (Sheffield:) JSOT Press 1980. 263 p.; [cont.:] p. 7–20: Bruce, F. F.: The trial of Jesus in the fourth Gospel; p. 21–45: Chilton, Bruce: Targumic transmission and dominical tradition; p. 47–74: Craig, William Lane: The bodily resurrection of Jesus; p. 75–99: Davids, Peter H.: The Gospels and Jewish tradition: Twenty years after Gerhardsson; p. 101–136: France, R. T.: Mark and the teaching of Jesus; p. 137–161: Page, Sydney H. T.: The authenticity of the rasom logion ‹Mark 10:45b›; p. 163–207: Payne, Philip Barton: The authenticity of the parable of the sower and its interpretation; p. 209–223: Riesner, Rainer: Jüdische Elementarbildung und Evangelien-Überlieferung; p. 225–263: Stein, Robert H.: The "Criteria" for authenticity.

Meier, John P.: The vision of **Matthew**. Christ, church, and morality in the first Gospel. – NY, Ramsey, Tor: Paulist Press (1979). VIII, 270 p. = Theological inquiries. Studies in contemporary biblical and theological problems; $ 5,95.

Feneberg, Rupert – Wolfgang Feneberg: Das Leben Jesu im Evangelium. Mit einem Geleitwort von Karl Rahner. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 295 S. = Quaestiones disputatae LXXXVIII.

Herbst, Karl: Was wollte Jesus selbst? Bd. I: Vorkirchliche Jesusworte in den Evangelien. – Düs: Patmos Verl. (1979). 275 S.

Meyer, Ben F.: The aims of Jesus. – (Lo:) SCM Press (1979). 335 p.

Kazmierski, Carl R.: Jesus, the Son of God. A study of the Markan tradition and its redaction by the evangelist. – (Wü:) Echter Verl. (1979). XV, 247 p. = Forschung zur Bibel XXXIII; kart. DM 39,– [Diss., Würzburg]

Hultgren, Arland J.: Jesus and his adversaries. The form and function of the conflict stories in the synoptic tradition. – Minneapolis, (Minn.): Augsburg Publ. House (1979). 223 p.; $ 6,50.

Piper, John: 'Love your enemies'. Jesus' love command in the synoptic gospels and in the early Christian paraenesis. A history of the tradition and interpretation of its uses. – Cambr, Lo, NY: Cambridge Univ. Press (1979). XIV, 273 p. = Society for New Testament Studies – Monograph Series XXXVIII; £ 9,95.

Stott, John R[obert] W[almsley]: Christian counter-culture. The message of the Sermon on the Mount. – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press (1979). 222 p. = The Bible speaks today; $ 3,95.

Owens, Virginia Stem: The total image – or – Selling Jesus in the modern age. – GrR, (Mich.): Eerdmans (1980). V, 97 p.; $ 2,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Bärsch, Claus-E.: Herrschaftslosigkeit und Geschichte. Zwang und Willkür als Folgen teleologischer Deutung der Geschichte. – ZRGG XXXII, 1980, 1–12.

Staub, Kurt Hans: Bibelhandschriften beschrieben von Kurt Hans Staub. Ältere theologische Texte beschrieben von Gerhard Knaus. – Wiesb: Harrassowitz 1979. 331 S. = Die Handschriften der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt IV; kart. DM 92,–.

Butterfield, Herbert: Herbert **Butterfield**: Writings on Christianity and history. Ed. with an introduction by C. T. M[a]cIntire. – NY: Oxford Univ. Press 1979. LVIII, 273 p.; $ 12,95.

Ruh, Ulrich: **Säkularisierung** als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 478 S. = Freiburger theologische Studien CXIX; kart. DM 58,– [Diss., Freiburg]

2. Gesamte Kirchengeschichte

Del'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain. [Par] Pierre Cazier [e. a.]. Avant-propos de Léon Poliakov. Études réunis par Valentin Nikiprowetzky. – [Lille:] Presses Univ. de Lille (1979). 290 p.; [cont.:] p. 17–50: Nikiprowetzky, Valentin: Le monothéisme éthique et la spécificité d'Israël; p. 51–86: Levy, Carlos: L'antijudaïsme païen: essai de synthèse; p. 87–104: Malingrey, Anne-Marie: La controverse antijudaïque dans l'œuvre de Jean Chrysostome d'après le discours de l'*Adversus Judeos*; p. 105–124: Rouche, Michel: Les baptèmes forces des juifs en Gaule mérovingienne et dans l'Empire d'Orient; p. 125–146: Cazier, Pierre: De la coercition à la persuasion: l'attitude d'Isidore de Séville face à la politique anti-juive des souverains visigothiques; p. 147–188: Colonge, Pierre: L'antisémitisme à l'époque bismarckienne et l'attitude des catholiques allemands; p. 189–208: Conzemius, Victor: L'antisémitisme autrichien au XIXe et XXe siècles; p. 209–245: Delmaire, Danielle: L'antisémitisme au journal La Croix du Nord pendant l'affaire Dreyfus; p. 247–275: Prevotat, Jacques: L'antisémitisme de l'Action Française: quelques repères; p. 277–290: Réflexions sur la genèse du discours antisémite.

Maier, Alois: **Kärntner** Kirchengeschichte. – Klagenfurt: Carinthia 1979. 103 S., Ill., Kt.; Ppb. DM 40,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Ecclesia orans. Mélanges patristiques offerts à Adalbert G(autier) **Hamman**, à l'occasion de ses quarante ans d'enseignement, publiés par les soins de Victor Saxer. – R: Institutum Patristicum «Augustinianum» 1980. 419 p. = Augustinianum XX, 1.2; [cont.:] p. 11–17: Bibliographie du P. A. G. Hamman; p. 19–22: Armogathe, J. R.: Gemitibus inenarrabilibus. Note sur Rom 8,26; p. 23–54: Beatrice, P. F.: Due nuovi testimoni della lavanda dei piedi in età patristica: Cromazio di Aquileia e Severiano di Gabala; p. 55–67: Benoît, A.: Irénée et l'hérésie. Les conceptions hérésiologiques de l'évêque de Lyon; p. 69–78: Bouhot, J.-P.: Une ancienne homélie catéchétique pour la tradition de l'oraison dominicale; p. 79–93: Congar, Yves: Saint Augustin et le traité scolastique «De gratia Capitis»; p. 95–107: Crouzel, H.: Les doxologies finales des homélies d'Origène selon le texte grec et les versions latines; p. 109–117: Dalmais, I. H.: La Tradition apostolique et ses dérivés dans les prières eucharistiques éthiopiennes (Anaphore des Apôtres et Anaphore de Notre-Seigneur Jésus-Christ); p. 119–129: Dekkers, E.: Limites sociales et linguistiques de la pastorale liturgique de saint Jean Chrysostome; p. 131–139: Díaz y Díaz, M. C.: Sobre un himno funerario de época postvisigótica; p. 141–171: Fontaine, J.: Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IVe siècle: l'idéal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien; p. 173–189: Grant, R. M.: War – just, holy, unjust – in Hellenistic and early Christian thought; p. 191–203: Grosdidier de Matons J.: Kontakion et Canon: Piété populaire et liturgie officielle à Byzance; p. 205–220: Grossi, V.: Il contesto battesimale dell'oratio dominica nei commenti di Tertulliano, Cipriano, Agostino; p. 221–232: Irmscher, J.: Jacques-Paul Migne heute; p. 233–241: Manns, F.: Une ancienne prière au Saint-Sépulcre de Jérusalem; p. 243–256: Mara, M. G.: Note sulla cristologia ciprianea: l'interpretazione di Prov. 9,1–6; p. 257–266: Munier, Ch.: Les conceptions hérésiologiques de Tertullien; p. 267–274: Olivar, A.: Über das Schweigen und die Rücksichtsnahme auf die schwache Stimme des Redners in der altchristlichen Predigt; p. 275–283: Reicke, B.: The inauguration of Catholic martyrdom according to St. John the Divine; p. 285–297: Rordorf, W.: La Trinité dans les écrits de Justin Martyr; p. 299–317: Sauget, J. M.: La version syriaque de l'homélie sur l'Ascension de Notre-Seigneur d'Eusèbe d'Alexandrie; p. 319–333: Savon, H.: Zacharie 6,12 et les justifications patristiques de la prière vers l'orient; p. 335–365: Saxer, V.: «Il étendit les mains à l'heure de sa Passion»: Le thème de l'oran-t/te dans la littérature chrétienne des IIe et IIIe siècles; p. 367–382: Simonetti, M.: Praecursor ad inferos. Una nota sull'interpretazione patristica di Matteo 11,3; p. 383–400: Siniscalco, P.: Patristica, patrologia e letteratura cristiana antica ieri e oggi. Postille storiche e metodologiche; p. 401–410: Vogel, C.: Anaphores eucharistiques préconstantiniennes. Formes non traditionnelles.

Aono, Tashio: Die Entwicklung des paulinischen Gerichtsgedankens bei den apostolischen Vätern. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. 445 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 137; kart. sfr 63,– [Diss., Zürich]

Puzicha, Michaela: Christus peregrinus. Die Fremdenaufnahme ‹Mt 25,35› als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche. – Mstr: Aschendorff 1980. XII, 200 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLVII; kart. DM 58,–; [Diss., Münster]

Rius-Camps, J[osep]: The four authentic letters of **Ignatius the Martyr**. A critical study based on the anomalies contained in the Textus receptus. – R: Pont. Inst. Orientalium Studiorum 1979. 413 p. = Christianismos II; Lire 30 000.

Fernandez, Aurelio: La **escatología** en el siglo **II**. – Burgos: Ed. Aldecoa (1979). 484 p. = Publicaciones de la Faculdad de Teología del Norte de España XLII; pes 950.

Waal, C(ornelius) van der: Het Pascha van onze verlossing. De schriftverklaring in de paaspreek van **Melito** van **Sardes** als weerspiegeling van de confrontatie tussen kerk en synagoge in de tweede eeuw. – Johannesburg: De Jong; Franeker: Wever 1979. 240 blz. = Raad Vir Geesteswetenskaplike Navorsing. Publikasiereeks LXIV; hfl 40,25.

Blomme, Yves: Faut-il revenir sur la datation de l'arc de l'Ecce Homo? – RB LXXXVI, 1979, 244–271.

Nestori, Aldo: Monvmentvm Fl. Evsebi fatto nell'Ecclesia S. Evsebi presso Ronciglione. In appendice la datazione di una struttura lignea con il metodo del ^{14}C. – CdV: Pont. Ist. di Archeologia Christiana 1979. 156 p., 5 tav., fig.; Lire 12 000.

Post, P. G. J.: De strijd tussen de haan en de schildpad. Een analyse van twee vroeg-christelijke mozaïek-panelen in **Aquileia**. – NThT XXXIV, 1980, 89–133.

Halleux, André de: Les ministères dans la **Didachè**. – Irénikon LIII, 1980, 5–29; p. 30–45: Ledoyen, Henri: Saint **Basile** dans la tradition monastique occidentale.

Jacobsen Buckley, Jorunn: Two female gnostic revealers. – HRel XIX, 1980, 259–269.

Saxer, Victor: Morts, martyrs, reliques, en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de **Tertullien, Cyprien** et **Augustin** à la lumière de l'archéologie africaine. – P: Beauchesne 1980. 340 p. = Théologie historique LV; F 111,–.

Rordorf, Willy / René Braun: Dossier sur l'*Ad martyres* de **Tertullien**. – RevEtAug XXVI, 1980, 3–17; p. 18–28: Braun, René: Tertullien et les séditions contre les empereurs ‹*Apologeticum* 35, 8–9›; p. 29–44: Gryson, Roger: Le thème du bâton d'Aaron dans l'œuvre de saint **Ambroise**; p. 45–61: Lawless, George P.: Interior peace in the *Confessions* of St. **Augustine**; p. 62–87: Étaix, Raymond: Sermon inédit de saint Augustin sur la circoncision dans un ancien manuscrit de Saragosse; p. 88–104: Gorman, Michael M.: Chapter Headings for Saint Augustine's *De Genesi ad litteram*; p. 105–117: Nuvolone-Nobile, Flavio G.: Problèmes d'une nouvelle édition du *De Induratione Cordis Pharaonis* attribué à Pélage; p. 176–188: O'Connell, Robert J.: Pre-existence in the early Augustine.

Crouzel, Henri: Actualité d'**Origène**. Rapports de la foi et des cultures. Une théologie en recherche. – NRTh, A. CXII = T. CII 1980, 386–399; p. 400–425: Margerie, B. de: L'exégèse christologique de saint **Cyrille** d'**Alexandrie**.

Blum, Georg Günter: Zur religionspolitischen Situation der **persischen Kirche** im **3.** und **4.** Jahrhundert. – ZKG XCI, 1980, 11–32.

Callam, Daniel: Clerical continence in the fourth century: Three Papal decretals. – ThSt XLI, 1980, 3–50.

Faller, Otto: Wortindex zu den Schriften des hl. **Ambrosius**. Nach der Sammlung von Otto Faller bearbeitet von Ludmilla Krestan. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1979. 199 S. = Vorarbeiten zu einem Lexicon Ambrosianum = Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Beiheft IV.

Gryson, R.: Les Lévites, figure du sacerdoce véritable, selon saint Ambroise. – EThL LVI, 1980, 89–112.

Steppat, Michael Payne: Die Schola von Cassiciacum. **Augustins** "De Ordine". – Bad Honnef: Bock und Herchen 1980. 124 S.

DiGiovanni, Alberto: Verità, parola, immortalità in sant'Agostino. – (Palermo:) Palumbo (1979). 268 p. = Saggistica IX; Lire 6000.

Massie, Michel: Vigilance de Calagurris face à la polémique hiéronymienne. Les fondements et la signification du conflit. – BLE LXXXI, 1980, 81–108.

Goetz, Hans-Werner: Die Geschichtstheologie des **Orosius**. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. VIII, 180 S. = Impulse der Forschung XXXII; kart. DM 73,–.

Halleux, André de: **Cyrille, Théodoret** et le "Filioque". – RHE LXXIV, 1979, 597–625.

Leloir, Louis: Les Pères du Désert et saint **Benoît**. Un apophtegme d'Antoine. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 197–226.

Vetere, Benedetto: Strutture e modelli culturali nella società merovingia. **Gregorio** di **Tours**: una testimonianza. – Galatina: Congedo Ed. 1979. 315 p. = Università degli Studi di Lecce. Facoltà di Lettere e Filosofia. Istituto di Storia Medioevale e Moderna. Saggi e Ricerche III; Lire 15 000.

4. Mittelalter und Neuzeit

Bogaerts, A. M.: Het klooster **Hertoginnedal** der Zusters Dominikanessen te Oudergem, **1262–1797**. – Leuven: Dominikaans Archief 1979. XXVIII, 437 blz. = Bouwstoffen voor de Geschiedenis der Dominikanen in de Nederlanden XVIII.

Religion and the people, **800–1700**. Ed. by James Obelkevich. – Chapel Hill: The Univ. of North Carolina Pr. (1979). 336 p.; $ 20,–.

Bauer, Petrus: Die Benediktinerabtei **Plankstetten** in Geschichte und Gegenwart. – Plankstetten/Oberpfalz: Benediktinerabtei Plankstetten 1979. 139 S., 1 farb. Titelbild, 80 Taf.

5. Mittelalter

Repertorium Biblicum Medii Aevi collegit, disposuit, edidit Fridericus Stegmüller adiuvante Nicolao Reinhardt. Tomus X: Initia Graeca. Initia Latina A–K. – Madr: Consejo superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco Suárez 1980. 559 p.

Feineis, Dieter Michael: Die Herrschaft des Ritterstiftes S. **Burkard** in **Waldbüttelbrunn**. – Wü: Echter (1979). 753 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte; kart. DM 64,– [Diss., Würzburg]

Fischer, Joseph A.: Die **Freisinger Bischöfe** von **906** bis **957**. – Mchn: Seitz in Komm. 1980. 163 S., 5 Abb. = Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte VI.

Bouhot, Jean-Paul: Les sources de l'*Expositio missae* de **Remi** d'**Auxerre**. – RevÉtAug XXVI, 1980, 118–169.

Blöcker, Monica: Zur Häresie im 11. Jahrhundert. – ZSKG LXXIII, 1979, 193–234; S. 235–242: Müller, Iso: Die Tarasper Inschriften in Marienberg.

Tenhaken, Hans P.: Das **nordhumbrische Priestergesetz**. Ein nachwulfstanisches Pönitential des 11. Jahrhunderts. – Düs: Stern-Verlag Janssen 1979. 89 S. = Düsseldorfer Hochschulreihe IV; kart. DM 24,– [Diss., Düsseldorf]

Evans, G. R.: **Gilbert Crispin** on the Eucharist. A monastic postscript to Lanfranc and Berengar. – JThSt XXXI, 1980, 28–43.

Sabersky-Bascho, Dorette: Studien zur Paronomasie bei **Bernhard** von **Clairvaux**. – Frb/S: Universitätsverlag 1979. 235 S. = Dokimion. Neue Schriftenreihe zur „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" V; sfr 58,70 [Diss., Zürich]

Schachten, W.: Die Trinitätslehre **Joachims** von **Fiore** im Lichte der Frage nach der Subjektivität Gottes in der neueren Theologie. – FStudien LXII, 1980, 39–61.

Saranyana, José Ignacio: Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica con la colaboracion de Ignacio Brosa y Francesco Calogero. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1979. 173 p.; pes 925.

Gerardi, Renzo: Fede e sacramento in **Ugo** di S. **Vittore**. – Rivista di teologia morale XII, 1980, 231–252.

Pera, Ceslao: Le fonti del pensiero di S. **Tommaso** d'**Aquino** nella Somma Teologica. Con presentazione di M(arie)-D(ominique) Chenu e aggiornamento bibliografico di C(lemente) Vansteenkiste. – (To:) Istituto di Filosofia San Tommaso d'Aquino di Chieri; Marietti [in Komm.] (1979). 123 p.; Lire 5500.

Scaltriti, Giacinto Arturo: Pier Giorgio **Frassati** e il suo **Savonarola**. – (R:) Ed. Paoline (1979). 238 p. = Biografie di Contemporanei I; Lire 3500.

Duvernoy, Jean: Le Catharisme: L'histoire des Cathares. – (Toul:) Privat (1979). 398 p., 8 tabl.

Le livre secret des **Cathares**. Interrogatio Iohannis. Apocryphe d'origine bogomile. Édition critique, traduction, commentaire par Edina Bozóky. – P: Beauchesne 1980. 243 p. = Textes, dossiers, documents II; F 69,–.

Iturgaiz, Domingo: Santo **Domingo** y su identidad iconográfica. – CTom, A. LXXI = T. CVII, 1980, 205–250.

Cagnan, Dominique: Office de la Passion, prière quotidienne de Saint **François** d'**Assise**. – Antonianum LV, 1980, 3–86; p. 87–107: Bougerol, Guy Jacques: La glose sur les Sentences du manuscrit Vat. Lat. 691.

Möhring, Hannes: **Saladin** und der Dritte Kreuzzug. Aiyubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen. – Wiesb: Steiner 1980. XI, 250 S. = Frankfurter historische Abhandlungen XXI; kart. DM 58,– [Diss., Frankfurt]

Bayer, Hans: 'Du bist ein leige snippensnap!' Der 'Wartburgkrieg' als waldensisches Laienspiel. – ZKG XCI, 1980, 33–52.

Schachten, Winfried H. J.: Ordo Salutis. Das Gesetz als Weise der Heilsvermittlung. Zur Kritik des Hl. **Thomas von Aquin** an Joachim von Fiore. – Mstr: Aschendorff 1980. VIII, 234 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen N.F. XX; kart. DM 65,–. [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Cegna, Romolo: Fonti escatologiche del rivoluzionarismo ussita. – RStLR XV, 1979, 349–371.

Balfour, David: Politico-historical works of **Symeon** archbishop of Thessalonica ‹1416/17 to 1429›. Critical Greek text with introduction and commentary. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1979. 319 p. = Wiener byzantinische Studien XIII.

Christianson, Gerald: **Cesarini,** the conciliar cardinal: the Basel years, 1431–1438. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1979. X, 214 p. = Kirchengeschichtliche Quellen und Studien X; Lw. DM 68,–.

6. Gesamte Neuzeit

Zur Mühlen, Karl-Heinz: Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken. Dargestellt am Werk M. **Luthers** und **Gogartens**. – Tü: Mohr 1980. IX, 337 S. = Beiträge zur historischen Theologie LIX; Lw. 98,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Maissen, Felici: Schweizer Studenten am **Collegium Germanicum** in **Rom 1552–1900**. – ZSKG LXXIII, 1979, 256–305.

Stauffer, Richard: Le calvinisme et les universités. – BSHPF CXXVI, 1980, 27–51; p. 53–108: Pic, Robert: Les protestants d'Aubais de la révocation à la Révolution.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Lochman, Jan Milič: Living roots of Reformation. – Minneapolis, (Minn.): Augsburg Publ. House (1979). 96 p.

Bibliotheca **Dissidentium**. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, édité par André Séguenny. Textes revus par Jean Rott. Tome I: Johannes Campanus, Christian Entfelder, Justus Velsius, Catherine Zell-Schütz. – Ba-Ba: Koerner 1980. 127 p. = Bibliotheca Bibliographica Aureliana LXXIX; kart. DM 60,–.

Clair, André: Servitude et liberté de la volonté. Le débat entre Érasme et Luther. – RSPhTh LXIV, 1980, 83–100.

Locher, Gottfried W.: **Zwinglis** Politik. Gründe und Ziele. – ThZ XXXVI, 1980, 84–102.

Ochsenbein, Peter: ‚Großes Gebet der Eidgenossen' und ‚Großes Allgemeines Gebet'. Zwei Volksandachten im 16. Jahrhundert. – ZSKG LXXIII, 1979, 243–255.

Kleineidam, Erich: Universitas Studii Erffordensis. Überblick über die Geschichte der Universität **Erfurt**. Teil III: Die Zeit der Reformation und Gegenreformation **1521–1632**. – Lpz: St. Benno 1980. XX, 315 S. = Erfurter Theologische Studien XLII; kart. M 24,50.

Greyerz, Kaspar von: The late city reformation in Germany. The case of **Colmar 1522–1628**. – Wiesb: Steiner 1980. XIV, 236 S. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz XCVIII.

Confessio **Augustana** und **Confutatio**. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.–7. September 1979. In Verbindung mit Barbara Hallensleben hrsg. von Erwin Iserloh. – Mstr: Aschendorff 1980. XII, 749 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXVIII; kart. DM 124,–; [enth.:] S. 7–35: Lutz, Heinrich: Kaiser, Reich und Christenheit. Zur weltgeschichtlichen Würdigung des Augsburger Reichstages 1530; S. 36–48: Augustijn, Cornelis: Die Stellung der Humanisten zur Glaubensspaltung 1518–1530; S. 62–100: Reinhard, Wolfgang: Die kirchenpolitischen Vorstellungen Kaiser Karls V., ihre Grundlagen und ihr Wandel; S. 101–112: Rabe, Horst: Befunde und Überlegungen zur Religionspolitik Karls V. am Vorabend des Augsburger Reichstags

1530; S. 127–154: Becker, Winfried: Die Verhandlungen der Reichsstände über die Confessio Augustana als Ringen um Einheit und Kirchenreform; S. 175–188: Wicks, Jared: Pre-Reformation religion under judgment at the diet of Augsburg 1530; S. 189–204: Bäumer, Remigius: Die Lehrunterschiede zwischen Alt- und Neugläubigen im Urteil katholischer Theologen am Vorabend des Augsburger Reichstages; S. 205–214: Immenkötter, Herbert: Die Confutatio – ein Dokument der Einheit; S. 215–216: Napiórkowski, Stanisław Celestyn: Hermeneutische Probleme der Confutatio; S. 217–231: Oberman, Heiko A.: Dichtung und Wahrheit. Das Wesen der Reformation aus der Sicht der Confutatio; S. 243–257: Müller, Gerhard: Die Anhänger der Confessio Augustana und die Ausschußverhandlungen; S. 258–272: Honée, Eugène: Die katholischen Berichte über die Ausschußverhandlungen; S. 279–285: Tüchle, Hermann: Die oberdeutschen Städte, der Reichstag von Augsburg und die Confessio Augustana; S. 286–300: Fraenkel, Pierre: Satis est? Schrift, Tradition, Bekenntnis; S. 301–305: Wiedenhofer: Siegfried: Satis est? Schrift, Tradition, Bekenntnis (Korreferat); S. 325–345: Fagerberg, Holsten: Die Rechtfertigungslehre in Confessio Augustana, Confutatio und Apologie; S. 346–374: Pfnür, Vinzenz: Die Einigung in der Rechtfertigungslehre bei den Religionsverhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530; S. 389–395: Pöhlmann, Horst G.: Das Konkupiszenzverständnis der Confessio Augustana, der Confutatio, der Apologie und des Konzils von Trient; S. 396–410: Kasper, Walter: Das Kirchenverständnis der Confessio Augustana; S. 411–439: Kretschmar, Georg: Der Kirchenartikel der Confessio Augustana Melanchthons; S. 440–442: Beinert, Wolfgang: Der Sakramentsbegriff der Confessio Augustana (Korreferat); S. 454–466: Lindbeck, George: Rite vocatus: Der theologische Hintergrund zu CA 14; S. 473–488: Iserloh, Erwin: „Von der Bischofen Gewalt": CA 28; S. 489–498: Meyer, Harding: Das Bischofsamt nach CA 28; S. 499–516: Höß, Irmgard: Episcopus Evangelicus. Versuche mit dem Bischofsamt im deutschen Luthertum des 16. Jahrhunderts; S. 524–544: Jorissen, Hans: Die Sakramente – Taufe und Buße; S. 545–577: Vajta, Vilmos: Das Abendmahl. Gegenwart Christi – Feier der Gemeinschaft – eucharistisches Opfer; S. 596–640: Manns, Peter: Die Heiligenverehrung nach CA 21; S. 652–667: Scheib, Otto: Die Auslegung der Augsburgischen Konfession auf den Religionsgesprächen; S. 668–673: Kallis, Anastasios: Confessio Augustana graeca. Orthodoxie und Reformation in ihrer theologischen Begegnung 1559–1581; S. 677–682: Küppers, Werner: Die Confessio Augustana aus altkatholischer Sicht; S. 687–691: Tellechea Idígoras, José Ignacio: Melanchthon und Carranza. Wortsinn und Widerhall; S. 692–705: Raab, Heribert: Die Nachwirkungen der Confessio Augustana am Beispiel der irenischen Bemühungen des Basler Weihbischofs Thomas Henrici; S. 709–719: McSorley, Harry: Anerkennung der Confessio Augustana als katholisch: Präzedenzfall, Probleme und Prognose; S. 720–723: Iserloh, Erwin: Schlußwort.

Lutz, Heinrich: Kaiser, Reich und Christenheit. Zur weltgeschichtlichen Würdigung des **Augsburger Reichstages 1530**. – HZ CCXXX, 1980, 57–88.

Wiedenhofer, Siegfried: Bekenntnis, Schrift, Tradition. Zu Form, Funktion und Kriterien der Confessio Augustana. – ThPh LV, 1980, 161–203; S. 204–229: Schäfer, Philipp: Hoffnungsgestalt und Gegenwart des Heiles. Zur Diskussion um die doppelte Gerechtigkeit auf dem Konzil von **Trient**.

Das „Augsburger Bekenntnis" von 1530 damals und heute. Hrsg. von Bernhard Lohse und Otto Hermann Pesch. – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald-Verl. 1980. 266 S.; kart. DM 34,50.

Grieco, Maria: Gli "Elogi" di Luigi **Giuglaris**. – RStLR XV, 1979, 372–396.

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

8. Neuere Zeit

Le Brun, Jacques: Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert. – TThZ LXXXIX, 1980, 100–117.

Schilson, Arno: **Lessing**s Christentum. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 110 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1463; kart. DM 9,80.

Schuler, Euchar-Franz: Die **Bamberg**er Kirche im Ringen um eine freie Kirche im freien Staat. Das Werden und Wirken des Bamberger Kirchenrechtlers und Kirchenpolitikers Franz Andreas **Frey ‹1763–1820›** in den Auseinandersetzungen mit dem Josephinistischen Staatskirchentum. – Lichtenfels: Schulze [in Komm.] 1979. 520 S. = Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des Ehemaligen Fürstbistums Bamberg CXV. [Diss., Freiburg/B]

Sandys-Wunsch, John – Laurence Eldredge: J. P. **Gabler** and the distinction between biblical and dogmatic theology: Translation, commentary, and discussion of his originality. – SJTh XXXIII, 1980, 133–158.

Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea. [Por] J. Andrés Gallego [e. a.]. – (Madr:) Biblioteca "La Ciudad de Dios" 1979. 398 p. =/Biblioteca "La Ciudad de Dios" I, 30: Pax Veritatis. Varios XXX; pes 800; [cont.:] p. 11–115: Andrés-Gallego, José: La Iglesia y cuestión social: replanteamiento; p. 117–149: Palomares Ibáñez, Jesús María: La Iglesia española y la asistencia social en el siglo XIX; p. 151–197: Revuelta González, Manuel: Clero viejo y clero nuevo en el siglo XIX; p. 199–219: Díaz de Cerio, F., SJ: Obispos reformadores y catolicismo liberal. El Obispo G. Martínez Riaguas ‹1785–1824›; p. 221–321: Cuenca Toribio, José Manuel y Soledad Miranda García: Notas para el pontificado burgalés de Fernando de la Puente y Primo de Rivera ‹1858–1867›. Estudio sobre la restauración religiosa isabelina (IV); p. 323–346: Tuñón de Lara, José Manuel: Iglesia y Estado durante la segunda república; p. 347–379: Hera, Alberto de la: Iglesia y Estado en España ‹1953–1974›; p. 381–398: Hera, Alberto de la: El acuerdo entre la Santa Sede y el Estado español de 28 de Julio de 1976.

Reinerman, Alan J.: **Austria** and the papacy in the age of Metternich. [Vol.] I: Between conflict and cooperation **1809–1830**. – Wash, D. C.: The Catholic Univ. of America Press (1979). X, 254 p.; $ 24,95.

Bammel, Ernst: Albert **Schwegler** über Jesus und das Urchristentum. – ZKG XCI, 1980, 1–10.

Esposito, Rosario F[ranco]: **Pio IX.** La chiesa in conflitto col mondo. La S. Sede, la Massoneria e il radicalismo settario. – (R:) Ed. Paoline (1979). 395 p.; Lire 9000.

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

Altermatt, Urs: Identität und Emanzipation einer konfessionellpolitischen Minderheit. Sozialgeschichtliches Modell zur Entstehung der katholisch-konservativen Subkultur im schweizerischen Bundesstaat. – ZSKG LXXIII, 1979, 169–192.

Art, Jan: Herders en parochianen. Kerkelijkheidsgegevens betreffende het bisdom Gent, 1830–1914. – Gent: (Univ. Stichting; Nationaal Centrum voor Kerkgeschiedenis) 1979. 223 blz. = Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent XIV; FB 400,–.

Perrin, Marie-Thérèse: La jeunesse de **Laberthonnière**. Printemps d'une mission prophétique. – P: Beauchesne 1980. 110 p. = Le point théologique XXXIV; F 42,–.

Goertz, Hans-Jürgen: Geist und Wirklichkeit. Eine Studie zur Pneumatologie Erich **Schaeders**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 128 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XLII.

Canobbio, Giacomo: Autorità e verità. Il magistero della Chiesa, organo vivente della tradizione, negli scritti di G. B. **Franzelin**. – (Brescia:) Morcelliana (1979). 288 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma – Ricerche di Scienze Teologiche XVI.

Paul, Harry W.: The edge of contingency. French Catholic reaction to scientific change from Darwin to Duhem. – Gainesville: Univ. Presses of Florida 1979. 213 p. = A University of Florida Book; $ 15,–.

John Henry **Newman**. Saggio commemorativo nel centenario del cardinalato, 1879–maggio–1979. Edito da M. K. Strolz e collaboratori del Centro degli Amici di Newman. – R: Strolz, Centro degli Amici di Newman (1979). 205 p.; Lire 6000.

Larkin, Emmet: The Roman Catholic Church in **Ireland** and the fall of Parnell, 1888–1891. – Chapel Hill: The Univ. of North Carolina Press (1979). XXI, 316 p.; $ 19,–.

Weber, Christoph: Der „Fall **Spahn**", die „Weltgeschichte in Karakterbildern" und die Görres-Gesellschaft. Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Kulturdiskussion im ausgehenden 19. Jahrhundert. – RömQu LXXIII, 1978, 47–110; LXXIV, 1979, 186–268.

Brezzi, Camillo: Il **cattolicesimo** politico in **Italia** nel **'900**. – (Mil:) Teti Ed. (1979). 258 p. = Studi e documenti; Lire 7500.

Payne, Ernest A.: Illusion und Fehlschlag? Friedensbemühungen vor dem Ersten Weltkrieg. – OekRu XXIX, 1980, 209–224.

9. Neueste Zeit

Le Modernisme. [Par] P. Collin [e. a.]. Présentation de D. Dubarle. – P: Beauchesne (1980). 270 p. = Philosophie – Institut Catholique de Paris V; F 66,–; [cont.:] p. 9–82: Colin, Pierre: Le Kantisme dans la crise moderniste; p. 83–100: Houssaye, Jean: Le problème religieux dans la philosophie d'E. Le Roy; p. 101–128: Breton, Stanislas: Dogme de la Résurrection et concept de la matière; p. 129–160: Tilliette, Xavier: Maurice Blondel et la controverse christologique; p. 161–180: Greisch, Jean: Maurice Blondel et les aspects herméneutiques de la crise moderniste; p. 181–269: Dubarle, Dominique: Modernisme et expérience religieuse. Réflexions sur un cas de traitement théologique.

Boland, André: La crise moderniste hier et aujourd'hui. Un parcours spirituel. – P: Beauchesne 1980. 131 p. = Le point théologique XXXV.

Fino, Antonio: Nicola **Monterisi**, Pasquale **Micelli** e la condizione del clero meridionale. – RStLR XV, 1979, 397–435.

Christophe, Paul: 1936 [Dix-neuf cent trente-six] – Les catholiques et le Front populaire. – (P:) Desclée (1979). 308 p.; FB 524,–.

Bromiley, Geoffrey W(illiam): An introduction to the theology of Karl **Barth**. – GrR, Mich.: Eerdmans Publ. (1979). XIV, 253 p.; $ 5,95.

Klappert, Bertold: Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths. – Mchn: Kaiser (1980). 76 S. = Theologische Existenz heute CCVII; kart. DM 8,90.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Der Christ in der Gesellschaft: 1919–1979. Geschichte, Analysen und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag. – Mchn: Kaiser (1980). 125 S. = Theologische Existenz heute CCVI; kart. DM 18,–.

Höllen, Martin: Katholische Kirche und NS-„Euthanasie". Eine vergleichende Analyse neuer Quellen. – ZKG XCI, 1980, 53–82.

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

Hartelt, Konrad: Die **Diözesan-** und **Regionalsynoden** im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanum. Rechtshistorische und rechtstheologische Aspekte der Verwirklichung des Synodalprinzips in der Struktur der Kirche der Gegenwart. – Lpz: St. Benno-Verl. 1979. XXVII, 339 S. = Erfurter theologische Studien XL; M 31,20.

Franck, Bernard: Actualité nouvelle des synodes. Le **synode** commun des diocèses **allemands ‹1971–1975›**. – P: Beauchesne (1980). 108 p. = Le point théologique XXXVI; F 42,–.

Enchiridion Vaticanum. [Vol.] V: Documenti ufficiali della Santa Sede **1974–1976**. (Norme applicative del Concilio Vaticano II e altri documenti ufficiali della Santa Sede ‹1974–1976›. Indici: Scritturistico,

delle fonti e analitico.) Testo ufficiale e traduzione italiana. Redazione: Erminio Lora. – Bologna: Ed. Dehoniane 1979. 1628 p.

Vinaty, Tommaso: Riabilitazione di **Galileo**? Osservazioni e riflessioni su un discorso di **Giovanni Paolo II.** – Angelicum LVII, 1980, 213–256.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Lagerwerf, Leny: Bibliografie van in Nederland en nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1979. – Wereld en Zending IX, 1980, 159–175.

Ansgar: visionär och politiker. – Svensk Missionstidskrift LXVIII, 2, 1980, 1–48.

Bontinck, François, CICM: La deuxième évangélisation du **Zaïre**. – Telema. Revue de réflexion et de créativité chrétiennes en Afrique (Kinshasa) VI, 2, 1980, 35–54.

Okwu, Augustine S.O.: The Weak Foundations of missionary evangelization in precolonial Africa: The case of the Igbo of Southeastern **Nigeria 1857–1900**. – Missiology (Pasadena, Calif.) VIII, 1980, 31–49.

Spae, Joseph J., CICM: Church and China: towards reconciliation? – Chic: Chicago Institute of Theology and Culture 1980. 167 p.

Evangélisation et droits de l'homme. – Spiritus XXI, 1980, 114–216.

Iglesia en **España**: su responsibilidad misionera. – Misiones Extranjeras XXVII, en.-feb. 1980, 1–116.

Jansen Schoonhoven, E.: The Bible in Africa. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature (Lei) IX, April 1980, 1–48.

Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli «De Propaganda Fide». Annuario 1979. – R: Urbaniana University Press 1980. 645 p.; Lire 25 000.

Van Bragt, J., CICM: East-West spiritual exchange. – The Japan Missionary Bulletin XXXIV, 1980, 158–177.

Barriola, Miguel A.: La eclesiología de **Puebla**. – Medellín. Teología y Pastoral para América Latina (Medellín) VI, 1980, 15–55.

Boff, Leonardo: Puebla aus der Sicht des unterdrückten Lateinamerika. – ZMR LXIV, 1980, 161–191.

Daniélou, Jean, SJ: Christianisme et religions non chrétiennes. – Axes. Recherches pour un dialogue entre christianisme et religions (Paris) tome XII, oct. 1979 à mars 1980. 189 p.

Herausforderung: die Dritte Welt und die Christen Europas. Tagungsbericht der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing (Juni 1979). Mit Beitr. von Fernando Castillo [u. a.]. – Rgb: Pustet 1980. 140 S.; DM 16,80.

Péché, pénitence et réconciliation. Tradition chrétienne et culture africaine. Actes de la Neuvième Semaine théologique de Kinshasa. – Kinshasa (B. P. 1534): Faculté de Théologie Catholique 1980. 173 p.

Spae, Joseph J., CICM: Buddhist-Christian empathy. – Tokyo: Oriens Institute for Religious Research 1980. 267 p.; Y 3500.

Fernandes, Walter: Christians and development in India today. – Vidyajyoti. Journal of Theological Reflection (Ranchi) XLIV, 1980, 64–75. 98–107.

La loi martiale et la loi du Christ aux Philippines. – Missions Etrangères (Québec) mai-juin 1980, 1–30.

Le voyage de Jean-Paul II en Afrique. – DC LXII, 1980, 501–549.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Leben und **Tod** in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit. Hrsg. von Gunther Stephenson. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1980. XIV, 350 S., 26 Abb. auf Taf.

Official and popular religion. Analysis of a theme for religious studies. Ed. by Pieter Hendrik Vrijhof and Jacques Waardenburg. – The Hague, P, NY: Mouton Publ. (1979). XIV, 739 p. = Religion and society XIX; hfl 106,–.

Rudhardt, J.: Mythe, langue et expérience religieuse. – Numen XXVII, 1980, 83–104; p. 105–121: Droogers, André: Symbols of marginality in the biographies of religious and secular innovators.

Boyce, Mary: **Zoroastrians**. Their religious beliefs and practices. – Lo, Boston (Mass.), Henley(-on-Thames): Routledge & Kegan Paul (1979). XXI, 252 p., 2 tables = Library of religious beliefs and practices.

Puech, Henri-Charles: Sur le **manichéisme** et autres essais. – (P:) Flammarion (1979). VII, 508 p. = Idées et recherches; F 115,–.

Shourie, Arun: **Hinduism**: Essence and consequence. A study of the Upanishads, the Gita and the Brahma-Sutras. – Sahibabad: Vikas Publ. House (1979). XII, 414 p.; $ 35,–.

Chaudhuri, Nirad C.: Hinduism. A religion to live by. – NY: Oxford Univ. Press 1979. XII, 340 p.; $ 18,–.

Michael, Aloysius: **Radhakrishnan** on Hindu moral life and action. – Delhi: Concept Publ. Company (1979). XIV, 226 p.; $ 17,50.

Paul, Diana Mary: The Buddhist feminine ideal. Queen Śrīmālā and the Tathāgatagarbha. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1980). 246 p. = American Academy of religion. Dissertation series XXX.

Sikh studies. Comparative perspectives on a changing tradition. Working papers from the Berkeley Conference on Shik Studies, ed. by Mark Juergensmeyer and N. Gerald Barrier. – Berkeley (Calif.): Berkeley Religious Studies Series, Graduate Theol. Union 1979. 230 p. = Berkeley religious studies series, Graduate Theological Union I.

Endicott, Kirk (Michael): **Batek Negrito** religion. The world-view and rituals of a hunting and gathering people of Peninsular Malaysia. – Oxf: Clarendon Pr.; (Oxf, Lo, NY: Oxford Univ. Press) 1979. XIV, 234 p.; $ 34,95.

Burman, Bina Roy: Religion and politics in **Tibet**. – New Delhi [e. a.]: Vikas Publ. House (1979). X, 180 p.; $ 17,50.

Darmon, Jean-Pierre: Nymfarum domus. Les payements de la maisot. des Nymphes à Néapolis ‹Nabeul, Tunisic› et leur lecture. – Lei: Brill 1980. XXXIV, 270 p., 90 pl., 1 plan = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LXXV; hfl 200,–.

Brundage, Burr Cartwright: The **Fifth Sun**. Aztec gods, Aztec world. Illustr. by Roy E. Aanderson. – Austin (,Tex.), Lo: University of Texas Press (1979). XIII, 269 p. with fig. and plates = The Texas Pan American series; $ 14,95.

Carrasco, David: **Quetzalcoatl**'s revenge: Primordium and application in Aztec religion. – HRel XIX, 4, 1980, 296–320.

VI. Religionsphilosophie

Meyer, Egbert: Philosophischer Gottesglaube: **Ibn Sīnās** Thronschrift. – ZDMG CXXIX, 1979, 226–277.

Artus, Walter W.: El dinamismo divino y su obra máxima en el encuentro de Llull y la filosofía musulmana. – Atti del II Congresso Internacional de Lulismo ..., 19–24 Oct. 1976. Vol. I, Palma de Mallorca 1979, 155–197; p. 199–207: Canals Vidal, Francisco: El principio de conveniencia en el núcleo de la metafísica de Ramón Llull.

Krapiec, Albert M., OP: Analogia trascendentale e la sua funzione nella conoscenza di Dio. – Angelicum LVII, 1980, 147–171; p. 197–212: García, Rodolfo, OP: Metafísica tomista y pensamiento filosófico contemporáneo; p. 257–279: Lobato, Abelardo, OP: Vigencia de la filosofía cristiana y el tomismo.

Honnefelder, Ludger: Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes **Duns Scotus**. – Mstr: Aschendorff (1979). XII, 468 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. XVI; kart. DM 98,–.

Vergniolle de Chantal, Henri: La problématique théologique dans «La destination de l'homme» de ‹**Fichte**›. – Revue philosophique CLXX, 1980, 3–15.

Ball, Stephen W.: **Hegel** on proving the existence of God. – International journal for philosophy of religion X, 1979, 73–100; p. 101–115: White, David E.: An argument for God's existence; p. 117–129: Whittaker, John H.: **Kierkegaard** on names, concepts, and proofs for God's existence.

Lakeland, Paul F.: Hegel's atheism. – HeythrJ XXI, 1980, 245–259.

Trillhaas, Wolfgang: Der Gott der Philosophen und die kritische Funktion der Religion. Zu **Schellings** Philosophie der Offenbarung. – NZSTh XXII, 1980, 117–130.

Nielsen, Kai: Wisdom and dilman on the reality of God. – Religious studies XV, 1980, 49–60; p. 69–80: Fischer, Kathleen: Religious experience in **Lonergan** and **Whitehead**.

Hubbeling, H. G.: Vernieuwde belangstelling voor de Godsbewijzen. Met speciale aandacht voor de bijdrage van Charles **Hartshorne**. – TFil XLII, 1980, 75–96; p. 96–97: Summary.

Lübbe, Hermann: Religion nach der Aufklärung. – ZPhF XXXIII, 1979, 165–183.

McDermott, John M., SJ: A new approach to God's existence. – Thomist XLIV, 1980, 219–250.

Oakes, Robert A.: A new argument for the existence of God. – NewSchol LIV, 1980, 213–223.

Maydole, Robert E.: A modal model for proving the existence of God. – American philosophical quarterly XVII, 1980, 135–142.

VII. Fundamentaltheologie

Clayton, John Powell: The concept of correlation: Paul **Tillich** and the possibility of a mediating theology. – B, NY: de Gruyter 1980. XII, 329 p. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXXVIII; Lw. DM 84,–.

The religious dimension. New directions in quantitative research. Ed. by Robert Wuthnow. – NY, San Francisco, Lo: Academic Press (1979). XIV, 376 p.; $ 23,–.

Brück, Michael von: Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religion. – B: Evang. Verlagsanstalt 1979. 246 S. = Theologische Arbeiten XXXVIII; kart. M 14,80. [Diss., Rostock]

Muyskens, James L.: The sufficiency of hope. The conceptual foundations of religion. – Phil, Pa.: Temple University Pr. (1979). XV, 170 p. = Philosophical monographs. Annual series III; $ 15,–.

Lehmann, Karl: Die Kirche vor der neuen Religiosität. – Intern. Kathol. Zeitschrift »Communio« IX, 1980, 289–305; S. 306–316: Sudbrack, Josef, SJ: Religiöser Aufbruch oder neue Gnosis?; S. 316–332: Baeyer-Katte, Wanda von: Können destruktive Kulte Religiosität vermitteln?; S. 333–342: Balthasar, Hans Urs von: Alle Wege führen zum Kreuz.

Gilkey, Langdon (Brown): Message and existence. An introduction to Christian theology. – NY: The Seabury Press (1979). 257 p. = A Crossroad Book; $ 10,95.

Boice, James Montgomery: Awakening to God. – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Pr. (1979). 233 p. = Foundations of the Christian faith III.

Sontag, Frederick: What can **God** do? – Nashv, (Tenn.): Abingdon (1979). 127 p.; $ 5,95.

Finkenzeller, Josef: Wovon hat uns Christus erlöst? Eine Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung. – (Augsb:) Katholische Akademie Augsburg (1979). 75 S. = Akademie-Publikationen XLVIII.

Migliore, Daniel L.: Called to freedom. Liberation theology and the future of Christian doctrine. – Phil, (Pa.): The Westminster Press (1980). 130 p.; $ 5,95.

Glaube und Wissen. Symposion des römischen Sekretariats für den Dialog unter der Patronanz der Bayrischen Akademie der Wissenschaften vom 24.–26. April 1978 in München. Hrsg. von Hans Huber u. Oskar Schatz. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1980). 272 S.; Lw. DM 36,–.

Dixon, John W.: The physiology of **faith**. A theory of theological relativity. – San Francisco [e.a.]: Harper & Row (1979). XXXVII, 344 p.; $ 15,–.

Mondin, Battista: Umanesimo cristiano. Saggio sulle implicazioni culturali della fede. – (Brescia:) Paideia Ed (1980). 277 p. = Pontificia Universitas Urbaniana Studia Urbaniana VII.

Boisset, Louis – Michel Simon: Science, idéologies et foi chrétienne. – Lyon: Chronique Sociale de France (1979). 175 p. = Collection "Débattre"; F 39,–.

LaRoncière, J. de: Des **miracles**. Contestations et constatations. – (P:) Téqui 1979. 276 p.; F 32,–.

Cooper, Burton: Metaphysics, Christology and sexism: An essay in philosophical theology. – Religious studies XVI, 1980, 179–193.

Hall, Douglas John: Has the **church** a future? – Phil, (Pa.): The Westminster Press (1980). 192 p.; $ 8,50.

VIII. Dogmatik

Pannenberg, Wolfhart: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze II. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 264 S.

Hasenhüttl, Gotthold: Einführung in die Gotteslehre. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1980. VII, 267 S. = Die Theologie.

Cazelles, Henri: L'**Esprit Saint** dans l'Ancien Testament. – Les quatre fleuves IX: Dieu révélé dans l'Esprit, P 1979, 5–22; p. 23–32: Jaubert, Annie: L'Esprit dans le Nouveau Testament; p. 33–72: Bolgiani, Franco: La théologie de l'Esprit Saint. De la fin du 1er siècle au Concile de Constantinople ‹381›; p. 79–94: Lepelley, Claude: Le Saint Esprit et l'Eucharistie: la signification de l'Epiclèse; p. 95–107: Cartier, Albert: Le renouveau charismatique: un témoignage; p. 111–124: Pietri, Charles: Personne, analogie de l'âme humaine et théologie de l'Esprit. Brèves remarques sur Augustin, Mühlen et Rahner.

Galot, Jean: Cristologia. III: Cristo contestato. Le cristologie non calcedoniane e la fede cristologica. – Fir: Libr. Ed. Fiorentina (1979). 269 p. = Nuova Collana di Teologia Cattolica XIII; Lire 8000.

Wegmarken der Christologie. Hrsg.: Anton Ziegenaus. Mit Beiträgen von Alois Grillmeier (u. a.). – Dnwth: Auer (1980). 203 S. = Theologie interdisziplinär V; kart. DM 24,–.

McDermott, Brian, SJ: Roman Catholic Christology: Two recurring themes. – ThSt XLI, 1980, 339–367.

VanBeeck, Frans Jozef: Christ proclaimed. Christology as rhetoric. – NY, Ramey, Tor: Paulist Pr. 1979. XIII, 606 p. = Theological inquiries; $ 8,95.

Mees, Michele, OFMConv: Gesù Cristo nella prospettiva del cristianesimo. – MiscFranc LX, 1980, 1–29; p. 30–66: Pompei, Alfonso, OFMConv: Cristo e il rapporto Chiesa – Mondo nell'Enciclica Redemptor Hominis.

Hebblethwaite, Brian: The propriety of the doctrine of the Incarnation as a way of interpreting Christ. – SJTh XXX, 1980, 201–222.

Maria in der Lehre von der Kirche. Hrsg. von Hans-Joachim Mund. Mit Beitr. von Wolfgang Beinert [u. a.] – Pad [u. a.]: Schöningh (1979). 112 S.; [enth.:] S. 9–28: Beinert, Wolfgang: Maria im Geheimnis der Erlösung; S. 29–59: Lilienfeld, Fairy von: Maria im liturgischen Gebet der Orthodoxen Kirche; S. 60–75: Schimmelpfennig, Reintraud: Die Marienverehrung der Reformatoren; S. 76–107: Wickert, Ulrich: Maria und die Kirche.

Aiello, Angelo Giovanni: Sviluppo del dogma e tradizione a proposito della definizione dell'Assunzione di Maria. – (R:) Città Nuova Ed. (1979). 413 p. = Studi e ricerche – Almo Collegio Capranica, Roma IX; Lire 7000.

Przewozny, Bernard: Church as the sacrament of the unity of all mankind in «Lumen Gentium» and «Gaudium et Spes» and in Semmelroth, Schillebeeckx and Rahner. – R: Miscellanea Francescana 1979. 165 p. = Seraphicum. Pontificia Facultas Theol. S. Bonaventurae. Dissertationes ad lauream LXX; Lire 6000.

Schaeffler, Richard: Was dürfen wir **hoffen**? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre. – Dmst: Wiss. Buchges. 1979. XVI, 333 S.

DeWolf, L. Harold: Eternal life: Why we believe. – Phil, (Pa.): The Westminster Press (1980). 112 p.; $ 5,95.

Pittenger, Norman: After death. Life in God. – (Lo:) SCM Press (1980). XIII, 80 p.; $ 6,95.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Antolí, Miguel: La teología de la liberación, entre Medellín y Puebla. – Anales Valentinos V, 1979, 351–422.

Cabestrero, Teófilo: Los teólogos de la liberación en Puebla. – Madr: PPC Editorial (1979). 159 p. = Colección Puebla V; pes 325,–.

Frieling, Reinhard: Konfessionswechsel heute. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 76 S. = Bensheimer Hefte LII; kart. DM 9,80.

Küppers, Werner: Orthodox-altkatholischer Dialog. – IKZ LIX, 1979, 244–260.

Dialog und Anerkennung. Hanfried **Krüger** zu Ehren. Hrsg. von Peter Manns. – Ffm: Lembeck (1980). 166 S. = Ökumenische Rundschau. Beih. XXXVII; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 5–24: Küppers, Werner: Anerkennung in Bindung und Freiheit. Altkatholische Gedanken und Erfahrungen; S. 25–41: Meyer, Harding: „Anerkennung" – Ein ökumenischer Schlüsselbegriff; S. 42–56: Vischer, Lukas: Sichtbare Einheit – Realistisches Ziel oder Fata Morgana; S. 57–73: Scheele, Paul-Werner: Die Übermittlung der Offenbarung als ökumenisches Fundamentalproblem; S. 74–85: Dietzfelbinger, Hermann: Das soziopolitische Engagement des Ökumenischen Rates als Herausforderung an die Ekklesiologie; S. 86–94: Nissiotis, Nikos A.: Der Geist sprengt Grenzen und schafft Hoffnung; S. 95–106: Meeking, Basil: Nationale Kirchenräte mit katholischer Mitgliedschaft: Erste Erfahrungen; S. 107–119: Held, Heinz Joachim: Mit der Augsburger Konfession im Dialog; S. 120–124: Schlink, Edmund: Die in dem Augsburgischen Bekenntnis enthaltenen Prinzipien für die Einigung getrennter Kirchen; S. 125–131: Lochman, Jan Milič: Ökumene und Osteuropa. Um eine umfassende Strategie ökumenischer Anerkennung; S. 132–140: Smolik, Josef: Christ und Ideologie. Der prophetische Auftrag der Kirche in der Gesellschaft; S. 141–149: Gastpary, Woldemar: Die Minderheitskirchen in Polen während des Zweiten Weltkrieges; S. 150–163: Pröhle, Karoly: Kirchliche Erneuerung und Weltverantwortung. Ein evangelischer Beitrag zur ökumenischen Bewegung heute.

Hauschild, Wolf-Dieter: Die Confessio Augustana und die altkirchliche Tradition. – KuD XXVI, 1980, 142–163; S. 164–173: Pöhlmann, Horst-Georg: Die Apologie als authentischer Kommentar der Confessio Augustana. Am Modell der Christologie, Soteriologie, Sakramentologie und Ekklesiologie; S. 174–187: Lohse, Bernhard: Lehrentscheidungen ohne Lehramt. Die Konkordienformel als Modell theol. Konfliktbewältigung; S. 188–212: Stuhlmacher, Peter: Schriftauslegung in der Confessio Augustana; S. 213–229: Beißer, Friedrich: Die Antwort der Konkordienformel auf die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade; S. 230–244: Müller, Hans M.: Lehrverpflichtung und Gewissensfreiheit. Zur Frage der Bekenntnisbildung in der deutschen evangelischen Kirche; S. 245–261: Slenczka, Reinhard: Bekenntnis als Deutung, Gemeinschaft und Grenze des Glaubens.

Kasper, Walter: Das Augsburger Bekenntnis im evangelisch-katholischen Gespräch. – ThQ CLX, 1980, 82–95.

Dantine, Johannes: Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit. Die reformatorische Lehre von den „**Notae ecclesiae**" und der Versuch ihrer Entfaltung in der kirchlichen Situation der Gegenwart. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 158 S. = Kirche und Konfession XXIII; kart. DM 32,–.

Maffei, Giuseppe: Il dialogo ecumenico sulla successione attorno all'opera di Oscar **Cullmann** ‹1952–1972›. – (R:) L.E.S. (1979). XVII, 194 p.; Lire 6500.

Ellacuría, Ignacio: El problema «Ecumenismo y promoción de la justicia». – EE LV, 1980, 153–155; p. 157–173: Lucal, John: Praenotanda sobre el pensamiento social del Consejo Mundial de las Iglesias; p. 175–193: Spidlik, Tomás: El problema de la justicia en la tradición ortodoxa; p. 195–210: Macha, Josef: Colaboración cristiana en la promoción de la justicia y en la unificación de las Iglesias; p. 211–238: Sobrino, Jon: La promoción de la justicia como exigencia del mensaje evangélico; p. 239–250: Hebga, Meinrad Pierre: La promoción de la justicia como factor de unidad o de división en la Iglesia católica y entre las Iglesias en el Africa negra; p. 251–265: Kappen, Sebastián: Ecumenismo y libertad; p. 267–295: Jiménez Limón, Javier: Ecumenismo desde los crucificados.

Domínguez Sánchez, Benito: Unidad de las Iglesias y ministerios. – Estudios Agustanianos XIV, 1979, 3–38.

X. Moraltheologie

Mitchell, Robert M.: **Calvin**'s and the Puritan's view of the Protestant ethic. – (Wash, D. C.:) University Pr. of America (1979). IX, 79 p.

Knauer, Peter, SJ: Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung. – ThPh LV, 1980, 321–360.

Delhaye, Philippe: Personalismo y trascendencia en el actuar moral y social. Estudio del tema a la luz de los documentos del Concilio Vaticano II. – Scripta theologica XII, 1980, 11–50; p. 51–75: Fuenmayor, Amadeo de: Legalidad, moralidad y cambio social; p. 77–92: Caffarra, Carlo: Moralidad y progreso social; p. 93–118: Weber, Wilhelm: La realización de lo cristiano en una sociedad pluralista; p. 119–140: Hamer, Jérôme: El Magisterio y los fundamentos doctrinales de la ética sexual; p. 141–158: Aubert, Jean-Marie: La objetividad de la moral cristiana y la filosofía del ser.

Bayer, Oswald: Zugesagte Freiheit. Zur Grundlegung theologischer Ethik. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 119 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCLXXIX.

Musschenga, A. W.: Noodzakelijkheid en mogelijkheid van moraal. Een begripsanalytisch en een antropologisch onderzoek. – Assen: Van Gorcum 1980. 268 blz. = Philosophia practica. Serie op het gebied van de ethiek; hfl 35,–.

Evans, Donald: Struggle and fulfillment. The inner dynamics of religion and morality. – Cleveland [e.a.]: Collins (1979). 238 p.; $ 12,95.

Pfürtner, Stephan A.: Moralfreie Moraltheologie in der wertpluralen Gesellschaft? Eine Fortsetzung der Diskussion mit Niklas Luhmann. – ZevE XXIX, 1980, 192–208.

Wahl, Heribert: Christliche Ethik und Psychoanalyse. Eine kritische Anfrage an das latente Menschenbild. – Mchn: Kösel (1980). 328 S.

Flecha Andrés, José Román: Reflexión sobre las normas morales. – Salm XXVII, 1980, 193–210.

Curran, Charles E.: Transition and tradition in moral theology. – Notre Dame, (Ind.); Lo: Univ. of Notre Dame Press (1979). XIV, 255 p.; $ 11,95.

Mertens, Cl., SJ: Evolution démographique et conscience morale. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 519–538.

Demmer, Klaus, MSC: Die Dispens von der Lebenswahl. Rechtstheologische und moraltheologische Erwägungen. – Gr LXI, 1980, 207–251.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Louf, André: Saint **Benoît**, homme de Dieu pour tous les temps. – CCist XLII, 1980, 81–92; p. 93–99: Miquel, Pierre: Saint Benoît, patron de l'Europe; p. 100–111: Frei, Judith: L'importance de la Règle de S. Benoît pour la vie spirituelle du moine; p. 112–135: Vergote, Antoine: Une approche psychologique de l'humilité dans la Règle de S. Benoît. Le chapitre VII[e] de l'humilité; p. 136–157: Hesbert, René-Jean: La Mère Agnès et son «Explication de la Règle» (1653).

Prinz, Friedrich: Monastische Zentren im Frankenreich. – Studi medievali, ser. III, A. XIX, 1978, 571–590.

Lubac, Henri de: La postérité spirituelle de **Joachim** de **Fiore**. Tome I: De Joachim à Schelling. – P: Éd. Lethielleux; Namur: Culture et Vérité (1979). 414 p. = Le Sycomore. Série "Horizon" III; F 105,–.

O'Driscoll, Mary: OP: St. **Catherine** of **Siena**: Life and spirituality. – Angelicum LVII, 1980, 305–323; p. 324–343: Kearns, Conleth, OP: The wisdom of St. Catherine.

Hendrix, G.: Het Leidse handschrift BPL 2579 en de tekstoverlevering van het traktaat *De doctrina cordis*. – OGE LIV, 1980, 158–181.

Doctrina y piedad mariana en la **España** del siglo **XVI**. Rasgos de su historia. – Madr: Sociedad Mariológica Española 1979. 347 p. = Estudios Marianos XLIV; pes 800.

Culligan, Kevin Gerald: Toward a contemporary model of spiritual direction: a comparative study of saint **John** of the **Cross** and Carl R. **Rogers**. – ECarm XXXI, 1980, 29–89.

Kristo, Jure: Human cognition and mystical knowledge: Joseph **Maréchal**'s analysis of mystical experience. – MSR XXXVII, 1980, 53–73.

Moioli, Giovanni: Misticismo-Antimisticismo: una categoria storiografica (Da Bremond a Knox a Kolakowski). – Teologia IV, 1979, 187–210.

Biale, David: Gershom **Scholem**. Kabbalah and counter-history. – Cambridge, Mass.; Lo: Harvard Univ. Press 1979. VI, 279 p.; $ 16,50.

Mollat, Donatien: Exégèse spirituelle. Textes recueillis et présentés par Edward Malatesta et Bernard Mollat. T. I: La parole et l'esprit. II: La vie et la gloire. – P: Ed. du Cerf 1980. 219 p.; 181 p.; F 70,80; 63.

Pagliara, Giocondo: Incontro a Dio amore. Itinerario di spiritualità francescana. – (R:) Città Nuova Ed. (1979). 385 p.; Lire 6500.

Sudbrack, Josef: Wege zur Gottesmystik. – Eins: Johannes Verlag (1980). 162 S. = Sammlung Horizonte N.F. XVII.

Yon, Ephrem, OSB: La contemplation, miroir de soi ou relation d'alliance. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 497–518.

Renna, Lucio, OCarm: La comunità religiosa nella comunità locale. – Carmelus XXVII, 1980, 3–25.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Kee, Howard Clark: Christian origins in sociological perspective. Methods and resources. – Phil, (Pa.): The Westminster Press (1980). 204 p.; $ 7,95.

Socialisme en religie. Aangeboden aan A. van **Biemen** ter gelegenheid van zijn afscheid van de Arbeiders Gemeenschap der Woodbrookers. Met bijdragen van Dick Houwaart [e. a.]. – Kampen: Kok 1979. 128 blz.; hfl 15,90.

Sauer, Walter: Katholisches Vereinswesen in **Wien**. Zur Geschichte des christlich sozial-konservativen Lagers vor 1914. – Sa: Neugebauer (1980). 336 S. = Geschichte und Sozialkunde V. Reihe „Forschungen"; kart. DM 58,–.

Lowitsch, Bruno: Der Kreis um die **Rhein-Mainsche Volkszeitung**. Mit einem Geleitwort von Oswald von Nell-Breuning SJ. – Wiesb: Steiner; Ffm: Knecht 1980. X, 143 S.; kart. DM 38,–.

Ruhnau, Clemens: Der Katholizismus in der sozialen Bewährung. Die Einheit theologischen und sozialethischen Denkens im Werk Heinrich **Peschs**. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1980. 493 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XVIII; kart. DM 44,– [Diss., Regensburg]

Mazurek, Franciszek: Die Konzeption des gesellschaftlichen Solidarismus nach Heinrich Pesch. – JbChrSozWiss XXI, 1980, 73–98; S. 117–131: Nell-Breuning, Oswald von: Katholische Soziallehre »ständestaatlich«?

Guizzardi, Gustavo: Pour une sociologie politique de la religion. – Annual review of the social sciences of religion III, 1979, 139–167.

Nesti, Arnaldo: Religion et classe ouvrière dans les sociétés industrielles – Une hypothèse de recherche. – Social Compass XXVII, 1980, 169–190; p. 191–214: McLeod, Hugh: The dechristianisation of the working class in western Europe, 1850–1900; p. 215–230: Estivill, Jordi – Gustau Barbat: L'anticléricalisme populaire en Catalogne au début du siècle; p. 231–242: Bosi, Alessandro: Mythe et action sociale en Allemagne. Note sur le «Mouvement pour la radio des travailleurs» au temps de la République de Weimar; p. 243–253: Schmieder, Arnold: Is religion incidental? The religiousness of the West German workers; p. 255–277: Linz, Juan J.: Religion, politics and working class in Spain; p. 279–283: d'Agostino, Federico: Religion and magic – Two sides of a basic human experience; p. 285–295: Jarvis, Peter: Towards a sociological understanding of superstition; p. 297–305: Cipriani, Roberto: Tendances récentes dans les recherches sur le thème «Religion et classe ouvrière».

Acerbi, Antonio: La chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra chiesa e società civile negli ultimi cento anni. – Mil: Vita e Pensiero 1979. 315 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze religiose IV; Lire 12 000.

Hach, Juergen: Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einführung in die Religionssoziologie. – Heid: Quelle & Meyer (1980). 217 S. = Uni-Taschenbücher CMXCVII.

Mar Osthathios, Geervarghese: Theology of a classless society. – Guildford and Lo: Lutterworth Pr. (1979). 159 p.; £ 6,50.

Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft. Eine Studie zum gemeinsamen Leben von Frau und Mann. Vorgelegt von einem Ausschuß der Evangelischen Kirche in Deutschland. (Hrsg. von der Kirchenkanzlei im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 191 S.

XIII. Kirchenrecht

Delpini, Francesco: Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo. – Mil: Nuove Ed. Duomo (1979). 281 p. = Archivio Ambrosiano XXXVII; Lire 9000.

Kremsmair, Josef: Der Weg zum **österreichischen Konkordat** von **1933/34**. – Wien: VWGÖ 1980. 330 S. = Dissertationen der Universität Salzburg XII; kart. DM 32,– [Diss., Salzburg]

Barberini, Giovanni: L'ordinamento della chiesa e il pluralismo dopo il Vaticano II. – Perugia: Libr. Ed. Universitaria 1979. XI, 219 p. = Università di Perugia. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza XVI; Lire 7500.

Corecco, Eugenio: Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze. Aus dem Ital. übers. von Heinz Maritz. – Tr: Paulinus Verl. 1980. 116 S. = Canonistica IV; kart. DM 29,80.

Alesandro, John A.: The revision of church law: Conflict and reconciliation. – Jurist XL, 1980, 1–26; p. 27–56: Orsy, Ladislas, SJ: The interpreter and his art.

Urrutia, Francisco Javier, SJ: Elementa mutabilia et immutabilia in structuris Ecclesiae. – PerRMCL LXIX, 1980, 59–83; p. 85–106: Bonnet, Piero Antonio: Estne in lege Ecclesiae Fundamentali Supremae Auctoritatis limitatio constituenda?; p. 107–126: Sebott, Reinhold, SJ: De Ecclesia ut societate perfecta et de differentia inter ius civile et ius canonicum; p. 127–161: Paolis, Velasio de, CS: Ius: Notio univoca an analoga?

Leisching, Peter: Das kanonische Recht im Lichte eines neuen Rezeptionsbegriffes. – OeAKR XXX, 1979, 529–535; S. 536–549: Gampl, Inge: Staat, Kirche, Individuum; S. 550–571: Luf, Gerhard: Neuzeitliche Freiheitsgeschichte und Kirchenrecht; S. 572–589: Pototschnig, Franz: Zur Deliktslehre der historischen Kanonistik; S. 590–600: Dordett, Alexander: Error qualitatis in personam redundans.

Laloup, J.: A propos de la Nouvelle Droite. – RTL XI, 1980, 139–156.

Puza, Richard: Kirchenrechtliche Probleme konkordatärer Vereinbarungen. – ThQ CLX, 1980, 122–137.

Dalla Torre, Giuseppe: Chiesa locale e nuove prospettive del diritto pubblico ecclesiastico esterno. – Modena: S.T.E.M. Mucchi (1979). 170 p.; Lire 6000.

Gherro, Sandro: Il diritto al matrimonio nell'ordinamento della Chiesa. Riflessioni su nuovi orientamenti. – Pdv: CEDAM 1979. VIII, 181 p. = Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova LXXXV; Lire 9000.

Henseler, Rudolf: Zur Geschichte des nachkonziliaren **Ordensrechts**. Übersicht, Tendenzen und Entwicklung. – Ordenskorrespondenz XXI, 1980, 257–310.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der Josephinischen Studienreform. Ein Beitrag zur Geschichte der praktischen Theologie. Hrsg. von Ferdinand Klostermann u. Josef Müller. – Wien, Frb/B, Basel: Herder (1979). 242 S.; kart. DM 32,–; [enth.:] S. 13–16: Müller, Josef: Beginnt die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin 1777 oder 1778?; S. 17–42: Wehrle, Paul: Die Homiletik in den ersten offiziellen Lehrbüchern der Pastoraltheologie; S. 43–130: Croce, Walter: Die Katechetik zwischen dem Tridentinum und der Studienreform im Jahre 1774; S. 131–140: Hollerweger, Hans: Der Anteil **Rautenstrauchs** an den liturgischen Reformen Josephs II.; S. 141–156: Doering, Valentin – Josef Müller: Pastoraltheologie – Praktische Theologie? Die Pastoraltheologie im Gesamtkonzept des Rautenstrauchplans; S. 157–172: Hersche, Peter: Melchior **Blarer** und das Problem des Jansenistischen Einflusses auf Franz Stephan Rautenstrauch; S. 173–190: Baumgartner, Konrad: Der Wandel des Priesterbildes. Beiträge zur Pastoraltheologischen Literatur vor allem des 17. und 18. Jahrhunderts; S. 191–204: Wehrle, Paul: Stanislaus Kostka **Kiepach** OFM ‹1754–1807› – Der Prediger „Wider die Weltbeglücker" in der späten Aufklärungszeit; S. 205–218: Doering, Valentin: „Sittliches Leben" aus Glauben und Gottesliebe. Benedikt Maria v. **Werkmeisters** homiletische Theorie und Praxis; S. 219–231: Steck, Wolfgang: Wesen und Beruf des Pfarrers. Ludwig **Hüffells** praktische Theologie ‹1821›; S. 233–242: Mette, Norbert: Joseph **Amberger** ‹1816–1889› und die Pastoraltheologie der Neuscholastik.

Klostermann, Ferdinand: Die pastoralen Dienste heute. Priester und Laien im pastoralen Dienst. Situation und Bewältigung. – Linz, Wien, Passau: Veritas Verl. (1980). 359 S.; kart. DM 42,–.

Mayer, Herbert T.: Pastoral care. Its roots and renewal. – Atlanta, [Ga.:] Knox (1979). 317 p.; $ 14,–.

Walrath, Douglas Alan: Leading churches through change. – Nashv, (Tenn.): Abingdon (1979). 124 p. = Creative leadership series; $ 4,95.

Landpastoral. Dienst an den Menschen in Land und Stadt. Österreichische Pastoraltagung 17.–29. Dez. 1979. Im Auftr. des österreich. Pastoralinstitutes. Hrsg. von Josef Wiener und Helmut Erharter. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1980). 200 S.; kart. DM 26,80.

Industriepastoraat. Redaktie: Dick Meerman / Theo de Wit. – Zeist: NCSV (1979). 142 blz. = Eltheto LXI; hfl 12,50.

Estrada, Juan Antonio: Un caso histórico de movimientos por una Iglesia Popular: los movimientos populares de los siglos XI y XII. – EE LIV, 1980, 171–200; p. 201–217: Briones, Rafael: La pastoral popular como tarea de articulación del pluralismo de referencia y de pertenencia a la Iglesia; p. 219–242: Castón, Pedro: ¿Hacia una nueva práctica politica de los cristianos?; p. 243–248: Castillo, José M.: «Iglesia popular», ¿una categoría y un programa aceptable?

Erfahrungen mit dem Bußsakrament. Bd. II: Theologische Beiträge zu den Einzelfragen. Hrsg. von Konrad Baumgartner. – Mchn: Wewel (1979). 501 S.; kart. DM 22,80.

Larsson, Rune: Religion zwischen Kirche und Schule. Die **Lehrpläne** für den evangelischen **Religionsunterricht** in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945. – Lund, Gö, Zü: CWK Gleerup; Gö, Zü: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 279 S., Tab., schem. Darst. = Bibliotheca theologiae practicae XXXVII; kart. DM 34,–.

Nastainczyk, Wolfgang: Vermittlung zugunsten des Ganzen. Kritisch-konstruktive Bemerkungen zum Konzept des Religionsunterrichts in den Schulen der Bundesrepublik Deutschland. – Religionspädagogische Beiträge III, 1979, 3–36; S. 37–75: Zilleßen, Dietrich: Abschied vom emanzipatorischen Religionsunterricht? Eine Bilanz; S. 76–104: Oberhem, Harald: Die Bestimmung des moralischen Bewußtseins und das religionspädagogische Postulat „sittlicher Autonomie"; S. 105–147: Hilpert, Konrad: Erfahrung und Religionskritik; S. 148–180: Ven, Johannes A. van der: Der Schüler: Geschichte eines Problems. Übersicht über die wichtigsten Aspekte der niederländischen Katholischen Katechese und Katechetik 1970–1980.

Baldermann, Ingo: Die Bibel, Buch des Lernens. Grundzüge **biblischer Didaktik**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 283 S.; DM 34,–.

Wegenast, Klaus: Der Religionsunterricht in der Sekundarstufe I Grundsätze, Planungsformen, Beispiele. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 228 S.; kart. DM 32,–.

Bubenheimer, Ulrich – Dieter Strecker: Religionsunterricht und Spielpädagogik in der Grundschule. – Limbg: Frankonius Verlag (1979). 198 S. = Reihe Stundenvorbereitung XXVIII, 1.

Rittgen, Paul: Schülerorientierter Bibelunterricht. Eine didaktische Möglichkeit heutigen Bibelunterrichts – aufgezeigt an einem Unterrichtsbeispiel. – TThZ LXXXIX, 1980, 126–141.

Reiser, Helmut: Gewissensbildung unter dem Aspekt gestörten Selbsterlebens (pädagogische Psychologie). – EvE XXXII, 1980, 259–272; S. 273–289: Mokrosch, Reinhold: Gewissensbildung im Religionsunterricht (Religionspädagogik); S. 289–307: Frey, Christofer: Was kann uns das Gewissen sagen? ‹Theologie und Philosophie›.

XV. Liturgiewissenschaft

Vogel, Cyrill: Une mutation cultuelle inexpliquée: le passage de l'Eucharistie communautaire à le messe privée. – RSR LIV, 1980, 231–250.

Jammo, Sarhad Y. Hermiz: La structure de la messe chaldéenne du début jusqu'à l'anaphore. Étude historique. – R: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1979. 203 p. = Orientalia Christiana Analecta CCVII; Lire 15 000.

Lemarié, Joseph: Le Pontifical d'**Hugues** de **Salines,** son «Ordo Missae» et son «Libellus precum». – Studi medievali, Ser. III, A. XIX, 1978, 363–425.

Blom, Joannes Maria: The post-Tridentine English primer. – Meppel: Krips Repro B. V. 1979. VIII, 282 p.; hfl 15,–. [Diss., Nijmegen]

Gamber, Klaus: Gemeinsames Erbe. Liturgische Neubesinnung aus dem Geist der frühen Kirche. Unter Mitarb. von Abraham Thiemeyer. – Rgb: Pustet [in Komm.] 1980. 175 S. = Studia patristica et liturgica. Beih. I; kart. DM 14,80.

Liturgia e forma di pietà. Per un rinnovamento della pietà "popolare". A cura di Rinaldo Falsini. – Mil: Edizioni O. R. (1979). 149 p. = Nuova Collana liturgica X; Lire 7500.

Weil, Louis: Liturgy in a disintegrating world. – Worship LIV, 1980, 291–302; p. 303–318: Dallen, James – David Power: The metaphor in sacrifice; p. 308–325: Taft, Robert: Ex Oriente Lux? Some reflections on eucharistic concelebration; p. 325–331: Grabner, John: Ordained and lay: Them-Us or We?; p. 331–335: Ciferni, Andrew D.: The structure and content of the Church's daily celebration of time; p. 336–344: Baldovin, John: On feasting the saints; p. 349–357: Adams, Doug: Criteria in styles of visual arts for liturgy; p. 360–379: McManus, Frederick R.: The Berakah award and response: The genius of the Roman rite revisited.

Kleinheyer, Bruno: **Handauflegung** zur Geistmitteilung. Oder: Der Geist weht, wo die Kirche feiert. – LJ XXX, 1980, 154–173.

Hermans, J.: De liturgie van de Eucharistie. Inleiding tot het nieuw Missaal. – Brugge: Desclée [&] de Brouwer; Nijm: Gottner 1979. 415 blz.

Balasuriya, Tissa: The Eucharist and human liberation. – (Lo:) SCM Press (1979). 171 p.; £ 2,95.

Gott feiern. Theologische Anregungen und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. Hrsg. von Josef G. Plöger. (Theodor **Schnitzler** zum 70. Geburtstag.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 479 S.; Lw. DM 48,–.

Ramis, G.: La plegaria de la Iglesia, plegaria memorial. – ELit XCIV, 1980, 113–144.

Grisbrooke, W. Jardine: Les réformes récentes des rites d'**ordination** dans les Eglises. – MD CXXIX, 1979, 7–30; p. 31–72: Wainwright, Geoffrey: Quelques aspects théologiques de l'ordination; p. 73–99: Prières récentes d'ordination dans quelques Eglises chrétiennes; p. 101–124: Puglisi, James F.: Quelques exemples de convergence dans les prières eucharistiques; p. 125–137: Gy, Pierre-Marie: Le sacrement de Pénitence d'après le rituel romain de la Pénitence de 1974; p. 139–164: Renaux, Charles: Un document nouveau sur la liturgie de Jérusalem: les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Prof. Dr. Walter Brandmüller, Universität Augsburg, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Hl.-Kreuz-Str. 3, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Pièrre Courcelle, 5, place du chancelier Adenauer, F-75116 Paris; Prof. Dr. Henri Crouzel SJ, 22, rue des Fleurs, F-31068 Toulouse, Cedex 01; Prof. DDr. Werner Dommershausen, St.-Anna-Str. 33, 5500 Trier-Olewig; Prof. Dr. Jacques Dupont, Monastère Saint-André, 1, Allée de Clerlande, B-1340 Ottignies; Prof. Dr. DDr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Dr. Johannes Floß, Leipziger Str. 15, 5100 Aachen; Prof. Dr. Piet Fransen, Waverse Baan 220, Jesuitenkolleg, B-3030 Heverlee; Dr. Günther Gaßmann, Lutherisches Kirchenamt, Richard-Wagner-Str. 26, 3000 Hannover 1; Prof. Dr. Alfred Gläßer, Kilian-Laib-Str. 131, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Gottfried Griesl, Akademiestr. 3, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. DDr. Gotthold Hasenhüttl, Philippinenstr. 23, 6600 Saarbrücken; Prof. Dr. Paul Hoffmann, Universität Bamberg, Fakultät Kath. Theologie, An der Universität 2, Postfach 15 49, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Philipp Kaiser, Fachbereich Kath. Theologie der Gesamthochschule Eichstätt, Ostenstr. 26, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Bonaventura Kloppenburg, Apartado Aereo 1931, Medellín, Colombia; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Dr. Herbert Lepper, Stadtarchiv, Fischmarkt 3, 5100 Aachen; Johannes von Lüpke, Trienendorfer Str. 94, 5802 Wetter; Prof. Dr. Johann W. Mödlhammer, Marktstr. 11, A-5110 Oberndorf b. Salzburg; Dr. Helmut Moll, Sternwartstr. 67 c, 4000 Düsseldorf 1; Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8078 Eichstätt; Dr. Hans Röer, Nikolausstr. 17, 4428 Rosendahl 2; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3 a, 8000 München 19; Prof. DDr. Karl Hermann Schelkle, Österbergstr. 11, 7400 Tübingen 1; Doz. Dr. Heinz Schilling, Universität Bielefeld, Postfach 86 40, 4800 Bielefeld; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustadtring 65, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Ceslas Spicq OP, 1, Place Georges Python, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Josef Stegmann, Ruhruniversität Bochum, Abt. für Kath. Theologie, Universitätsstr. 150, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; Prof. DDr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, 4400 Münster; Dr. Dr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster; Prof. Dr. Harald Wagner, Hardtstr. 114, 7070 Schwäbisch Gmünd; Prof. Dr. Bernhard Welte, Bürgerwehrstr. 32, 7800 Freiburg i. Br.; Dr. h. c. Hans Werners, Servatiikirchplatz 8, 4400 Münster; Dr. Ernest Wolf-Gazo, Grevener Str. 42, 4400 Münster.

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

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

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannnisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen.
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.
ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen drei Prospekte des Verlages Aschendorff bei: ‚Philoxenia' und ‚Pietas', ferner ‚Arbeitsmarkt und Menschenwürde'.